



## **Pueblos Indígenas en Argentina: la necesidad de pensar el racismo y la violencia en términos de explotación**

Entrevista a Liliana Tamagno y Juan Engelman

Por María Paula Ávila y Paula Reinoso

*En junio de 2020, en contexto de pandemia por coronavirus y bajo la vigencia del ASPO, tuvimos el gusto de conversar por videollamada con la Dra. Liliana Tamagno<sup>1</sup> de la Universidad Nacional de La Plata y el Dr. Juan Manuel Engelman Garreta<sup>2</sup> de la Universidad Nacional de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de Luján.*

*El puntapié de la entrevista fueron los informes sobre los efectos socioeconómicos y culturales de la pandemia en los Pueblos Indígenas en Argentina, que se publicaron en dos instancias. La primera, con la información sistematizada de unos 30 investigadores que respondieron a la solicitud de relevamiento originada por la Unidad Coronavirus del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de la Nación (MINCYT), la Agencia I+D+i y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). La segunda, un informe ampliado en el que participaron más de 100 investigadores de diferentes ámbitos académicos del país, y que amplió lo abordado a partir de la actualización y profundización de las problemáticas y situaciones que experimentan un conjunto de diversas comunidades y pueblos originarios: qom, mbya, moqoit, mapuche, guaraní, tupí guaraní, avá guaraní, kolla, diaguita, diaguita-calchaquí, wichí, huarpe, quechua, aymara, nivaclé, tonokote, omaguaca, tastil, gñiñ a kùna, comechingón, comechingón-camiare, ocloya, iogys, chané, tapiete, chorote, chulupi, sanavirón, ranquel, wehnayek, atacama, lule, quilmes, mapuche-pehuenches, tehuelches, mapuche-tehuelches, selk'nam, haush y selk'nam-haush.*

*La entrevista recupera la experiencia del informe y retrata la situación de los pueblos indígenas en la actualidad, pero va mucho más allá. Les entrevistades nos proponen, a lo largo de la conversación, un instrumental conceptual crítico sobre la temática indígena, el racismo y la explotación económica, así como un debate epistemológico sobre el quehacer antropológico y de las ciencias sociales.*

---

<sup>1</sup> Directora del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS) de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata.

<sup>2</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA) Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) – Universidad de Buenos Aires (UBA) y Universidad Nacional de Luján (UNLu).



**CyR:** *Pensamos en el informe como disparador, para comenzar a conversar, ya que reunió muchísimos investigadores e investigadoras. La primera pregunta va por el lado de cómo surge realizar este informe, qué lo motiva y con qué objetivo se realiza.*

**JE:** Se comunicaron con diferentes equipos desde el MINCYT para que realizáramos una especie de cuestionario, que era un relevamiento de impacto social de las medidas del aislamiento desde las ciencias sociales. A partir de eso nos entregaron un pequeño documento, para que cada uno desde los diferentes equipos, no necesariamente quienes estén trabajando con pueblos indígenas sino desde las ciencias sociales en general, nos pusiéramos en contacto con las y los referentes con los que estábamos en contacto cotidianamente y ver cómo impactaba esta nueva medida sobre las condiciones de vida y las necesidades y conocer un poco cómo habían recibido esta instancia, ¿no? Entre el 23 y el 24 de marzo juntamos lo que pudimos a partir de la comunicación telefónica con las y los dirigentes, y ello nos motivó a decir que deberíamos hacer uno específicamente en torno a poblaciones indígenas.

Yo hace poco entré como investigador en CONICET y pertenezco a lo que serían las nuevas generaciones que integramos el Programa de Investigación “Economía política y formaciones sociales de fronteras: Etnicidades y territorios en redefinición”<sup>3</sup> dirigido por el Dr. Hugo Trincherro, el Dr. Juan Carlos Radovich y el Dr. Alejandro Balazote. Varios de las y los que venimos trabajando en el equipo estamos, de alguna manera, acompañando los procesos de organización y de participación etnopolítica en la Región Metropolitana de Buenos Aires así como en la zona de Norpatagonia de la mano del Dr. Sebastián Valverde. En el primer caso, además venimos trabajando de forma previa, aunque no tan mancomunadamente como en las últimas semanas, con Liliana y el equipo del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS)<sup>4</sup> que ella dirige, y decidimos ponernos en contacto para poder avanzar colectiva e interinstitucionalmente en este trabajo.

Y es así que se fue generando la necesidad de incorporar otros equipos, y a partir de eso salió la primera versión del informe sobre los efectos socioeconómicos y culturales de la pandemia por la COVID 19, que es más reducida y responde a una pronta necesidad de sistematizar algunos datos que veníamos trabajando y dialogando con los integrantes del LIAS y con otros investigadores e investigadoras del Instituto.

Como tuvo buena recepción pensamos llevar adelante una segunda versión, mucho más ampliada y es ahí en donde decidimos invitar investigadores, investigadoras, becarios, becarias, etc., de diferentes regiones del país y empezamos a generar un documento compartido. Allí, cada uno en función del trabajo etnográfico y de los contactos que tenía en sus espacios de trabajo y con los

---

<sup>3</sup>El Programa está radicado en el Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA) de la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad de Buenos Aires (UBA). La propuesta surge en el año 1998, y desde sus inicios se han desarrollado múltiples proyectos avalados y financiados por diversos organismos -FONCYT, CONICET, UBA, CIN, Fundación Antorchas, entre otros-. Sus directores y participantes vienen explorando los resultados de la expansión capitalista en diversos ámbitos de la Argentina (la región del Chaco Central, el Noroeste y la Cuenca Alta del Río Uruguay, etc.) y de la región de Norpatagonia, así como en los últimos años se ha profundizado una línea de trabajo en la Región Metropolitana de Buenos Aires.

<sup>4</sup> El Laboratorio cuenta con dos líneas de investigación, una dirigida por la Lic. Stella Maris García que se especializa en el estudio de la relación pueblos indígenas, educación y educación intercultural bilingüe y otra dirigida por la Dr. Liliana Tamagno que analiza la situación de los pueblos indígenas a partir de sus formas organizativas en medio urbano.



mismos dirigentes y dirigentas que nos fueron relatando lo que estaba sucediendo -en relación a sus propios contactos también-, empezamos a trabajar y a sistematizar. Lo realizamos con un criterio geográfico para poder ordenar la información, y desde un lugar muy colaborativo. Fue en este contexto donde de repente empezaron a surgir un conjunto de problemáticas vinculadas al incremento de la violencia directa e indirecta hacia los pueblos indígenas y particularmente en diversas localidades y ciudades de la provincia de Chaco.



