

MOVILIZACIONES INDÍGENAS, MAPAS E HISTORIAS POR LA PROPIEDAD DE LA TIERRA EN EL CHACO ARGENTINO

LA LUCHA DE LAS FAMILIAS TOBAS POR
POXDYAXAIC ALHUA

CARLOS SALAMANCA



Comunidad toba qom San Carlos, "Un Pueblo Toba". Proyecto RAICES. Foto: Orlando Segundo y Rubén Álvarez, 2006.

MOVILIZACIONES INDÍGENAS, MAPAS E HISTORIAS POR LA PROPIEDAD DE LA TIERRA
EN EL CHACO ARGENTINO

LA LUCHA DE LAS FAMILIAS TOBAS POR *POXOÝAXAIC ALHUA*

CARLOS SALAMANCA

2011

MOVILIZACIONES INDÍGENAS, MAPAS E HISTORIAS
POR LA PROPIEDAD DE LA TIERRA EN EL CHACO ARGENTINO

La lucha de las familias tobas por Poxoyaxaic alhua

Autor: Carlos Salamanca

Copyright: el autor, FLACSO y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA - 2011

Producción editorial: Alejandro Parellada

Diseño de tapa: Carlos Salamanca

Diseño Interior: Carlos Salamanca y Alejandra Ayosa

Esta publicación ha sido financiada por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, IWGIA y FLACSO. 1-2011.
Programa de Antropología Social y Política (FLACSO)

Catalogación Hurrdocs

Título: Movilizaciones indígenas, mapas e historias por la propiedad de la tierra en el Chaco Argentino

Autor: Carlos Salamanca

ISBN 978-87-91563-99-7

Idioma: Castellano

Index: 1. Pueblos Indígenas - 2. Argentina - 3. Chaco - 4. Toba, Qom

Area geográfica: América Latina, Argentina

Fecha de Publicación: 2011

Impresión: Ennio Ayosa Impresores



FLACSO
ARGENTINA

PROGRAMA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y POLÍTICA (FACULTAD
LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES FLACSO, ARGENTINA)

Ayacucho 555, CP 1026-Capital Federal, Argentina

Tel: 5238-9300 - Fax: 4375-1373

E-mail: informes@falco.org.ar



GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO SOBRE ASUNTOS INDIGENAS

Classensgade 11 E, DK 2100 - Copenhagen, Dinamarca

Tel: (45) 35 21 05 00 - Fax: (45) 35 27 05 07

E-mail: iwgia@iwgia.org - Web: www.iwgia.org

AGENCIA
NACIONAL DE PROMOCION
CIENTIFICA Y TECNOLÓGICA



AGENCIA NACIONAL DE PROMOCIÓN CIENTÍFICA Y
TECNOLÓGICA

FONCYT - Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica

Dirección: Avenida Córdoba 831 Piso 6 (C1054AAH) - Ciudad de Buenos Aires

Teléfono: (011) 4891-8750/55 Fax: int. 627

E-mail: foncyt@mincyt.gov.ar

Índice

Agradecimientos	09
Nota sobre la terminología	09
Introducción	11
Breve presentación histórica	14
I. Violencia, discriminación y amenazas de desalojo en <i>Poxoýaxaic alhua</i>	23
1. Hostigamientos y detenciones arbitrarias	23
2. Una amenaza permanente y tratos discriminatorios y degradantes	26
3. Los obstáculos a la justicia y la connivencia de las autoridades	28
4. Recuerdos de una violencia sistemática	30
II. Historias de un territorio tradicional	33
1. “Todo teníamos nombrado acá”	36
2. “Cada uno va buscando su lugarcito”	40
3. Tránsitos, migraciones y poblamientos	45
4. <i>Poxoýaxaic alhua</i> , nodo activo del territorio tradicional	47
III. El marco legal	49
1. Legislación internacional	49
2. Legislación nacional	51
3. Legislación provincial	55
IV. Violaciones a los derechos territoriales	57
1. Ni “aptas ni suficientes”	57
2. Una concepción restringida de los derechos territoriales	57
3. Inseguridad jurídica de la tenencia de las tierras y territorios	58
4. Obstaculizar los derechos territoriales: ¿una política de Estado?	58
5. La lucha por los derechos	59
V. Mapas y movilizaciones colectivas por la tierra	63
1. Mapas y relaciones de poder	65
2. Cartografías indígenas: instrumento de reivindicación en contextos legales?	68
3. El lenguaje, la representación y la operación de inteligibilidad	69
4. Juicios y procesos locales: las dimensiones políticas de los mapas	70
Anexo	73
Bibliografía	77

Índice de fotografías

Fotos 1 y 2. Bailón Suárez y Juan Ignacio Mansilla	17
Fotos 3 y 4. <i>lalatec</i> – la isla	19
Fotos 5 y 6. Inundaciones en <i>Poxoýaxaic alhua</i> en el 2007	20
Foto 7 y 8. Rastros de la violencia en <i>Poxoýaxaic alhua</i>	25
Foto 9. Un territorio segmentado	26
Foto 10. La apropiación de las tierras indígenas	27
Foto 11. Movilizaciones colectivas por la educación intercultural	34
Foto 12. Movilizaciones colectivas por los derechos territoriales	35
Foto 13. Taller de topónimos	40
Foto 14. Movilización indígena en Riacho de Oro	45
Foto 15. Eleuteria Mansilla y su familia en su casa en <i>Poxoýaxaic alhua</i>	46
Foto 16. Junina Suárez y sus dos hijos en su casa en <i>Poxoýaxaic alhua</i>	47
Foto 17. Redes de parientes	61
Foto 18. Mapeo participativo en Riacho de Oro	63
Foto 19. Reunión por los derechos territoriales de la Comunidad qom de S. Domingo	67
Foto 20. Taller sobre mapeo participativo en Riacho de Oro	70

Índice de Mapas

Mapa 1. Ubicación de las comunidades de S. Carlos, S. Domingo y Riacho de Oro	12
Mapa 2. Ubicación de los topónimos	36
Mapa 3. Tierras enajenadas a la comunidad de Riacho de Oro	44
Mapa 4. Localización de los Pueblos Indígenas en la Argentina	52
Mapa 5. Localización de las comunidades indígenas en la Provincia de Formosa	54

Agradecimientos

El agradecimiento que tengo hacia los hombres y mujeres de San Carlos, Riacho de Oro y Santo Domingo excede su colaboración en la elaboración de este trabajo y la posibilidad de nombrar a todos aquellos que han compartido sus experiencias, conocimientos y sensibilidades con gran generosidad.

Agradezco a los hombres y mujeres tobas que colaboraron con esta investigación y me acogieron con hospitalidad en mis visitas a sus comunidades desde el 2007 al 2010. Rafael Mansilla, Enrique Mansilla, Bernardo Diarte, Orlando Segundo y Jerónima Álvarez en San Carlos, Valentín Suárez y su esposa Norma Charole y Ernesto Roldán en Riacho de Oro, y Martín y Marcelino Barrios de Santo Domingo prestaron una enorme ayuda en varias etapas de ésta investigación. En la elaboración de este trabajo conté con la valiosa colaboración de Florencia Tola quien realizó y tradujo algunas de las entrevistas que aquí se presentan y colaboró con el relevamiento de los topónimos; así mismo, Gala Coconier colaboró con la transcripción de algunas entrevistas. A ellas también mi agradecimiento. En las últimas etapas de este trabajo Félix Suárez participó activamente en la elaboración del mapa que aquí se presenta. A Félix, gran cartógrafo empírico, mi admiración y mi profundo agradecimiento.

En la preparación final del documento y del CD que lo acompaña, conté con la valiosa colaboración de Alejandra Ayosa y Sandrina Gobbi. Alejandro Parellada, desde IWGIA y Alejandro Isla en FLACSO, acogieron la propuesta de esta publicación y le dieron un gran impulso. Al momento de revisar las últimas versiones, el líder toba qom Félix Díaz y varias personas de su comunidad llevaban más de 3 meses en Buenos Aires exigiendo justicia por la violenta represión que sufrieron el 23 de noviembre del 2010. En este informe no se hace referencia a la comunidad La Primavera por no ser este un lugar en el que haya llevado a cabo mis investigaciones. No obstante, las violaciones de los derechos territoriales que Félix y otros líderes indígenas de Formosa denuncian muestran un patrón compartido con las violaciones expuestas aquí. Sea esta también la oportunidad de agradecer a Félix por el valor, la coherencia y la constancia con la que viene luchando por el respeto de los derechos de los pueblos indígenas.

Nota sobre la terminología

Para referirnos a las comunidades de San Carlos, Riacho de Oro y Santo Domingo, utilizaremos indistintamente tanto éstas denominaciones en castellano como las denominaciones *Mala' lapel*, *Daañal'ec lacheugue* y *Poxoŷaxaic alhua* (respectivamente) derivadas de topónimos utilizados para nombrar dichos lugares. El término "comunidad" será utilizado para referirnos tanto a los asentamientos indígenas legalmente reconocidos en la Provincia de Formosa como a los grupos sociales que habitan en ellos. Aunque por razones de redacción recurramos a la expresión comunidad, dejamos sentado que la comunidad es una construcción que, como se verá, resulta problemática en razón de relaciones de parentesco, políticas y otras que hacen de esta supuesta unidad una entidad porosa, contextual y dinámica. Por último, para referirnos a los indígenas utilizaremos indistintamente las palabras toba y "qom" que es como nuestros interlocutores se autodenominan por oposición a *docshi* (blanco).

Introducción

“Acá vivimos en este lugar en *Poxoŷaxaic alhua*; hemos pasado luchas muy duras pero a través del respaldo de los hermanos de San Carlos y Riacho de Oro pudimos lograr bienestar en este lugar, y estamos trabajando y haciendo esfuerzo para que podamos recuperar nuestras tierras, tierras de nuestros antepasados”.

Martín Barrios

“Y ahora estamos todavía luchando contra la policía y la gente que se quiere adueñar de esta parte, porque este es nuestro lugar, esto tiene que arreglar el gobierno, porque nosotros estamos, como siempre quedamos afuera, nos dejaron afuera, entonces eso es lo que siempre [pasa, que] nos quedamos aislados”.

Marcelino Barrios

El sábado 28 de agosto de 2010, Félix Suárez, Martín Barrios y su hermano Marcelino Barrios salieron temprano de Santo Domingo a la comunidad Ensanche Norte, ubicada en las cercanías de Ibarreta para acudir a una reunión del Consejo de Comunidades Originarias. Marcelo y su esposa Edelmira de Riacho de Oro, fueron a visitar a sus familiares en Santo Domingo la mañana del domingo 29 de agosto. Al llegar, encontraron la casa de Félix quemada y destruida. Los horcones habían sido sacados y sus pozos tapados; también encontraron quemado su ropa, herramientas, sillas, un colchón, una carpa de plástico y el resto de sus pertenencias. Horas más tarde, Elida y sus hijos encontraron en el lugar a la señora Lina Ocampo, esposa de Carlos Luna, un empleado de la Señora Lidia Maza, una mujer no-indígena que dice ser dueña de un campo vecino de Santo Domingo y que, en el año 2006, presentó una acción de amparo por usurpación contra Marcelino Barrios, Martín Barrios y Félix Suárez. Al atardecer, cuando Marcelo Diarte, su esposa Edelmira Mansilla y sus hijos regresaban a Riacho de Oro, la señora Ocampo, armada con palo y machete, salió a su encuentro en el camino y les dijo que no “plantaran más casas en ese lugar”. Cuando los habitantes de Santo Domingo le preguntaron quién había quemado la casa, respondió: “mi marido fue quien quemó. Porque no quiere que nadie se instale en ese lugar. Nosotros somos dueños. Esta tierra es nuestra”.

Después de la reunión en El Ensanche, Félix Suárez viajó a Buenos Aires a colaborar con el avance del proyecto de esta investigación, mientras que los hermanos Barrios regresaron a Santo Domingo.

A las 12 de la noche del martes 31 de agosto, Paula Lorenzo estaba dormida en compañía de su hijo Crisanto en su casa en la comunidad de Santo Domingo cuando Walter Martínez (esposo de Lidia Maza) acompañado por sus trabajadores, Carlos Luna y Cirilo Leal, los despertaron, les dijeron que se fueran y se dispusieron a desarmar su casa. Los atacantes, que venían armados

con armas de fuego, quemaron la ropa, los colchones y algunos horcones y se llevaron las tejas de chapa en una camioneta de propiedad de Walter Martínez. Asustados, Paula y Crisanto acudieron a la casa de Martín y Marcelino Barrios y decidieron permanecer allí por temor a las agresiones de los atacantes. A la mañana del miércoles 1 de septiembre, Martín y Marcelino encontraron a Carlos Luna, Cirilo Leal y otros trabajadores no-indígenas de Lidia Maza que había llegado recientemente a la zona. Armados, estos les dijeron que puesto que ya no tenían ni herramientas ni animales tenían que irse y, argumentando que eran ellos los legítimos dueños, los acusaban de intrusos.

* * *

Nos referimos aquí a algunas de las experiencias del largo camino que los indígenas toba¹ de las comunidades de Santo Domingo (*Poxoýaxaic alhua*), San Carlos (*Mala'lapel*) y Riacho de Oro (*Daañal'ec lacheugue*) han atravesado en la defensa de sus derechos territoriales. Nos proponemos demostrar que, en razón de una experiencia histórica compartida, de los vínculos de parentesco y de las condiciones actuales de existencia, los habitantes de Santo Domingo, Riacho de Oro y San Carlos constituyen un 'sistema de comunidades'.

Centrando nuestro análisis en Santo Domingo (*Poxoýaxaic alhua*) nos proponemos describir algunos aspectos de la relación que los qom mantienen con las tierras y territorios que habitan y analizar algunas de las violaciones a sus derechos territoriales que enfrentan diariamente.

Por último, nos proponemos demostrar que en el relevamiento cartográfico de las comunidades indígenas, deben proponerse diversos registros y en múltiples niveles, para dar cuenta de la complejidad que resulta de la combinación de todos estos elementos y que la historia es un eje fundamental para el análisis y la representación de las relaciones territoriales indígenas.

¹ Los toba del centro-este del Chaco argentino, habitan en las actuales provincias de Formosa y Chaco. Éstos deben distinguirse de los toba-pilagá o toba del oeste.



MAPA 1
UBICACIÓN DE LAS COMUNIDADES DE SANTO DOMINGO, RIACHO DE ORO Y SAN CARLOS EN LA PROVINCIA DE FORMOSA

Mapa: C. Salamanca, 2010.

Algunos de los avances que se presentan aquí son el resultado de mi trabajo de reflexión en varias zonas del Chaco argentino desde el año 2001. El proyecto “Mapas histórico-geográficos” financiado por la Agencia Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, fue fundamental para sistematizar una parte importante de dichos avances y para elaborar el mapa que aquí se presenta. Tal proyecto se proponía analizar el devenir histórico de conjuntos articulados de comunidades tobas de la región del centro-este del Chaco utilizando una metodología participativa de elaboración de mapas histórico-geográficos. Tal análisis se plantea y desarrolla a partir de dos ejes: por una parte, investigar sobre el proceso de surgimiento y consolidación de “sistemas de comunidades”; por otra, explorar sistemas cartográficos que combinen espacios y acontecimientos dando cuenta de un devenir histórico territorializado. Nos proponemos postular y demostrar que el sistema de comunidades es una unidad apropiada para dar cuenta de las relaciones históricas, políticas y de sentido que los qom construyen con las tierras y territorios que habitan.

En la primera parte describimos el proceso de sedentarización de las comunidades indígenas en la zona centro-este de la Provincia de Formosa. Posteriormente nos referimos a las amenazas y las acciones de violencia y discriminación en contra de las familias de *Poxoýaxaic alhua* llevadas a cabo por quienes intentan desalojarlos y apropiarse de sus tierras. En tercer lugar hacemos una síntesis del marco legal y describimos los principales ejes de violación de los derechos territoriales de los indígenas en el contexto provincial. Por último, describimos la experiencia de elaboración del mapa histórico-geográfico del sistema de comunidades de San Carlos, Santo Domingo y Riacho de Oro y proponemos una discusión acerca de los mapas como herramienta en el contexto de las actuales movilizaciones indígenas por la tierra y los recursos naturales.