*Eufrasia Rossi y Carina Canciano integrantes de la Comunidad Nam Qom, La Plata, junto a Mónica Cuyebai en pleno relevamiento sobre el COVID 19*

**LT:** Entonces toda esa práctica de pensar y pensar y pensar sobre la situación de los pueblos indígenas con los que trabajamos, se fue activando de forma sumamente importante. Nos une un trabajo intenso porque nos fuimos encontrando en el “campo” o en el “territorio”. Fue muy interesante la articulación que relata Juan y el dialogo establecido por él con Carolina Maidana, investigadora del LIAS, articulando los procesos organizativos en el medio urbano con el análisis de los procesos de reterritorialización material y simbólica, y no menos significativa fue la presencia de los jóvenes investigadores sumándose al dialogo que desde siempre me unió a Juan Carlos Radovich, Ivi, con el que desde nuestro encuentro en el Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA, a la vuelta de mi exilio en 1984, he compartido la misma preocupación por la situación de los pueblos indígenas y una cierta mirada antropológica acompañada por el afecto. Los jóvenes del equipo de Ivi que trabajaban con el pueblo Mapuche y con referentes del pueblo Mapuche en Provincia de Buenos Aires, comienzan a encontrarse con nucleamientos del pueblo Qom. Entonces, se ponen en contacto con nosotros para charlarlo y, tengo que decirlo sinceramente, en un marco de respeto epistemológico muy importante porque podríamos haber competido en el campo y apropiarnos del desarrollo del otro, ya que eso lamentablemente sucede.

El encuentro de los jóvenes en el campo fue para compartir, para hacer preguntas de conjunto. Entonces para mí, que lo observaba a la distancia a través de lo que contaban y e escribían, fue una alegría enorme pues significaba la continuidad de nuestros diálogos anteriores y un paso adelante en la producción de conocimiento y en el acompañamiento de los pueblos.



**JE:** Además, que se pueda dar un marco de colaboración entre equipos de diferentes instituciones tiene que ver con que, más allá de los espacios institucionales, las nuevas generaciones nos formamos a través de las lecturas de quienes ya vienen trabajando esos temas. A partir de eso también sabemos si acompañamos o si profundizamos nuevas líneas de investigación, y no se trata de generar ningún tipo de situación de displicencia, sino todo lo contrario. A partir de ello, quiénes trabajamos desde el equipo, entendimos que era necesario colectivizar el informe COVID 19 en términos institucionales, dada la coyuntura. Además, la motivación también surgió para generar un instrumento que pueda ser utilizado y transformar una cierta inacción institucional que por lo menos estábamos viendo en Provincia de Buenos Aires.

**CyR:** *¿Cómo fue la respuesta, en esta segunda etapa en donde deciden ampliar, incluso hacia otras instituciones? Queda clara esta articulación interinstitucional, entonces, ¿cómo fue la respuesta y qué vieron cuando abrieron el juego a otras universidades del país y se sumaron voces nuevas en la caracterización de esta situación?*

**LT:** Fue muy interesante, como una explosión, que tiene que ver con que se ha superado algo que a mi entender obturaba el crecimiento del conocimiento en la academia, que es esto de la originalidad de lo que uno está estudiando. Claro, yo me formé en la lógica de que nadie podía avanzar sobre el lugar de alguien, ¿no? Por eso lo significativo de esta experiencia es que el objetivo último fue producir un conocimiento que se acerque, con mayores posibilidades, a lo que realmente es la dinámica de los pueblos indígenas; no estábamos compitiendo entre nosotros.

Lo que más interesaba era lo que nos estaban contando los pueblos indígenas, no lo que pensábamos nosotros; los relatos de ellos nos estaban describiendo qué están viviendo. Los narcisismos académicos no entraron en juego en este lugar. Entonces no tenemos nada que disputarnos, sino que todos tenemos aportes para contribuir a visibilizar esta situación y esta coyuntura, a partir de la palabra de las poblaciones y de los integrantes de los pueblos indígenas. Es central que los jóvenes tengan incorporada esa idea y trabajen en consecuencia, me parece que es un momento muy significativo de la antropología que hacía falta.

**JE:** Las nuevas generaciones nos estamos formando en un contexto de investigación aplicada, de extensión y transferencia. Entonces no tenemos compartimentadas estas prácticas del quehacer antropológico entre lo que sería lo académico, y la extensión o la transferencia, sino que está articulado. Tenemos naturalizado que algo tenemos que hacer en función de vincular la universidad y nuestro trabajo académico e intelectual, a partir de lo que sería, no una contribución sino un trabajo colaborativo con los pueblos indígenas. Este cambio de paradigma también en términos de la práctica creo que, de alguna manera, enmarca este trabajo colaborativo que nos enseñaron Liliana, Sebastián Valverde y los directores del programa, que fueron los que iniciaron todo esto. Es una postura que parte del quehacer político y de la importancia que tiene la relación entre la antropología y la transformación, a partir de ver las condiciones de vida de las poblaciones indígenas en términos materiales y no solo simbólicos.

En esta propuesta, y como parte integral de nuestra formación como antropólogos y antropólogas, queremos destacar la importancia que tiene aquello que nos iguala con las poblaciones indígenas, y no tanto lo que nos diferencia. Pensar las condiciones de vida y los reclamos indígenas a partir de esta posición epistemológica, de alguna forma, nos invita a destacar lo que contribuyen y nos enseñan los pueblos. Es decir, no posicionarnos desde la antropología o desde las ciencias sociales solamente en el conjunto de problemas que enuncian los sujetos -como la problemática indígena



o el conflicto territorial- sino también en resaltar los procesos de organización, las disputas y transformaciones en términos positivos ya que todos tenemos conflictos, y el conflicto atraviesa a lo humano.

De alguna manera nos vamos a dar cuenta de que hay conflictos que importan más y otros conflictos que importan menos. En ese sentido, ahí entra el entramado liberal, material, y también el racismo. Pero no porque algo sea conflictivo tenemos que potenciar, desde la antropología, todo aquello que lo diferencia, sino que deberíamos buscar aquello que tenemos en común, ¿no?

Liliana tiene una noción que yo siempre trabajo porque me parece que es buenísima, que es la de los “censores de la indianidad” (Tamagno, 1991)<sup>5</sup>. Que son aquellos mecanismos desde el Estado -o que nosotros mismos aplicamos a las poblaciones indígenas-, para medir o cuantificar cuán indígenas son. Son un conjunto de preguntas epistemológicas que tenemos que trabajar para que no sean esas las premisas que van a guiar nuestros trabajos con las poblaciones indígenas.



*Reunión del Consejo Indígena de Almirante Brown y la Coordinación de Pueblos Originarios de Almirante Brown con funcionarios del INAI, CPAI y Derechos Humanos del Municipio de Almirante Brown. Junio 2018*

Para romper un poco esta jerarquía que se puede establecer entre lo académico y el trabajo etnográfico -no solo con los pueblos indígenas sino también con otros sectores-, está de alguna manera el informe, el trabajo colaborativo con las poblaciones. Y es importante enmarcar esta

---

<sup>5</sup>Tamagno, Liliana (1991) “La Cuestión Indígena en la Argentina y los Censores De la Indianidad”. *Revista América Indígena*, 1 (2), pp. 123-152.



propuesta a partir del vínculo que tenemos nosotros mismos -como sujetos estatales-, ya que respondemos a instituciones.

**CyR:** *Claro, tiene que ver con haber generado la capacidad de reaccionar en un contexto de pandemia, de poder, desde un punto de vista político, decir algo en una circunstancia tan especial.*

**LT:** Creo que el marco teórico general facilita eso. Otros investigadores pueden decir “qué voy a decir yo en esto si yo no investigué sobre la pandemia”. A nosotros este contexto nos llevó a repensar cuestiones que creemos centrales y que entiendo es pertinente resaltar.

Comprender la presencia de indígenas en la ciudad fue toda una tarea. Comencé a trabajar en 1986 como becario, con el pueblo toba (hoy Qom en su propia lengua) en la Provincia de Buenos Aires, donde era el conjunto más notable desde el punto de vista de las formas organizativas. Toda la primera etapa fue batallar para dejar sentado que eran un pueblo y que migrar no implica pérdida de identidad. Desde agentes gubernamentales hasta antropólogos amigos con los que compartía un marco ideológico político, desconfiaban de las presencias de los indígenas en la ciudad. Me decían "bueno, están haciendo sus casas porque consiguieron un subsidio, pero cuando terminen sus casas, cada cual se va por su lado", porque en el fondo la pregunta de sentido común era una a la que tenía que responder constantemente “¿no será que están trabajando de indios?”.

Sin embargo, el Plan de Autoconstrucción de la Comunidad Nam Qom en La Plata finalizó en 1996 y la comunidad continúa funcionando, se han formado otras comunidades pues los conjuntos crecen y la solidaridad y la reciprocidad continúan, y es muy significativo lo que los une. Hubo entonces una serie de cuestiones que tuvimos que ir revisando, ajustando marcos de referencia teóricos que incorporaran variables como la expropiación, la explotación y la desigualdad en el contexto de la sociedad de clases, que otros marcos de referencia teóricos tal vez enunciaban, pero no contemplaban como variables a tener en cuenta. Buscábamos interpretaciones que contribuyeran a comprender dichas dinámicas en toda su dimensión, atendiendo y valorando de igual modo la diversidad cultural y la desigualdad social. Una de las ideas a revisar era la que suponía que “si migraron ya perdieron su identidad”. Pudimos entonces mostrar que las transformaciones no implican pérdidas de identidad, uno se puede transformar y ser el mismo, a nosotros nos pasa como individuos, nos transformamos durante toda nuestra existencia y no dejamos de ser nosotros. Entonces eso de pensar que ellos no pueden transformarse y que son indígenas si tienen o presentan ante nuestra mirada los rasgos que nosotros suponemos que debe tener un indígena, es muy autoritario, muy soberbio. Tuvimos que luchar mucho contra la idea de que “no son indios, qué van a ser indios si están en la ciudad, si trabajan en la construcción, si usan jeans, si no hablan la lengua”.

En ese contacto con la gente, fuimos observando una serie de situaciones que nos daban la pauta de que ser indígena en la ciudad era una cuestión compleja, donde se articulaba la etnicidad y la clase, la historia, la memoria, las demandas, los sueños, los saberes ancestrales, las enseñanzas de los chamanes y de los médicos, la presencia de los abuelos y abuelas. Todo eso conformaba la dinámica que les permitió autoconstruir sus casas, mostrarlas con orgullo y que les permite hoy subsistir de modo colectivo comunitario, a veces en condiciones materiales muy deficientes. Fue un esfuerzo teórico muy grande porque implicaba y aun implica luchar contra un sentido común que permanece pues es funcional a no considerar la explotación y el arrinconamiento que han



sufrido y sufren y que es el origen de dichas condiciones materiales. A veces me pongo un poco vehemente cuando hablo de estas cosas, porque es necesario que se entienda que no es un esfuerzo teórico en función de un tecnicismo académico por suponer o por imponer determinadas ideas, sino porque es un modo de hacer justicia a lo que uno observa. La otra concepción, la de que perdieron su identidad, descalifica todos los esfuerzos que los pueblos indígenas realizan cotidianamente.

Hubo una serie de experiencias señeras y voy a relatar una en el año 1997 cuando tuvo lugar en la ciudad de La Plata el Encuentro Latinoamericano de Estudiantes de Arquitectura. Gente de arquitectura había observado la construcción de los llamados “chalecitos de los Tobas” en La Plata, y los tomaron como uno de los centros de observación de la ciudad. La visita de estudiantes y profesores generó lo que Durkheim llamaría una “efervescencia simbólica”. Fue algo impensado e increíble. El congreso se inauguró en el Paseo del Bosque, en el Teatro del Lago, un lugar emblemático de la ciudad, con la actuación del coro Toba Chelaalapi -uno de cuyos integrantes y su esposa fallecieron lamentablemente de coronavirus- y pusieron a disposición ómnibus para que la gente toba participara<sup>6</sup>.

El coro Chelaalapi fue recibido en la comunidad con un loco. Estaban charlando y festejando felices y contentos, cuando uno de ellos dijo: “bueno, ahora tenemos que aprovechar que nos pudimos juntar para hablar de los problemas que tenemos”. Un muchacho que en ese momento estaba a cargo de la entonces Asociación Civil Nam Qom y que hoy es cacique, en un momento determinado comenzó a hablar en Qom. No nos llamó la atención porque a veces la gente dice que no habla la lengua, pero es porque no le es funcional en la ciudad. Pero cuando terminó la reunión, una señora con la que tenemos muchísima confianza me dijo “yo no sabía que R. hablaba Qom” y el mismo R, dijo: “yo tampoco sabía que lo hablaba de esa manera”. Había venido muy joven a la ciudad, había pasado por situaciones muy complejas, no había visitado nunca el Chaco y él mismo no podía entender cómo se había expresado en lengua Qom frente a esa situación.

¿Qué había sucedido? En dicho espacio se movieron historias, memorias y sentimientos que derivaron en eso. A veces se dice “no quieren hablar la lengua, no quieren enseñarles la lengua a sus niños”. Muchos lingüistas clásicos y mecanicistas con los que hemos discutido, concluyen que es porque no quieren mantener su lengua. Y no es eso, las familias quieren que los niños aprendan el castellano porque con esa lengua se tienen que defender en la ciudad. Hay que saber interpretar esa situación, relativizarla al menos, no pensarla como absoluta, porque si no el mismo investigador va cerrando la posibilidad del uso de ambas lenguas, e incluso de reconocer la existencia de una “comunidad de habla” (Ibañez Caselli, 2008)<sup>7</sup>, conformada por todos aquellos que, con independencia de qué lengua usan, pueden comunicarse en un momento determinado.