Breve presentación histórica

El Gran Chaco constituye una vasta llanura de acumulación aluvional que se extiende sobre los actuales territorios de Argentina, Bolivia y Paraguay a lo largo de 600.000 Km². Hacia el oeste, está delimitado por las sierras sub-andinas, hacia el este por los ríos Paraguay y Paraná, hacia el norte por la meseta del Mato Grosso y hacia el sur por la cuenca del río Salado.

Desde mediados del siglo XVII hasta finales del Siglo XIX, motivaciones económicas, políticas y religiosas se desplegaron a veces aisladas, a veces articuladas, proponiéndose el control del territorio chaqueño y de las poblaciones indígenas que allí habitaban². Los sucesivos fracasos de los intentos de colonización finalizarían en el contexto de definición de las fronteras por parte de los Estados nacionales de la región. Las campañas militares argentinas iniciadas en 1884 y cuya violencia ha sido ampliamente documentada, concluyeron en 1911 con la declaración de las tierras al sur del río Pilcomayo como pertenecientes al Estado argentino y de los indígenas que allí habitaban como sus subordinados. Durante las dos primeras décadas del siglo XX, la explotación maderera para la producción de tanino se constituyó como la principal actividad económica. Su declive en los años 20' fue paralelo al impulso gubernamental a la producción algodonera y a la consolidación de la producción azucarera iniciada décadas antes en los ingenios azucareros localizados al oeste de la región chaqueña, algunos de ellos en las provincias de Salta y Tucumán. Durante las tres primeras décadas del siglo XX, los indígenas fueron sometidos al proyecto nacionalista y centrado en una única versión de progreso en el que tan sólo podían participar -y forzosamente- aportando su mano de obra.

En el contexto regional, las políticas de colonización favorecían la economía extractiva y el monopolio de la tierra y renunciaban a la búsqueda de políticas sociales de equidad, participación democrática y justicia social. Una masa de trabajadores inconformes y una elite política injusta y desatenta provocaron, entre 1930 y 1960, conflictos sociales e intensas movilizaciones centradas en el cuestionamiento de las dificultades con que los grupos más empobrecidos accedían a la propiedad de la tierra.

Ubicados en el extremo más bajo de la cadena productiva y de la jerarquía política, los indígenas chaqueños sufrieron las consecuencias más agudas de este sistema económico extractivo y desigual, protagonizando revueltas y movimientos como el de los indígenas mocoví en San Javier (1904), el de los toba en El Zapallar (1937), Pampa del Indio (1933), el Aguará -que daría lugar a la masacre de Napalpí (1924)- y el movimiento del pilagá Luciano que daría lugar a la masacre de Rincón Bomba (1947).

Durante los años 30', los toba se articulan a la economía regional de manera dispersa y estacional a través del trabajo en establecimientos productivos y en ingenios azucareros. La inscripción de los toba en estas nuevas formas de nomadismo ligadas a los ritmos de la economía regional fue de la mano de la continuidad de la movilidad de grupos de familias. A la par de las nuevas dinámicas de nomadismo desplegadas por la economía capitalista, al menos hasta la tercera década del siglo XX las autoridades gubernamentales, los propietarios de los establecimientos productivos y los sacerdotes encargados

² En el Gran Chaco son habladas 18 lenguas por una población indígena de 260.000 individuos pertenecientes a 6 familias lingüísticas. La mayoría de los grupos indígenas del Gran Chaco practicaban, desde la época pre-colombina, una economía nómada o semi-nómada basada en la caza, la pesca y la recolección. La banda, constituida por un grupo local de familias extensas, es considerada como la unidad básica de la organización social de los grupos del Chaco. La tribu representaba, por su parte, un grupo regional de bandas y era la extensión mayor de los límites de los lazos parentales (Braunstein 1983).

de las misiones, intentaban llevar a cabo un sistema relativamente articulado de vigilancia sobre los indígenas a través de “salvoconductos” de movilidad cuya entrega estaba condicionada a su buen comportamiento (Wright 2003). Restringir los desplazamientos de los indígenas, obligarlos a asentarse y limitar su acceso al “monte” fue el correlato de una tarea civilizatoria emprendida con entusiasmo.

En ese contexto, algunas familias indígenas lideradas por jefes de familias extensas se sitúan en la periferia de los establecimientos productivos, en áreas ahora consideradas como tierras fiscales y en la periferia de las nacientes poblaciones. Este acceso a la tierra “desde los bordes” se llevó a cabo de manera informal en la mayoría de los casos, a excepción de algunas ocasiones en las que las autoridades gubernamentales extendían títulos precarios de posesión.

Durante la segunda mitad de siglo XX, el impulso gubernamental al “indio productivo” se materializó en la creación de las reducciones gubernamentales (Bartolomé de las Casas, Napalpí) y de las misiones religiosas de vocación agrícola (Misión Laishí, Misión Tacaaglé y Misión Nueva Pompeya). En sus zonas de influencia las reducciones y las misiones fueron de gran importancia al constituirse como espacios de refugio frente a la explotación y las violencias utilizadas para sustraerles la tierra.

Otros de los mecanismos con que contaron los toba para acceder a la propiedad de la tierra en regiones lejanas a la influencia de las reducciones y las misiones franciscanas fueron las relaciones con los criollos que “eran buenos, andaban bien con los toba y daban trabajo”. Para lograr mayores rendimientos de su fuerza laboral, los colonos invitaban a sus empleados tobas a asentarse en la proximidad de sus haciendas. Al permanecer en un plano informal de patrón a empleado y al restringirse, en general, a pequeños grupos de familias extensas, estas entregas nunca garantizaron una propiedad efectiva a largo plazo. Así, lejos de constituir territorios, dichos lugares fueron -más bien- un archipiélago de chacras relativamente reducidas, garantizadas por títulos precarios de posesión y expuestas a la expansión de la frontera agrícola y a la consolidación del modelo económico capitalista.

Los toba se sometieron a relaciones jerárquicas con los blancos, misioneros o colonos, con los que se estableció una relación que combinaba la protección, la autoridad y el dominio. Frente a los blancos que dominan pero protegen, la conquista de la tierra fue dispersa y negociada, reabriendo la puerta al liderazgo de los jefes de las familias extensas. Los relatos de origen de las comunidades están marcados por el protagonismo de líderes de familias extensas que, en su paso por los ingenios, habían adquirido la denominación de “caciquillos”. Estos líderes hicieron de su capacidad para entablar buenas relaciones con los blancos, un importante componente de su liderazgo.

El contexto en el que se llevó a cabo la obtención de la tierra y de la ciudadanía privilegió la negociación y no la confrontación como principal mecanismo de obtención de beneficios. La obtención de un pedazo de tierra y de una buena reputación (de no salvaje, no violento, no borracho y trabajador), dependían de las buenas relaciones con los patrones y sobretodo de la capacidad de los líderes tobas en ejercer sobre ellos un ‘amansamiento’ a través de la disposición al trabajo.

A pesar de las relaciones “positivas” con los blancos, la obtención siempre precaria de la propiedad de la tierra enfrentó a los toba con un Estado que, por acción u omisión, favorecía el monopolio y la explotación, la anarquía jurídica, la injusticia del aparato judicial y los procedimientos burocráticos cuyo epicentro fueron siempre las “grandes” ciudades. Al carecer de recursos económicos para delimitarlas, los toba enfrentaron la dificultad de defender las tierras como propias e incluso, en los casos en los que lograban encontrar recursos jurídicos

³ Desde 1940 surgieron en el Chaco argentino numerosas iglesias indígenas en torno a carismáticos líderes, pastores indígenas. El Evangelismo toba incorporó, desde su inicio, elementos del cristianismo pentecostal. los toba tuvieron un rol muy activo en la apropiación de las enseñanzas de los misioneros y de los mensajes bíblicos, dando lugar a un nuevo marco religioso y ritual denominado por ellos 'el Evangelio'.

y materiales para delimitarlas, eran víctimas de los blancos vecinos quienes recurrían a toda clase de estrategias para sustraerles la tierra.