Así afirmamos que los pueblos indígenas no podían comprenderse en toda su dinámica, si no comprendíamos las presencias de los indígenas en la ciudad; y el equipo de Sebastián Valverde da una vuelta, una nueva vuelta de tuerca y dice: bueno, las ciudades no pueden ser comprendidas sin las presencias indígenas. Algo que es muy fuerte desde el punto de vista de reconocer esas complejidades y de reconocer que están conviviendo con nosotros, que comparten con nosotros

---

<sup>6</sup> Cabe aclarar que el uso del término Qom tiene solo algunos años e implica recuperar el nombre del pueblo en su propia lengua. Ello explica que en párrafos que se refieren a cuestiones más antiguas haya utilizado el termino toba, pues así se autodenominaban cuando los conocimos en 1986.

<sup>7</sup> Lengua e identidad en el camino de la migración de indígenas tobas: una perspectiva interdisciplinaria <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/4349>



un mismo tiempo y que, por supuesto, no están aislados como comúnmente suele afirmarse. Es más, nuestra sociedad y sus tensiones no pueden comprenderse si no se tienen en cuenta las presencias de los pueblos indígenas y su dinámica.

**CyR:** *Entonces, ¿qué rol está jugando la dimensión étnica en estas comunidades?*

**JE:** En relación a esto que dice Liliana, tratamos de rescatar la noción de pueblo. Nosotros desde el equipo trabajamos con población indígena Toba/Qom, Diaguita-Calchaquí, Kolla, Guaraní, etc., y a partir de la categoría de “indígena urbano”. Y la realidad es que es muy importante, dentro de lo que es el espacio de la Región Metropolitana de Buenos Aires, el rol y la función que ocupan las relaciones de parentesco y alianza, cuya dinámica no se restringe ni a lo local ni al área metropolitana.

Es decir que los contextos “rurales” y “urbanos” que los investigadores e investigadoras distinguimos teóricamente, son categorías analíticas y no condensan la totalidad de los vínculos y relaciones que tienen los sujetos entre sí. De alguna manera hay una retroalimentación constante y una resignificación en términos de lo que es el espacio, no solo el que se vive sino el que se piensa a partir de la memoria y la historia migratoria de los pueblos indígenas hacia la ciudad.

Por eso también nos parece importante abordarlo desde un criterio de profundidad histórica, lo que nos permite encuadrar la situación de violencia actual por fuera de lo sorpresivo, y como parte de una práctica sostenida en el tiempo que ha de ser visibilizada y denunciada.

Entonces no se trata de distinguir lo urbano de lo rural, sino analizar su vínculo constante. Puede haber argumentos desde las derechas que digan “bueno, llevémoslos a todos a la ciudad, si total ahí pueden vivir en sus en territorio también” y la realidad es que los territorios se construyen tanto material como simbólicamente a través de lo colectivo y el tejido de relaciones existentes de población indígena rural, periurbana y urbana.

Un ejemplo de ello fue que, junto a Laura Weiss -colega y amiga con quien comparto el trabajo etnográfico y de formación académica desde hace 10 años-, hemos observado que los dirigentes y las dirigentes de la zona sur de la Región Metropolitana de Buenos Aires conocían la situación de sus parientes y conocidos de Chaco de forma minuciosa, independientemente de lo que estaba sucediendo en localidades como Almirante Brown, Quilmes, Marcos Paz u otro municipio metropolitano.

Se trata de destacar que las condiciones de vida y las situaciones en la ciudad no están para nada desvinculadas de la red de conocidos y parientes que están en el Barrio Toba en Chaco. Ese “minuto a minuto” de la tecnología y el celular, el Facebook, el WhatsApp, genera una plataforma de comunicación constante, que de alguna manera da cuenta de estos procesos de vinculación que son importantes y que tienen que ver con esta cuestión que mencionaba Liliana de que la migración no implica pérdida cultural. De lo contrario, en ese caso no debería haber ningún vínculo actual o de reproducción de todos estos lazos. Sin embargo, lo hay. Porque son “viajes de idas y vuelta” (Pacheco de Oliveira, 2010)<sup>8</sup>, como hacemos cualquiera de nosotros que vamos a visitar a un pariente al interior o al exterior.

---

<sup>8</sup>Pacheco de Olivera, João (2010) “¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil”. *Desacatos*, n.33, p. 13-32. México.



**LT:** Estas articulaciones y estos vínculos siempre nos llamaron la atención aun en etapas en las que no existían los celulares. Ahora el celular lo permite, se reafirma y se recrea, pero ya en 1986 veíamos el valor que tenía la “visita”, ya sea de la ciudad al interior, o del interior a la ciudad. Era una visita que la decidía alguien por alguna razón particular, pero ese alguien iba cargado de información y preguntas acerca de los parientes, y también tenía que volver con toda esa información. Había un modo de saber de ellos que a nosotros nos llamaba la atención.

A un niño de dos años nacido en la ciudad una vez le pregunté “¿dónde está el abuelo?”, y me dijo “está en mi Chaco”. Quiere decir que la frase “mi Chaco” era su cotidiano. Otro ejemplo es el de una niña de seis años que conocimos en una actividad realizada en el marco de un proyecto de extensión<sup>9</sup>, haciendo un taller en una escuela. La maestra nos había dicho que los chicos Qom eran muy callados y se portaban bien, pero no eran muy atentos; y que no sabían por qué a veces había una niña que era muy buena, pero salía del aula sin pedir permiso e iba a visitar a sus hermanos y primos que estaban en los otros grados de la misma escuela. Ella se daba cuenta que no era una falta de disciplina, pero no sabía que era la dinámica de ellos en su lugar, visitando las casas. A esa niña que la maestra decía que era muy callada y que parecía que no sabía nada, nosotros le mostramos una foto de collares y de inmediato se subió a la mesa, se puso de panza en la mesa, y empezó a mover sus manitos y a contar cómo ella había colaborado en hacer esos collares que estaban ahí en la foto. Otros niños describieron los usos de diferentes tipos de arco, según fueran para caza y para pesca, al verlos en una de las fotografías mostradas por nosotros. Para nosotros esas cosas eran muy reveladoras, pero porque teníamos un marco de referencia teórico que nos permitía eso.

Hay otros marcos de referencia que no permiten esas miradas. Hoy tuve un momento de mucha conmoción, en torno al concepto de racismo, que se ha actualizado tanto con estos casos de represión. Nos enviaron del Colegio de Antropólogos de Chile un artículo que salió en *Le Monde Diplomatique*, de un antropólogo chileno llamado José Bengoa. El artículo comienza con el detalle de una serie de definiciones de lo que es el racismo a lo largo de la historia, pero lamentablemente cierra con una frase liberal que quiero compartir con ustedes: “surgen simultáneamente las plagas más antiguas de la humanidad y la protesta brota del sentimiento humanista y decente de los mismos contradictorios humanos”.

De esta frase resultaría que somos portadores de un racismo “natural” que todos llevamos dentro, afirmación que obtura la posibilidad de pensar el racismo en términos de explotación. Es necesario pensar el racismo y la violencia históricamente y en términos de explotación. En mi tesis (Tamagno, 2001)<sup>10</sup> recorrí distinta bibliografía para armar un relato -que colocamos al final de esta entrevista- de lo que fueron las rebeliones de los Qom en el Chaco y todas ellas tenían que ver con rebelarse contra los dueños de la tierra, contra los modos de organización de las fuerzas productivas, contra el arrinconamiento y la expropiación. Digamos, no es un racismo “porque sí”, no los corrían porque fueran indígenas, los corrían porque necesitaban la tierra, los corrían porque los necesitaban de mano de obra. En la matanza de Napalpi del año 1922, les impidieron en la Colonia Napalpi ir a trabajar en los ingenios, donde podían hacerse de algún dinero y reproducir toda una dinámica de relaciones, de viajes, desplazamientos, importante para ellos

---

<sup>9</sup> La actividad consistió en ver fotografías de la comunidad, en escuchar diversos trozos musicales entre los que se encontraba un tema del Coto Toba y diversos textos entre los que se encontraba uno en lengua Qom.

<sup>10</sup> Tamagno, Liliana (2001) *NAM QOM HUETA 'A NA DOQSHI LMA' . Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*. La Plata: Editorial Al Margen.



aun en las condiciones de explotación de los ingenios. No sólo reaccionaron frente a esta prohibición sino además por el aumento de un 15 por ciento en el monto que debían pagar por lo que cosechaban y producían, destinado según se decía al mantenimiento de la Colonia. Ese fue el origen de la rebelión que tuvo como respuesta la matanza, que hoy está denunciada a nivel internacional.

Aquí lo seguimos a Peter Worsley (1966)<sup>11</sup> cuando dice que la expansión colonial generó una relación fatídica de inferioridad/superioridad; y que, con la expropiación de las condiciones materiales de los pueblos, esa relación fatídica de inferioridad/superioridad no ha podido revertirse.

Se han escrito millones y millones de páginas, incluso en las Naciones Unidas denunciando el racismo y eso no lo neutraliza. No lo neutraliza porque la expropiación avanza y los pueblos indígenas son un límite para ello. Las empresas que están a cargo de la megaminería por el sur, de la soja por el norte, y el mega turismo que avanza y violenta los espacios naturales, son el capitalismo; y esa idea de inferioridad es funcional a esa expansión, porque si no ¿Cómo se puede explotar a alguien hasta la muerte o tenerlo hacinado en un barrio de la periferia de cualquier ciudad si no se lo supone inferior? ¿Cómo se lo puede reprimir violando los derechos humanos, sin que intervengan con toda su fuerza los organismos estatales que deben sancionar dichas acciones?

Hace unos días estaba conversando con un referente del barrio Gran Toba de Resistencia que me decía “sí, arreglaron el barrio, pero arreglaron la mitad, la otra mitad no tiene cloacas” ¿Cómo se hace para decir que no hay dinero para ese barrio, que no hay dinero para las cloacas en pleno centro de Resistencia? ¿O que no hubo dinero para solucionar prontamente el problema del agua en la Villa 31? Claramente es una cuestión de intereses, hay otras prioridades, otros sectores sociales que, aunque gozan de cierto bienestar, “necesitan” ver sus demandas satisfechas a costa de la negación de situaciones angustiantes. A mi entender no ha sido superado un artículo de Eduardo Menéndez (1972)<sup>12</sup> que habla del racismo en aquella famosa revista “Transformaciones”, que aparecía como de divulgación, pues la comprábamos en los quioscos y estaba escrita con gran seriedad y ajuste bibliográfico<sup>13</sup>. Bueno, Menéndez dice allí que el racismo es el modo de relación que establece el capitalismo para poder dominar a los pueblos. Me parece que estas aproximaciones conceptuales tienen que ser retomadas y defendidas, porque si no terminamos en interpretaciones liberales.

Y es muy importante lo que plantea Juan respecto de ver lo que nos une con los pueblos indígenas y no hacer énfasis en las diferencias desde un culturalismo que, a pesar de las críticas durante años, goza lamentablemente de buena salud. Son muchos los estudios que contribuyen a revisar cierta línea antropológica que plantea que hay aspectos del conocimiento de los pueblos indígenas que no nos son posibles de abordar, que hay una especie de ininteligibilidad y que por lo tanto hay aseveraciones que no corresponde que los antropólogos hagamos debido a que pertenecemos

---

<sup>11</sup> Worsley, Peter (1966) *El tercer mundo*. España: Siglo XXI.

<sup>12</sup> Menéndez, Eduardo (1972) “Racismo, Colonialismo y Violencia Científica”. *Revista Transformaciones*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina (CEAL).

<sup>13</sup> En el momento en que revisaba la transcripción de la entrevista, un compañero de aquella época me reenvió una información que circula por las redes con un texto de Mempo Giardinelli. En él trae a la memoria la quema de libros y revistas sacados de un depósito del CEAL realizada el 26 de junio de 1980. <https://youtu.be/5L9vrUZ61gk>



a “otra cultura”. Así, cuando criticamos el avance despiadado sobre la naturaleza que realizan los extractivismos refieren a que los pueblos indígenas tienen una concepción de naturaleza y de sociedad que difiere de la supuestamente nuestra. Esto de que hay como una irreductibilidad, digamos, en la posibilidad de conocer. Entonces ¿por qué esa supuesta irreductibilidad? ¿Por qué no podemos conocer qué les pasa a los indígenas si están viviendo el mismo tiempo que nosotros, si muchos de ellos hablan la misma lengua y objetivamente sufren la desigualdad, la explotación, el arrinconamiento y el impacto de los extractivismos, aunque lo hagan desde sus particulares concepciones acerca de la vida, la muerte, la naturaleza, la sociedad? ¿Por qué pensar que “ellos” interpretan estas cuestiones de modos tan distinto a “nosotros” que no estamos habilitados a pensar en términos político-económicos lo que le está sucediendo a ellos, pero también a la humanidad de la que todos formamos parte?

En ese sentido entiendo que el Informe al que nos estamos refiriendo contribuye a revisar fuertemente las posturas culturalistas, pues queda claro el conocimiento que tienen los diferentes pueblos indígenas respecto de las situaciones que los aquejan. Conocimientos que se fundan en saberes ancestrales (el pasado), activados desde las condiciones actuales (el presente) y guiados por pensar en una sociedad mejor para todos (futuro).

**CyR:** *Ahora, el informe está dividido por regiones, ¿cómo analizan la heterogeneidad hacia adentro del territorio del Estado Argentino y entre los pueblos indígenas?*

**JE:** Más allá de que planteemos cierta heterogeneidad en términos de diferentes espacios, historia y pueblos, hay ejes compartidos por todos los equipos y por todos los investigadores e investigadoras, que no tienen que ver con una cuestión de ubicación geográfica, o de localización urbana, periurbana o rural. Viene avanzando el sometimiento y nuestra posición es que no son población vulnerable, sino que son población vulnerada, y la entendemos como una consecuencia sistemática de una relación de desigualdad. Esto lo encontramos que se viene repitiendo en todo el país.