La expansión del Estado de bienestar impulsada de la mano del peronismo (1946-1955) permitió a un número importante de indígenas del centro-este chaqueño acceder a la ciudadanía. Tal acceso implicó, sin embargo, la expulsión de los indígenas, ya no -o no sólo- de sus territorios sino de la posibilidad de reconocerse y ser reconocidos en y desde sus adscripciones étnicas sin que por esto vieran profundizar sus niveles de participación en las decisiones políticas a las que estaban sujetas sus condiciones de vida. Frente a los nuevos retos que imponía una interacción cada vez más intensa con la sociedad nacional, las formas de organización tradicional se actualizaron y, aunque transformadas, continuaron siendo vigentes. Es así como en el Chaco, la acción al interior de las redes de los partidos políticos tradicionales por parte de los líderes indígenas locales se articuló, con más continuidades que rupturas, a las relaciones de parentesco y formas de organización tradicional así como a las relaciones de poder al interior de las iglesias evangélicas a las que los toba adscribieron mayoritariamente a partir de los años 40'.

La relación de los toba con la tierra, la ciudadanía y el Evangelio³ se produjo de manera articulada. Ciudadanía, tierra y religiosidad quedaron ligadas a partir de la renovación de los indígenas como colectivo (como hijos de Dios), la adopción de preceptos religiosos de 'amansamiento' y el impulso a la sedentarización. Articulados, el Evangelio, la tierra y la ciudadanía tendieron a ejercer una ruptura con el pasado. La transformación de los toba "cazadores" en "agricultores" se inscribió en la idea de las tolderías como espacio de marginación, del nomadismo como fuente de pobreza y en la promesa de bienestar que ofrecía el Evangelio de la mano de la chacra.

Durante la década del 50', los Institutos indigenistas locales hicieron su aparición bajo la influencia de las voces indigenistas que ya habían hecho su aparición en otros países de América Latina. Sin trascender el modelo hasta entonces vigente, estos institutos optaron por un paternalismo que reproducía el proyecto de incorporación del 'indio' al progreso y la eliminación de sus particularidades étnicas, signo de ensimismamiento cultural, atraso e ignorancia. Tanto el paternalismo productivo como la eliminación de la etnicidad como requisito para acceder a una condición ciudadana permanecieron vigentes hasta la sanción de las leyes indigenistas durante las dos últimas décadas del siglo XX, producida también bajo la influencia de procesos latinoamericanos, con la participación de ONG de tendencia católica y gracias a importantes movilizaciones indígenas.

La historia del proceso de territorialización de las comunidades indígenas de la región del Chaco argentino es una historia de violencia, despojo y del acomodamiento de los indígenas, desde una posición subalterna, a la nueva geografía regional marcada por la conquista militar y los subsecuentes procesos de conquista y colonización económica que se extendieron en dicho territorio de manera heterogénea a través de diferentes frentes desde finales del siglo XIX.

La situación actual de los indígenas que habitan esas comunidades se caracteriza por la pobreza estructural fruto de la exclusión, la discriminación, el racismo y la violación sistemática de sus derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. Los planes de futuro de dichos indígenas se sustentan en la lucha por la visibilidad y por el reconocimiento de sus derechos. En todas estas instancias, la propiedad efectiva y el uso y control de sus tierras, territorios y recursos naturales ocupa un lugar central.

Hacia 1936, una parte importante de los antepasados de los habitantes de las actuales comunidades de Santo Domingo, San Carlos y Riacho de Oro, ubicadas en el Departamento Patiño en el centro de la Provincia de Formosa, se asientan definitivamente en la zona de *Poxoýaxaic alhua* (actual Santo Domingo) muy cerca de del margen izquierdo del río Bermejo . Entre ellos estaban la familia del líder de la “tropilla” y quien posteriormente sería reconocido como “cacique” de San Carlos, Juan Ignacio Mansilla (*Quinaxauaic*) y las familias de sus sobrinos Lorenzo Barrios y Juan Solano. Vivían allí, además, la familia de Paulino Álvarez, Atilia Mansilla (*Yisoí*), Elisa Mansilla y Gorostiaga (*Taxochi*), hermano de Juan Ignacio Mansilla. En 1936, Juan Ignacio Mansilla y su familia partieron y se instalaron en la zona de la actual comunidad de San Carlos, mientras que las otras permanecieron en *Poxoýaxaic alhua*. Dichas familias siguieron viviendo allí bajo el liderazgo de Gorostiaga, Lorenzo Barrios (quien falleció en 1980) y Bailón Suárez. Aunque viviendo en lugares separados, los qom recorrían, visitaban y en ocasiones cambiaban de residencia entre las tres comunidades.



FOTOS 1 Y 2
BAILÓN SUÁREZ Y JUAN IGNACIO MANSILLA

Dos de los líderes de las familias extensas que habitan y ocupan el territorio de las actuales comunidades de *Poxoýaxaic alhua* (Santo Domingo), *Mala' lapel* (San Carlos) y *Daañal'ec lacheugue* (Riacho de Oro).

Foto: Cortesía de Valentín Suárez y Enrique Mansilla, S.F. (sin fecha).

Después de la muerte de Lorenzo Barrios, la viuda Carmen Vázquez recorría permanentemente a pie los 3 kilómetros que separan las comunidades de *Poxoýaxaic alhua* y Riacho de Oro, pues tanto en una como en otra vivían familiares suyos. Sin embargo, como sus hijos eran pequeños, Carmen no podía permanecer en Santo Domingo pues a las dificultades propias de mantener la casa y trabajar la tierra se sumaba la hostilidad de los vecinos criollos. En efecto, en varias de las ocasiones en que regresaba a *Poxoýaxaic alhua* encontró su casa destruida y/o quemada. Las idas y venidas entre Riacho de Oro y *Poxoýaxaic alhua* se mantuvieron hasta el agravamiento de sus problemas de salud que la forzarían a permanecer en Riacho de Oro y que causarían su muerte en 1982.

Lorenzo Barrios y Carmen Vázquez tuvieron 8 hijos, 4 mujeres y 4 varones. Al momento de la muerte de Carmen, las mujeres ya vivían en Riacho; de los varones, el mayor era Marcelino con 13 años; como eran pequeños, los varones se quedaron a vivir en Riacho con sus hermanas mayores. Durante los años siguientes, los hermanos Barrios, sus hermanas y sus parejas y otros parientes, siguieron acudiendo a *Poxoýaxaic alhua* a veces para cazar y pescar, a veces para limpiar una pequeña chacra, también para limpiar el cementerio.

Las tierras denominadas por los qom como Santo Domingo o *Poxoýaxaic alhua* hacen parte de un territorio habitado, utilizado y construido socialmente por los qom desde, al menos, finales del siglo XIX hasta la actualidad. Diversos elementos muestran que los qom pasaban parte del año en la zona antes de la llegada de pobladores criollos y de las transformaciones espaciales acaecidas por la consolidación de una nueva geografía productiva, un nuevo ordenamiento territorial, la progresiva colonización y privatización de los campos cercanos y la realización de obras de infraestructura.

El asentamiento definitivo de los qom en la zona que nos ocupa está articulado a las expediciones militares realizadas en la actual Provincia del Chaco que “empujaron” a varios grupos de familias tobas a buscar refugio al norte del río Bermejo por fuera de las áreas de conquista y represión que el ejército argentino emprendió en 1884 con la Expedición del General Victorica y que continuarían, en diferentes frentes, hasta 1911.

Estamos entonces frente a dos contextos de apropiación territorial de la zona de Santo Domingo por parte de los qom. El primero, el periodo previo a la colonización en el que varias “tropillas” tobas nomadizaban periódicamente en la zona a ambos márgenes del río Bermejo, constituyendo un territorio de vida y reproducción con altos grados de autonomía. El segundo, la década del 30’ en el que los indígenas, aunque enfrentados a una situación de asimetría y sometimiento, lograron asentarse y permanecer en el lugar durante varias décadas. Una perspectiva centrada en los derechos reconocidos a los Pueblos Indígenas permite zanjar las lecturas superficiales desde las que, reconociendo como un momento relativamente reciente la década del 30’, podría cuestionarse la legitimidad de la propiedad de las tierras de Santo Domingo por parte de los qom. Los qom no han logrado acceder a la propiedad de las tierras de Santo Domingo ni reivindicando su ocupación o utilización tradicional ni argumentando las formas convencionales “no-indígenas” de posesión y ejercicio de dominio que efectuaron sobre dichas tierras desde la década del 30’ y que, en el caso de los pobladores no-indígenas, si generan derechos de propiedad.