La heterogeneidad que podemos ver a nivel de cada una de las regiones tiene que ver con una cuestión operativa relacionada con los equipos que están trabajando con estos pueblos, para que incorporen estas realidades. Pero lo que vemos es que hay más elementos compartidos que diferenciados.

No solo por la multiplicidad de reclamos, sino también por los procesos de organización que destacamos ante esta situación de violencia y de discriminación. Repararnos también en los procesos organizativos y en el carácter enunciativo que tienen los propios pueblos indígenas, que de alguna manera a través de estos trabajos que canalizamos, toman mayor presencia en los ámbitos académicos o en otros ámbitos a donde podamos llegar, para contar cómo se está transitando y cuáles son las necesidades que están primando a medida que va avanzando el aislamiento.

O sea, las primeras preguntas que hicimos en relación a esta iniciativa que tuvo el MINCYT difieren a las que hicimos durante los informes. Las respuestas que tuvimos indican una situación altamente dinámica y que cambia en el día a día en un marco donde se profundizan necesidades, pero también donde premia la colectivización, la reunión y organización de la población indígena. Hay una dinámica constante de los dirigentes y dirigentas, de los miembros de los nucleamientos, de estar pendientes del otro; pero del otro hermano y hermana. Lo que estamos viendo frente al aislamiento es la posibilidad de resolver los inconvenientes en términos localizados, porque hay



redes que se fueron tejiendo y se fueron alimentando durante muchísimos años. Sabemos también que hay dirigentes y dirigentas más o menos legitimados, pero todos trabajando mancomunadamente por medio de una práctica organizativa local.

Y esa práctica organizativa local no está inhabilitando saber qué es lo que está pasando a una distancia mayor. Se está planteando todo un proceso de dinamización, de resolver pequeños conflictos y después, por otro lado, hay una gran colaboración de los dirigentes y las dirigentas a la hora de responder el cuestionario.

**LT:** Respecto de esto que marca Juan de pensar en el otro, quisiera colocar una reflexión sobre el concepto de “comunidad”, que fue el término que usamos desde los inicios de la investigación dado que así se denominaban las familias con las que comenzamos a trabajar. La movilidad de las familias generaba movimientos en lo que se presentaba como “comunidad”, término que dejó de ser operativo y por ello lo reemplazamos por el término “nucleamiento”, porque en realidad eran nucleamientos de un mismo pueblo con una dinámica que excedía las expectativas que el concepto de comunidad genera, en tanto conjunto organizado y estable.

Esta tensión volvería a aparecer cuando se crea el Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas, Resolución 328/2010 y a mí me pareció entonces que había una cuestión teórica que podía iluminar el hecho de que el concepto “comunidad” no fuera del todo operativo, en tanto exige a quienes la conforman un grado de unidad y una ausencia de conflicto que dista de lo que es la dinámica de toda sociedad humana. En esa indagación llegué al filósofo Roberto Esposito<sup>14</sup> que dice que el concepto de comunidad que atraviesa la mayoría de la producción filosófica es un concepto liberal, que supone que la comunidad es cuando uno se une con otro por alguna cosa que comparte, que está fuera de los individuos, que es externo a ellos, una lengua, un territorio.

En su análisis recurre a la etimología de la palabra comunidad –con el concepto *communitas*– y dice que lo comunitario es aquello que hace que seamos el otro, que nos constituye en deudores del otro en el sentido de que no podemos negarnos a dar, es el espacio donde prima la reciprocidad, es aquello que no nos permite dejar de dar cuando el otro necesita; algo que hemos observado a lo largo de nuestras investigaciones y que coincide con lo planteado por Gastón Gordillo en su trabajo con los tobas<sup>15</sup> y por Alicia Barabas<sup>16</sup> en su trabajo con los pueblos indígenas de México, que han referido a la reciprocidad como algo que caracteriza a los pueblos indígenas.

Así la lógica de la reciprocidad se opone a la lógica de la acumulación que es la lógica capitalista que destruye lo humano, que precisamente se ha gestado en la colaboración y no en la competencia. Una lógica que no nos permite ser el otro y, por lo tanto, pensar en el otro y de actuar en consecuencia, una lógica que los integrantes de los pueblos indígenas no necesitan explicar, porque forma parte de un modo de relacionarse que no se cuestiona, que se trasmite de generación en generación y que pervive en constante tensión con la lógica de la competencia y la acumulación propia de la sociedad de mercado.

---

<sup>14</sup> Esposito, Roberto (2003) *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

<sup>15</sup> Gordillo, Gastón (1994) “La presión de los más pobres: Reciprocidad, Diferenciación Social y Conflicto entre los tobas del Oeste de Formosa”. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*. Buenos Aires.

<sup>16</sup> Barabas, Alicia (2006) *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México: Editorial Porrúa.



*Mural diseñado y construido colectivamente. Propuesta y acompañamiento de la Catedra de Murales de la Facultad de Bellas Artes UNLP*

Entonces me parece que hay un valor a destacar, que es lo que explica en el fondo todas estas cuestiones que nosotros estamos planteando respecto de cómo la gente conoce y sabe el minuto a minuto de lo que está pasando en otro lugar y se preocupa por ello. Creo que hay mucho que aprender de los pueblos indígenas, en aquello que pueden aportar a la transformación de esta sociedad injusta y desigual. El asunto es cómo podemos actuar para potenciar esa posibilidad y hacerlo conjuntamente como bien lo señala Juan. Hoy hablaba con una referente indígena de Rosario y me asombraba su tranquilidad sobre la violación y golpiza de adolescentes en el Chaco. Ella me decía “mirá, nosotros ya estamos acostumbrados a eso, tenemos que salir adelante, porque la única forma de vivir es salir adelante; hablar con nuestros jóvenes y decirles que se cuiden”. Me lo decía en un lenguaje muy sencillo, planteando que es necesario preservarse de esta violencia para seguir existiendo. Y agregé “porque acá estamos luchando”.

Uno de los referentes de La Plata ya fallecido, respondió cuando alguien le preguntó hasta dónde querían seguir después de construir las viviendas y él contestó “nuestra visión es muy lejana”. ¡Me quedó tan grabada esa frase! Creo que sí, que ellos tienen una visión lejana que es la que les permite no rendirse fácilmente.

Sin romantizar, claro, pues están atravesados por las tensiones de la sociedad desigual e injusta de la que formamos parte, pero es lo que los mantiene vivos, con energía, con fuerza, incluso hasta sintiendo cierto poder, pues viven a pesar de todo. Creo que vale la pena pensar, respecto sobre los aportes de ellos a una sociedad mejor, pues no piensan solamente en una reparación histórica de sus propias situaciones, sino en una humanidad más justa y menos desigual para todos.