Inscribir estos dos momentos de apropiación territorial en un devenir histórico más amplio permite no restringir el horizonte de los derechos indígenas a las nociones de tradición y pre-existencia y demostrar, al mismo tiempo, que los derechos de posesión sobre las tierras que habitan y utilizan son violados en cualquiera de los dos escenarios posibles: tanto en las formas “tradicionales” de territorialización como en aquellas “convencionales” de uso y apropiación del espacio.



FOTOS 3 Y 4
LALATEC – LA ISLA QUE FORMA PARTE DEL TERRITORIO DE POXOÿAXAIC ALHUA.

Foto: Carlos Salamanca, 2010.

Los procesos de colonización de la zona en que se localizan las actuales comunidades de San Carlos, Riacho de Oro y Santo Domingo han tenido graves consecuencias para los indígenas: un progresivo proceso de sedentarización, un uso cada vez más reducido de las tierras localizadas por fuera de los perímetros de sus comunidades y el desgaste de los recursos naturales. No obstante, dichas tierras siguieron siendo utilizadas como parte de un territorio de vivienda y supervivencia a través de actividades de caza, pesca y recolección. Varios son los testimonios de habitantes de Riacho de Oro, San Carlos y de la misma *Poxoÿaxaic alhua* que indican que estas tierras eran periódica y regularmente habitadas y utilizadas por habitantes de las tres comunidades; los qom iban desde *Mala' a Poxoÿaxaic alhua* cruzando “por dentro” el río Salado por un paso denominado Rodríguez, es decir, sin pasar por la actual Ruta 95, construida en la década del 50'. Según los mismos testimonios y la toponimia y la memoria oral, dichas tierras de caza, pesca y recolección se extendían al menos hasta el lugar

que los qom reconocen como *Huoïem laie*⁴ en las proximidades de la costa del río Bermejo.

El uso de este territorio por parte de los qom se ajustaba a los ritmos de creciente y decreciente del río *Tala'* (Bermejo). En noviembre de 2009, Martín Barrios, recorriendo la zona situada al sur de donde están localizadas las viviendas de Santo Domingo, mencionaba: “este estero cuando hay agua, siempre veníamos a pescar como así también en el tiempo de seca podemos venir a mariscar”. El uso estacional de áreas inundables es habitual en las poblaciones indígenas ribereñas que habitan hoy en día tanto en la costa del río Bermejo como en la costa del río Pilcomayo. De hecho, tal uso estacional hace parte de un modo de uso y apropiación del territorio de las poblaciones indígenas que hacen parte de las sociedades indígenas toba, pilagá, nivaclé y wichí cazadoras-recolectoras de la región.

Ta fue el uso que los qom hicieron de las tierras de Santo Domingo aledañas al Bermejo hasta que en 1983 una mayor creciente del río Bermejo les impidió acceder por varios meses a las tierras de *Poxoýaxaic alhua*. Al regresar, los Barrios y sus parientes encontraron que sus casas habían sido destruidas por criollos de la zona interesados en apropiarse de sus tierras.

⁴ Laguna y monte donde siempre cantan y viven los monos.



FOTOS 5 Y 6
INUNDACIONES EN *POXOÝAXAIC ALHUA* EN EL AÑO 2007

En las fotos, Enrique Barrios en las proximidades de su casa.

Foto: Aníbal Suárez, enero-febrero, 2007.

A inicios del año 2006, Paula Lorenzo, José Martín Barrios, Marcelino Barrios, Elida Barrios y Enrique Barrios, todos hijos de Lorenzo Barrios y sus parientes, decidieron reconstruir sus viviendas. Puesto que las inundaciones del lugar dificultaban el acceso y la residencia permanente, los indígenas iban y venían al lugar desde la comunidad vecina de Riacho de Oro a plantar horcones, hacer limpieza, sembrar algunas plantas de zapallo, sandía, maíz, poroto, lechuga y llevar sus animales.

En febrero del mismo año, una vez bajó otra la creciente, los hermanos Barrios se instalaron nuevamente en *Poxoŷaxaic alhua* para finalizar la construcción de sus viviendas. A partir de entonces enfrentarían la violencia de los pobladores criollos que, con la complicidad de la policía y de las autoridades, quisieron convertirlos en intrusos y apropiarse de sus tierras.

I. Violencia, discriminación y amenazas de desalojo en *Poxoŷaxaic alhua*

1. Hostigamientos y detenciones arbitrarias

Un domingo de abril de 2006 los habitantes de *Poxoŷaxaic alhua* acudieron al culto evangélico en la comunidad vecina de Riacho de Oro. Al regresar, los qom constataron que sus viviendas y pertenencias habían sido destruidas. Al respecto, Marcelino narraba en 2008: “los criollos aprovecharon para quemar la casa y entonces cuando volvimos ya está la casa, ya está... quemada y todas las cosas que estaban que había adentro, mercadería y ropa, las herramientas, hacha, machete, pala, todo eso nos llevaron todo”. Ante estos hechos los qom no hicieron ninguna denuncia por falta de confianza en la policía. No obstante, siguieron trabajando en sus tierras.

La mañana del 19 de agosto de 2006 los habitantes de *Poxoŷaxaic alhua* se encontraban trabajando. Después de haber reconstruido sus casas, y limpiado y sembrado sus chacras, los 5 hermanos y sus familias recibieron la visita de Lidia Maza, una criolla de la zona, de 6 de sus trabajadores, de Saturnino Benítez, comisario de Subteniente Perú y de 2 policías que se presentaron a caballo y armados. Los visitantes, acusándolos de “intrusos” solicitaron a los qom salir del lugar. Ante su negativa, sufrieron los primeros atropellos y hostigamientos por parte de los criollos y la policía quienes pretendían que las familias tobas abandonaran la zona por considerar que ésta pertenecía a Lidia Maza.

Los qom dijeron que ese “era su lugar” y que querían trabajar tranquilos ahí. Decían que los horcones y el cementerio eran prueba de que esa tierra era de sus antepasados. Maza decía que ya “estaba pagando la tierra” y les mostró un papel firmado por Faustino Maza, su padre (papel que en el contexto de una posterior acción judicial se demostraría insuficiente. Retomaremos este punto más adelante).

Ante la negativa de los qom de salir del lugar, Maza y sus acompañantes fueron a la Sub-comisaría de Perú, labraron una denuncia y regresaron. Lidia Maza, su marido Walter Martínez y el comisario y los dos policías en la camioneta de Maza junto con los trabajadores a caballo y armados con revólveres y rifles se presentaron nuevamente en *Poxoŷaxaic alhua*. Maza, uno de sus trabajadores y el comisario les ordenaron salir a los qom: “Este lugar es nuestro” decían, “Riacho es el lugar de los aborígenes pero este ya no”. Maza afirmaba tener el apoyo del Instituto de Tierras y del gobierno de la Provincia.

Les ordenaron detener su trabajo. Los qom decían a los visitantes que debía labrarse un acta pero éstos no atendieron sus solicitudes. Sin decirles que tenían derecho a un abogado, Marcelino Barrios y José Martín Barrios, dos de los qom presentes en el lugar, fueron atados en sus manos, subidos a los empujones a la camioneta de la Sra. Maza y conducidos por la fuerza a la Sub-comisaría de Subteniente Perú. En la camioneta los qom viajaron vigilados por dos de los trabajadores de la Sra. Maza, Carlos Luna y Darío Sánchez, mientras que Walter Martínez, Lidia Maza y la policía viajaban en la parte de adelante. En el trayecto, los empleados les decían: “para qué quieren tanta tierra si no saben ocupar, ni saben trabajar”. Cuando llegaron a la Sub-comisaría los empujaron al calabozo. Las expresiones de los visitantes muestran claramente algunas de las ideas

sobre las cuáles, en contextos como este, a los indígenas les es negada la legitimidad de su propiedad sobre las tierras que habitan y utilizan desde antes de los procesos de conquista y colonización. Los no-indígenas suelen expresar que “el lugar” que corresponde exclusivamente a los indígenas son las comunidades legalmente reconocidas desde el regreso de la democracia en 1983 y la sanción de la Ley Provincial 426 (Ley del Aborigen). Al mismo tiempo, se considera que los indígenas, puesto que “no saben” y “no quieren trabajar” no necesitan la tierra y que, por lo tanto, sus reivindicaciones sobre tierras que habitan y utilizan son ilegítimas.