Otro concepto que me parece que también hay que pensar es cómo comprendemos la interculturalidad, porque a veces se habla de interculturalidad como algo voluntario, como algo que puede lograrse respetando la cultura. Pero la gran pregunta es, ¿se puede lograr una



interculturalidad en los contextos de desigualdad de nuestras sociedades?<sup>17</sup> Las relaciones son interculturales porque estamos articulando culturas cuando nos vinculamos, pero esa interculturalidad que se quiere lograr a nivel de la sociedad, no va a ser posible si no disminuyen los grados de desigualdad. No podemos pensar que somos iguales al otro en la producción de conocimiento y cultura, si nos encontramos ante obscenos niveles de desigualdad.

Uno ve trabajos antropológicos muy buenos que tienen su sustento y su trabajo de campo, pero la desigualdad no aparece. Hay una frase que leí por ahí “interculturalizar el municipio” y me pregunto, ¿cómo se puede interculturalizar un municipio en contextos de enorme desigualdad? ¿Sería enseñarles a los agentes municipales que tienen que valorar la cultura? Lo que hay que hacer es ver cómo se superan las situaciones de desigualdad, para ver si la interculturalidad puede hacerse realidad, ¿no? No se puede interculturalizar un municipio en un contexto con total desigualdad y con miradas de inferioridad-superioridad que están atravesando muchas de las cabezas de los funcionarios y los agentes.

No es una crítica a ellos, somos racistas por pertenecer a una sociedad desigual y uno lo ha sido y debe cuidarse constantemente de no serlo. Nos ha pasado dentro del equipo de investigación, al asombrarnos de ciertas cosas que descubríamos en los referentes con los que estábamos trabajando, y después nos preguntábamos por qué nos asombramos, por qué partimos de la base de que ellos no sabían esas cosas. Hemos tenido que revisar términos de nuestro lenguaje, y a pesar de que siempre nos alineamos en una antropología crítica, constantemente hay que desandar un sentido común que circula y que es funcional al mantenimiento y la justificación de una sociedad desigual.

La cuestión de la desigualdad, la explotación y las clases sociales no puede estar jamás ajena en nuestras investigaciones. Ante la interpretación frecuente de que “están resignados” debemos recordar la represión que han sufrido históricamente y las veces que, a través de generaciones, han expuesto sus cuerpos y han sufrido la muerte, y la siguen sufriendo porque lo estamos observando. A veces alguien viene con una mirada militante y dice “pero..., ¿por qué no se mueven y se organizan; por qué no salen a pelear?” Y esa suposición impide que puedan comprender las formas organizativas e interpretarlas como una forma de lucha que se expresa en términos tales como “nosotros estamos acá, no nos van a sacar de esto que nosotros somos y queremos ser”.

**CyR:** *¿Y cómo se han visto afectados los procesos de reivindicación territorial en este contexto? ¿Ha habido cambios en la conflictividad, judicialización y militarización de los territorios?*

**JE:** Bueno, por ahí se plantea con mucho énfasis la cuestión de los procesos de reivindicación territoriales y culturales, asociados a las disputas indígenas en relación al territorio, la identidad y la cultura, pero en este contexto estamos viendo la prioridad que tienen las condiciones de hacinamiento, de infraestructura, de salud, que van más allá de lo intercultural, y se relacionan con la desigualdad de acceso a las prestaciones básicas independientemente de lo territorial e identitario.

---

<sup>17</sup> Ver consideraciones presentadas en el Coloquio “La escuela y la educación intercultural en el Abya Yala” organizado por el Colegio de Trabajadores Sociales de La Plata, en el que participó la Lic. Stella Maris García del LIAS; donde se plantearon con claridad las dificultades de una práctica intercultural en sociedades desiguales, injustas y racistas como las nuestras.



Y estamos viendo todas esas restricciones. Por lo menos en la Región Metropolitana de Buenos Aires lo que sucede es que, más allá del trabajo local que tiene que ver con la conformación de los propios barrios y de la historia política de la zona (caracterizada por fuertes lazos asistenciales y clientelares), lo que prima es la falta de bienes básicos de consumo y de medicamentos, que se suman a la imposibilidad de trabajo y el cese de espacios de comercialización. Estos datos nos invitan a repensar y destacar la condición de clase y la identidad étnica, en un contexto material de hacinamiento y condiciones de vida que restringen el acceso a la salud, trabajo y educación de los pueblos indígenas. O, en otras palabras, aquello que queremos destacar es que el abordaje antropológico no sólo debe priorizar los reclamos territoriales o identitarios, sino que ellos deben encuadrarse a partir del esfuerzo cotidiano que hace la población indígena en transformar sus condiciones materiales y habitacionales de vida.

**LT:** Recuerdo la anécdota que acercó Juan Carlos Radovich al equipo de investigación del Instituto de Ciencias Antropológicas de la UBA, que integrábamos allá por 1986, relacionada con el testimonio de referentes indígenas con los que estaban trabajando en la Patagonia. Uno de ellos dijo “bueno, de la cultura nos arreglamos nosotros, ustedes defiendan nuestros derechos, defiendan que no nos saquen la tierra y defiendan que la gran represa no inunde nuestros lugares sagrados, de lo sagrado y la cultura nos encargamos nosotros”. Creo que eso tiene que ser un eje central, aunque no quiere decir que uno no acompañe los aspectos culturales.



*Ceremonia de la Pachamama en jornada de reclamos territorial en El Barrio de Kanmar, localidad de Glew, Almirante Brown. Enero 2017*

Hay cuestiones de lo simbólico que a mí me han apasionado, como la misma Iglesia Evangélica Unida que se ha formado en Chaco. Es todo un tema esa iglesia y, para comprender lo que en ella sucedía, tuve que trabajar con mis prejuicios acerca de lo religioso, formada en la aplicación mecanicista de la frase de Marx “la religión es el opio de los pueblos”. Tuve que aprender a ver la serie de discusiones y reflexiones que se daban dentro de esa Iglesia Evangélica Unida que supera



lo que una iglesia permite que se discuta dentro de su espacio. Y tuve que estudiar documentación que describía cómo en los años de la década de 1940, cuando la policía y la gendarmería perseguían y arrinconaban a los pueblos de Chaco, ocurría que si se nucleaban alrededor de un pastor protestante y tenían la biblia los respetaban, o los respetaban más. Y no estoy defendiendo la evangelización protestante, por favor que no se confunda, pero fueron condiciones objetivas que explican que la Iglesia Evangélica Unida sea uno de los espacios de reproducción de lo Qom y de los pueblos de Chaco. Claro que sabemos el peligro de la aparición de las iglesias evangélicas de derecha y hay que ser muy cuidadoso con esto, pero también hay que ser cuidadoso con los espacios que han generado los pueblos indígenas y que les permiten expresarse. En una de las reuniones anuales de la Iglesia Evangélica Unida, uno de los pastores planteó: “bueno, hay que ver ahora que los pastores a veces no están siendo funcionales a la lucha que nosotros estamos llevando adelante, cómo nos vamos a mover con nuestros referentes, a quién vamos a elegir para que nos representen”.