Las autoridades del gobierno de la Provincia de Formosa han tenido un papel protagónico en la construcción de tales ideas. En discursos y declaraciones públicas argumentan que la “política de tierras” llevada a cabo en el marco del cumplimiento de la Ley 426 fue pionera en el país y afirman que la “entrega de tierras” respondió de manera satisfactoria a las demandas de los indígenas por el cumplimiento de sus derechos territoriales. No obstante, la Ley 426 condiciona el ejercicio del derecho a la tierra a la sedentarización definitiva de las familias: “La comunidad podrá otorgar a sus miembros el uso de parcelas para sus necesidades. En caso de abandono de las mismas la comunidad dejará dicha concesión sin efecto y determinará su nuevo destino” (Artículo 14). Tal “abandono” de tierras desconoce la forma en que los indígenas que habitan en la Provincia de Formosa usan y habitan el territorio así como los movimientos permanentes entre zonas inundables y sus alrededores que llevan a cabo muchas familias indígenas asentadas en las proximidades de los cursos de agua.

Durante las dos últimas décadas, comunidades y líderes indígenas, académicos y varias ONG nacionales e internacionales han denunciado que las tierras jurídicamente reconocidas a los Pueblos Indígenas en la Provincia de Formosa están lejos de ser aptas y suficientes; sus denuncias subrayan también que ni siquiera el tener el título de propiedad es garantía de que los derechos de los indígenas sobre sus tierras y los recursos que allí se encuentran sean respetados. Cuando Marcelino Barrios y José Martín Barrios fueron encerrados en la Subcomisaría de Subteniente Perín, los trabajadores de la señora Maza, Luna y Sánchez, regresaron a *Poxoýaxaic alhua* donde estaban los otros empleados de Maza, Sebastián Britez, Sixto Maza (hermano del anciano Faustino Maza) y Pedro Savelli. Los empleados de Maza llevaron mercadería e hicieron allí un campamento en el que permanecieron durante aproximadamente un mes; durante su estadía mantenían acciones de amedrentamiento contra los indígenas y disparaban al aire sus armas de fuego. A algunas mujeres qom que trabajaban las tomaban del brazo y las detenían, tal es el caso de Elida Barrios, detenida por el oficial quien iba frecuentemente a *Poxoýaxaic alhua*; estando cavando un pozo para hacer un baño y un chiquero para chivos, el oficial la tomó por el brazo, diciéndole que no “había que tocar nada de herramientas”: “¡ Qué será que tenés en la cabeza que no entendés! ¡Vamos a llevarte al hospital porque sos anormal!”.

A la mañana del día siguiente a la detención de los hermanos Barrios, Félix Suárez (viudo de Carmen Barrios) se dirigió a *Poxoýaxaic alhua* a continuar con las labores de limpieza. A las 9 de la mañana se presentó el oficial en el lugar, y le ordenó detener su trabajo y le decomisó el machete y la pala. Dijo que ese campo era de Lidia Maza, lo tomó del brazo y lo llevó a la camioneta de la policía en donde estaba Walter Martínez. Una vez en la camioneta, el oficial le exigía a Félix “respaldar” a Walter prometiéndole que, cuando aquél fuera a mariscar (cazar), éste no le iba a hacer daño e iba a “carnearle un animal” o le iba a “dar mercadería cuando necesite”.

Las relaciones entre indígenas y no-indígenas de las que este tipo de promesas da cuenta son parte constitutiva de los procesos de territorialización de las

comunidades toba y pilagá de toda la región del centro-este chaqueño que se extiende sobre las provincias de Chaco y Formosa en las que hemos realizado nuestras investigaciones. Habitantes de comunidades tobas y pilagás del centro-este de la Provincia relatan cómo durante la primera mitad del siglo XX y en algunas regiones hasta la década de los 70', muchos criollos recién llegados proponían a los indígenas "pactos" y "acuerdos" para asentarse en la periferia de sus territorios. El desenlace más frecuente es que los criollos, con el tiempo, se apropian y cercan un área que, con el paso de los años y de manera ilegítima reconocen como de su propiedad, extendiéndola progresivamente sobre los territorios indígenas. Con la misma frecuencia las denuncias ante estos hechos realizadas por los indígenas ante las autoridades locales son desestimadas. La gran cantidad de testimonios similares recogidos en varias zonas de las Provincias de Chaco y Formosa permite afirmar que la impunidad con la que los no-indígenas se apropian de las tierras indígenas tiene que ver con un patrón propio de una sociedad que no reconoce los derechos de propiedad de los indígenas por su condición étnica y sus formas de uso y apropiación del territorio.



FOTOS 7 Y 8
RASTROS DE LA VIOLENCIA EN *POXOYAXAIC ALHUA*

Aníbal Suárez (izq.) Félix Suárez (der.) y Martín Barrios en *Poxoýaxaic alhua* recogiendo partes de las casas y los objetos destruidos el domingo 20 de agosto del 2006.

Fotos: Florencia Tola, Noviembre 2008.

Después de rechazar las propuestas que le eran hechas, Félix fue detenido en la Sub-comisaría en iguales condiciones que los hermanos Barrios, por 8 días y sin que la policía del lugar avisara al Juez de turno de la detención de ninguno de los tres; para Roxana Silva, abogada de los imputados, este hecho es una “clara prueba de la connivencia de la policía con la justicia”. Ante estos hechos, algunas mujeres de *Poxoýaxaic alhua* fueron a Riacho de Oro en busca de apoyo, alimentos, carpas y colchones para poder dormir con sus hijos en el lugar. Durante su ausencia y la de los tres qom detenidos, el domingo 20 de agosto del 2006, las viviendas de Santo Domingo fueron nuevamente destruidas e incendiadas junto con todas las pertenencias (camas, mercadería, utensilios, colchones, radio, ropa, etc.). Los qom aseguran que sus viviendas y propiedades fueron quemadas por los empleados de Maza pues a su regreso ellos se encontraban en el lugar en actitud desafiante. Según sus testimonios, algunas de las herramientas como hachas, machetes y palas fueron tomadas por éstos. Los peones de Maza se burlaban, amenazaban con violar a las mujeres y les decían: “ya no se tienen que quedar en este lugar porque ya no tienen más nada”. Las mujeres tenían miedo de alejarse de sus casas e ir al baño. Algunas mujeres afirman que a la noche, los empleados de Maza intentaban acercarse y que tenían que protegerse con los perros.



FOTO 9
UN TERRITORIO SEGMENTADO

Las obras realizadas para la pavimentación de la Ruta Nacional 95 causaron grandes transformaciones en los alrededores de *Poxoýaxaic alhua*.

Foto: Carlos Salamanca, 2010.

2. Una amenaza permanente y tratos discriminatorios y degradantes

Durante su detención en la Sub-comisaría, los toba fueron tratados con violencia por los agentes policiales. Durante los 7 días los qom pudieron ir una sola vez por día al baño y eran continuamente obligados a limpiar el baño y el calabozo. También fueron sometidos a tratos discriminatorios y degradantes. Martín recuerda, refiriéndose al oficial y a los policías:

“Nos preguntaban y nosotros les decimos lo que queríamos; una vez cuando estaba sentado en el piso me pegaron una patada. Nos decían que somos

ignorantes, que no sabemos nada, que somos sinvergüenzas, que agarramos las cosas que no nos corresponden, que estamos violando la ley. Nos trataban de indios, nos decían que somos perros y que somos intrusos. Así siempre nos trataban”.

Durante su detención, los qom recibieron por alimento un poco de agua y algunos pedazos de pan algunas veces, una sola vez al día. La única comida con la que contaban era la que les llevaba Eri Suárez (hija de Américo, pastor evangélico de Riacho de Oro) una de las sobrinas de los detenidos. A las mujeres de *Poxoŷaxaic alhua* que acudieron a la Sub-comisaría no les permitieron entregarles los alimentos que les llevaban.

Durante esos 7 días, las mujeres y los niños de *Poxoŷaxaic alhua* permanecieron en el lugar con las viviendas destruidas y sin salir por miedo a perder definitivamente la tierra. Entre las mujeres se encontraban Elida Barrios, Paula Lorenzo, Cristina Suárez, Junina Suárez, Beatriz Mansilla y Eleuteria Mansilla y los niños Edgar Barrios, Gerardo Mansilla, Matilde Suárez, Eunice Suárez, Lidia Mabel Barrios, Belky Barrios, Vilma Barrios, Benjamín Barrios, Lanislao Suárez, Crisanto Barrios y Facundo Suárez. Mientras los 3 qom permanecían detenidos, las mujeres y los niños permanecieron en *Poxoŷaxaic alhua* a pesar de la presión y los hostigamientos de los empleados de la Sra. Maza y la policía, apostados en las cercanías de sus casas.

De estos hostigamientos y amenazas también fueron víctimas personas de Riacho de Oro como Norma Díaz y Patricia Mansilla, quienes solían visitarlos. Durante esos días, en *Poxoŷaxaic alhua* las mujeres y los niños eran perturbados por los trabajadores de Maza, quienes les decían a las mujeres que “no hagan trabajo”, que todo lo que hicieran era “de balde”, y con sus animales destruían sus sembrados. No obstante, las mujeres resistieron. Marcelino afirma: “Cuando ya estábamos presos estaban las mujeres y la policía siempre venía y quería agarrar a las mujeres pero no podía, porque ellas son muchas y no podían interrogar a una sola porque las mujeres también se pusieron a luchar”.



FOTO 10
LA APROPIACIÓN DE LAS TIERRAS INDÍGENAS

Detalle del portón construido por Lidia Maza en las tierras de *Poxoŷaxaic alhua*.

Foto: Carlos Salamanca. 2010.

3. Los obstáculos a la justicia y la connivencia de las autoridades

Los habitantes de *Poxoÿaxaic alhua* intentaron denunciar estos hechos ante la Sub-comisaría de Subteniente Perín pero allí se negaron a recibir reclamo alguno. El comisario Saturnino Benítez les decía que no podía tomar la denuncia porque ellos “tenían antecedentes como usurpadores” y que ahí “no había colonia Santo Domingo sino ex-Santo Domingo”.

Enterado de la situación, Valentín Suárez de Riacho de Oro viajó a Formosa para solicitar al entonces representante de los toba en el Directorio del Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA), Ricardo Mendoza, llevar chapas, alimentos o agua para las mujeres que estaban ahí. El ICA no solamente no asistió sino que no tomó ninguna medida ante la situación (volveremos más adelante).

A través de la actuación de la abogada Roxana Silva del Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA), el 26 de agosto fueron liberados Marcelino Barrios y José Martín Barrios mientras que Félix Suárez fue liberado dos días después. El 1 de septiembre del mismo año 2006, la Sra. Maza presentó una denuncia por usurpación contra los hermanos Barrios y Félix Suárez. Al día siguiente, Martín Barrios, Marcelino Barrios, y Félix Suárez⁵ viajaron en compañía de la abogada Silva a Formosa y acudieron al Juzgado de Instrucción No. 2 a cargo del Juez Federico Acosta para presentarse en el marco de la causa por usurpación. Allí designaron un traductor y solicitaron que se les permitiera dar su testimonio. Antes de ser atendidos, los qom esperaron en Formosa alojados en el domicilio de un pariente que vive en el barrio toba de *Namqom* quien también les dio alimento pues no tenían dinero para comer ni para pagar un lugar. 5 días después, los qom pudieron dar su testimonio ante el Juez y, a su vez, realizaron la denuncia contra el personal policial y el personal de Maza⁶. El amparo por usurpación contra los indígenas presentado por Maza y que tenía como finalidad su expulsión del lugar fue rechazado por el Juez⁷.

Cuando los hermanos Barrios y Félix Suárez fueron al ICA a solicitar su intervención, los funcionarios, Muzo y Monzón, les mencionaron “tener problemas” con la abogada Silva y les dijeron que tenían que “cambiar de abogado” para que el ICA “pudiera actuar”. Son numerosos los testimonios que indican que los funcionarios gubernamentales de la Provincia de Formosa establecen relaciones de clara oposición en contra de las Organizaciones no Gubernamentales (ONG) y de los indígenas que establecen algún tipo de relación con estas⁸, en virtud del trabajo que las ONG llevan a cabo en defensa y promoción de los derechos de los Pueblos Indígenas.

En el contexto de la Provincia de Formosa, en el que las autoridades suelen establecer con los indígenas relaciones jerárquicas sustentadas en su dependencia y en su situación de pobreza estructural, las autoridades suelen condicionar el cumplimiento de sus responsabilidades a una “fidelidad” que se opone a las relaciones y a los vínculos con las ONG. Así, es común que cuando un hombre o una mujer indígena con algún tipo de vinculación con una ONG solicita a un funcionario semillas, arada, agua potable o medicamentos, este le responda “andá pedile a INCUPO” o “andá pedile a APCD”. Esta actitud persigue y con no poca frecuencia, logra, un triple objetivo: debilitar el vínculo entre organizaciones indígenas y ONG, cooptar o menoscabar la acción de líderes indígenas a cambio de recursos e introducir a las ONG, los líderes y las organizaciones indígenas en la lógica dicotómica partidaria convirtiendo las reivindicaciones de derechos en “intereses políticos” de la “oposición”.

En el caso de Santo Domingo, los funcionarios del ICA también dijeron a los qom que para realizar cualquier actuación necesitaban un número de personería jurídica. Tal solicitud es de particular importancia toda vez que el reconocimiento jurídico de las organizaciones indígenas no pocas veces limita a los indígenas

⁵ “Barrios, Marcelino, Barrios, José Martín y Suarez, Félix s/usurpación”. Expediente 1512/06. Juzgado de Instrucción y Correccional N°2 de la Provincia de Formosa. 1 de septiembre 2006

⁶ “Barrios Marcelino s/denuncia”. Expte. N°1405/06. Fiscalía N°1 del Ministerio Publico de Formosa. 6 de septiembre 2006.

⁷ Rechazo a la acción de amparo “Barrios, Marcelino, Barrios, José Martín y Suarez, Félix s/usurpación”. Resolución N°79/06, Juzgado de Instrucción y Correccional N°2 de la Provincia de Formosa. 21 de noviembre 2006.

⁸ En el caso de la relación entre Riacho de Oro y la Dra. Silva, la oposición a esta última está relacionada con su participación en la causa por el caso conocido como *Namqom* del mes de agosto de 2002 (“García, María Magdalena y otros s/denuncia”). Cf. Amnistía Internacional 2010.

el acceso a sus derechos. En efecto, si bien “las asociaciones” fueron creadas con la intención de facilitar y estimular la participación de los indígenas en las cuestiones que los afecten, en un contexto de exclusión permanente y de violación sistemática de los derechos como el que nos ocupa, para los indígenas las asociaciones civiles se convirtieron muchas veces en limitante a la hora de ejercer algunos de sus derechos.