Y hay un trabajo sobre artesanía qom (Ponzinibbio, 2016)<sup>18</sup> realizado por un licenciado en arte, aquí en la ciudad de La Plata, que arriesga la idea de que los artesanos Qom están teniendo un rol significativo porque están reproduciendo esa artesanía, que es la que sintetiza de alguna manera los valores del pueblo Qom.

**CyR:** *La conversación ha sido profundamente enriquecedora, estamos muy agradecidas por el tiempo que nos han dedicado y por los debates tan interesantes y estimulantes que tuvimos.*

**LT:** Nos gustaría compartirles como cierre, las represiones y rebeliones de los Qom que hemos registrado. Se trata de mostrar lo que decíamos sobre la historia, ya que el racismo que estamos viendo nosotros ahora, no surge de la nada. Es necesario hacer memoria sobre lo que se conoce como las “rebeliones indígenas en el Chaco”.

- 1873 *Levantamiento del cacique Ingles.*
- 1894 *Mecxoochi es derrotado por Victorica y se convierte en un líder espiritual.*
- 1910 *Cacique Matoli verdadera operación militar.*
- 1924 *En Napalpi se rebelan ante las medidas del gobernador Centeno de prohibir lugares de caza, de controlar la mano de obra de la Colonia que pretendía trabajar en los ingenios y quitar 15% de lo producido por los indígenas para solventar la Colonia.*
- 1933 *Matanza en El Zapallar, cuando los indígenas se concentraron en los alrededores de General San Martín pidiendo víveres ante una fuerte sequía.*
- 1935 *Tapenaik tenía sueños premonitorios sobre una vida de abundancia y felicidad, y por ello se concentraron y conformaron un centro de actividades de culto, danzas, sueños proféticos y trances extáticos. Pero un anciano avizoró la tragedia, la policía actuó apresando a algunos de los participantes y dispersando a otros que se refugiaron en el monte.*

---

<sup>18</sup> Ponzinibbio, Joaquín (2016) *Las “lechucitas” qom, aportes para la interpretación de la artesanía indígena*. Tesis presentada en la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Nacional de La Plata.



- *1947 Luciano Córdoba conocido luego como el “Dios Luciano” fundó un movimiento en Las Lomitas que se expandió con “las coronas” por él fundadas; lugares de culto esperanzados en un mundo mejor que se expresaba en la representación de diferentes espíritus. La gran concentración de indígenas procurando alimento preocupó a los blancos. Las predicciones hablaban de que se salvarían entre otros los de corazón limpio, los pobres y los humillados, los que no beben, y que por el contrario se condenaría a los ricos, a los dueños de los bancos y camionetas, a los dueños de los almacenes que proveían de alcohol. La policía actuó y dispersó la concentración. No hay datos del número de muertos y los líderes no cayeron presos. Sobre las coronas se fundarían luego, de la mano de pastores evangélicos, las iglesias que darían lugar a la Iglesia Evangélica Unida, espacio que más allá de los condicionamientos permite la reproducción de la vida del pueblo Qom, incluso en las ciudades a donde han migrado.*

Luego nos encontramos con otros registros que no pueden dejar de vincularse a la historia de expropiación, sometimiento y explotación. Para no olvidar algunos de los originarios y campesinos asesinados en los últimos años, siempre por el territorio, siempre a manos de fuerzas de seguridad o guardias blancas, muchas veces bajo la máscara de “accidentes”, siempre en defensa de los terratenientes y empresarios.

- *Javier Chocobar (12 de octubre 2009) diaguita de Los Chuschagasta Tucumán, asesinado por 2 ex policías terratenientes su comunidad.*
- *Roberto López (23 noviembre 2010) qom de Potae Napcna Navogoh, Formosa, asesinado durante represión de la policía y gendarmería de la ruta 86.*
- *Mario López (noviembre 2010) pilagá de Formosa, atropellado por un gendarme.*
- *Cristian Ferreyra (noviembre 2011) lule-vilela de Santiago del Estero, baleado en su casa mientras intentaba resistir un desalojo.*
- *Florentín Díaz (mayo 2013) qom de Chaco, miembro de la Organización Toba Qompi, asesinado por la policía en desalojo de ruta 95.*
- *Miguel Galván (octubre 2012) Santiago del Estero, asesinado por un sicario de la empresa agropecuaria LAPAZ SA.*
- *Celestina Jara y Lila Coyipé (Abuela y nieta - 2013) qom de La Primavera, Formosa, embestidas por el auto del gendarme Walter Cardozo. Ricardo Coyipé que sobrevivió declaró que fue a propósito, porque lejos de auxiliarlos, les gritó “indios de mierda”.*
- *Emilio Canaviri Alvarez, Rosemari Chura Puña y Bernardino Salgueiro (7 de diciembre 2010) asesinados en la represión de desalojo al Parque Indoamericano, CABA, llevada a cabo en conjunto por la Policía Metropolitana y la Federal.*
- *Sandra Ely Juárez (marzo 2010) Santiago del Estero, murió de un paro cardíaco tratando de frenar una topadora de la empresa Namuncurá SA que intentaba desmontar, en medio de una brutal represión parapolicial.*
- *Juan Daniel Asijak (enero 2013) qom de La Primavera, sobrino de Félix Díaz, murió en un dudoso accidente de tránsito, la autopsia reveló golpes en su cabeza.*



- *Ariel Farfán, Juan José Velazquez y Félix Reyes (junio 2011) integrantes de la Corriente Clasista y Combativa, asesinados cuando reclamaban por tierras en un predio del Ingenio Ledesma.*
- *Mártires López (junio 2011), dirigente qom de la unión campesina del Chaco, murió en dudoso accidente mientras viajaba en su moto. Se produjo una semana después de un acuerdo con el gobierno para garantizar tierras y maquinarias.*
- *Maximiliano Pelayo (junio 2013) qom de Chaco, asesinado por la espalda por la policía provincial.*
- *Norma Artaza (12 de diciembre de 2014) y Esteban Medina (3 de enero de 2015), qom de Potae Napcna Navogoh, murieron en circunstancias dudosas a la vera de la ruta 86 en la zona del conflicto territorial con familias criollas.*
- *Aldo Javier Camachi (2014) qom de Potae Napocna Navogoh, Formosa, murió atropellado, la comunidad denuncia que no se trató de un accidente.*
- *Miguel Fernández y Néstor Patricio (2012) qom de Chaco, aparecieron ahogados tras escapar de la policía.*
- *Elías Jara (agosto 2014), qom de Potae Napcna Navogoh, Formosa, murió a causa de las heridas provocadas en la represión de la Ruta 86 que nunca fueron atendidas.*
- *Santiago Maldonado (agosto 2017) desaparecido y muerto tras la represión de la gendarmería cuando se solidarizaba con Pu Lof en resistencia Cushamen.*
- *Rafael Nahuel (noviembre 2017), mapuche de Río Negro, asesinado por la prefectura después del desalojo en la Lof Lafken Winkul Mapu.*