Los obstáculos burocráticos, políticos, operativos o económicos que muchas comunidades encontraron para “constituirse legalmente” y funcionar como asociaciones ofrecieron a las autoridades insumos necesarios para desplazar su responsabilidad en garantizar el respeto y cumplimiento de los derechos de los indígenas. A nivel nacional, la misma Ley (23302/1985) que crea el reconocimiento jurídico de las comunidades, impone formas de asociación que ignora que los indígenas cuentan con o pueden desarrollar sus propias formas de organización: “Las relaciones entre los miembros de las comunidades indígenas con personería jurídica reconocida se regirán de acuerdo a las decisiones de las leyes de cooperativas, mutualidad u otras formas de asociación contempladas en la legislación vigente” (Artículo 4). En todos los casos, las Provincias argentinas reafirmaron el principio consignado en la Ley 23302/1985 según el cual se señala que las formas de organización tradicionales deben adaptarse a la legislación vigente. Es el caso de la Ley 426 de la Provincia de Formosa que declara:

“El respeto a los modos de organización tradicional no obstará a que en forma voluntaria y ejerciendo su derecho al autodeterminación, las comunidades aborígenes adopten las formas de organización establecidas en las leyes vigentes” (Artículo 2).

En la práctica, este principio implicó que la asociación civil comunitaria se constituyera para el Estado en el principal y casi exclusivo mecanismo legítimo de participación colectiva para los Pueblos Indígenas, imposibilitando el reconocimiento de otras formas de organización comunitaria o de organizaciones que agrupan a varias comunidades como federaciones o confederaciones de comunidades. Figuras como las de presidentes, tesoreros y secretarios requeridas por la figura de la asociación civil se sobreponen y a veces van en contravía de formas de organización indígenas, que tradicionalmente se han constituido en torno a los vínculos de parentesco, las decisiones por consenso y los liderazgos carismáticos. Varias décadas de experiencia han hecho que, en muchos casos, los indígenas combinen sus formas tradicionales de acción y decisión política con prácticas y lógicas no-indígenas o que, incluso, privilegien estas últimas sobre las primeras. No obstante, aún en esos casos, la autonomía de las organizaciones indígenas es inexistente. Numerosos testimonios de indígenas toba y pilagá de la Provincia de Formosa denuncian cómo los trámites burocráticos y la discrecionalidad con la que opera la Dirección de Personerías Jurídicas hacen que las “asociaciones amigas” vean aprobados sus trámites con mayor facilidad y rapidez que aquellas que, por la reivindicación de los derechos que llevan a cabo, son consideradas “opositoras”.

Las asociaciones civiles como obstáculo para el cumplimiento y ejercicio de los derechos no son una pieza suelta en el mecanismo que sustenta y reproduce la falta de participación de los indígenas en los asuntos que les competen. Aunque en otro nivel, en el ICA se producen dinámicas similares. No es de nuestro interés realizar un análisis profundo del ICA ni de las dinámicas en torno a las elecciones de los tres “representantes” indígenas (uno por cada pueblo indígena reconocido) y su desempeño. No obstante, es pertinente mencionar tres elementos: 1. Los indígenas carecen de mecanismos que les permitan elegir con libertad a sus representantes ante el ICA, principalmente por el costo de las actividades

proselitistas y por la consecuente influencia decisiva que los partidos políticos tradicionales y en especial el partido oficialista tienen en las actividades pre-electorales de los candidatos. 2. Debido a su estructura, forma de organización y vinculación con el Poder Ejecutivo provincial, los “representantes” indígenas en el ICA carecen de independencia política frente al gobierno provincial, toda vez que hace parte del mismo gobierno y su autoridad es elegida por el mismo. 3. Las autoridades del gobierno utilizan con gran eficacia al ICA y en particular a sus “representantes” indígenas para “certificar” la participación indígena en los procesos en que ésta es requerida y en los que organizaciones y movimientos indígenas manifiestan su oposición o desacuerdo.

Los toba de Santo Domingo afirman que cuando acudieron al ICA en septiembre del año 2006 después de ser detenidos arbitrariamente, éste actuó en su contra. Según su testimonio, un asesor jurídico de este instituto, el Dr. Monzón, se comprometió a acudir a *Poxoýaxaic alhua*. Los qom tuvieron que regresar en un bus de línea hasta Ibarreta, luego “hacer dedo” para llegar a Perín (a 37 km.) y luego caminar 10 kilómetros hasta su comunidad. Mientras los qom tardaron casi todo un día viajando de regreso a *Poxoýaxaic alhua*, Monzón, en auto, tardó mucho menos.

Según el testimonio de las mujeres que se encontraban allí, Monzón se presentó en *Poxoýaxaic alhua* con las personas que días antes habían actuado en contra de los indígenas; entre ellas, el empleado Carlos Luna y su señora y otras personas criollas que las mujeres dijeron no conocer. Monzón les comunicó a las mujeres presentes que tenían que firmar unos papeles sin darles información acerca de su contenido. Sin información y dudando de la imparcialidad de Monzón, quien se presentaba con los criollos que antes habían actuado en su contra y sin los qom que habían sido detenidos, las mujeres se negaron a firmar.

El 21 de noviembre del mismo año, el Juez Federico Acosta rechazó la acción de amparo por usurpación de la Sra. Maza⁹. Los qom aseguran que la Sra. Lidia Maza se quiere adueñar de su propiedad; además, Maza, según los qom, “no tiene nada de mejoramiento en su campo y ni siquiera vive allí (...) Solo los peones recorren. Ni animales. Alquila para otros criollos para que vayan con animales, cerca del río”. Al respecto, el Juez Acosta reconoció en su Resolución que “contribuye a sembrar una duda razonable, el Instituto de Tierras Fiscales y Colonización que en respuesta a la presentación de la Sra. Maza, comunica que las tierras en mención¹⁰ se encuentran adjudicadas judicialmente a otra persona”. En la Resolución, el Juez Acosta, afirma también que lugareños que prestaron declaración en la sede policial reconocieron que “en la zona existían asentamientos aborígenes”. El Juez cita, también la presentación realizada por Lidia Maza en la que Sixto Maza señala que Faustino Maza “permitía que un aborigen de nombre Lorenzo Barrios viviera en una parte de predio donde este tiene actualmente su ranchito”, reconociendo, además, que “los restos de Barrios fueron sepultados en un campo lindero”, versión que es confirmada por Rosa Díaz, citada también en la misma resolución. En su resolución, el juez Acosta también señala la contradicción entre las versiones de Maza acerca de la fecha del ingreso de los qom en su supuesta propiedad.

4. Recuerdos y evidencias de una violencia sistemática

Los testimonios de los toba coinciden en que la violencia sufrida por los habitantes de *Poxoýaxaic alhua* en el 2006 tiene varios antecedentes similares. Martín Barrios dice:

⁹ Resolución 79/06. Juzgado de Instrucción y Correccional. No. 2. 21 de noviembre de 2006.

¹⁰ Legua irregular “D” menos fracción ángulos del lote 22 de la colonia mixta Cnel. Dorrego con una superficie aproximada de 2.500 has.

“Hace mucho tiempo, cuando vivía mi papá y después cuando mi mamá vivía sola ya nos hacían eso. Lo que pasamos ahora no fue la primera vez. Mi papá sembraba. El anciano Faustino Maza, cuando vivía todavía, venía a arrimar los animales, le quemaba las plantas; el cerco le quemaron, eso fue varias veces cuando yo tenía como 6 años [1974] y cuando mi mamá ya quedó sola también hicieron así. Y después ellos dicen que los indios siempre abandonan la casa. Siempre dicen pero este es nuestro lugar”.

Los habitantes de Riacho de Oro enfrentaron la hostilidad de sus vecinos criollos desde la década del 30, cuando se asentaron en el lugar; entonces, recuerdan los más ancianos como Ernesto Segundo, había “muy pocos blancos, casi nada”:

“Pocos. Pero resulta que viene con gravedad. Mezquina el campo. Pero sin cerrar el campo. La gente [los blancos] parece que compran la tierra en esa vuelta [en esa oportunidad], yo alcancé [yo fui testigo]. Ellos ciertamente que compran algo, pero de pastaje no más. Y cuando los hombres [qom] cruzan el campo dicen: ‘no hay que cruzar más, este es mi campo, ya compré’. Sin embargo, no compra, y todavía lo robó. Tiene 50 cabezas y solo pagó 25. No paga. Compra la tierra por este pastaje y paga menos impuestos, porque tiene más. Ese es el robo de ellos. Todavía. El hacendado. Algunos tienen pero no pagan. Hasta ahora ese robo”.

Aún antes, en los primeros años de consolidación de Riacho de Oro, aunque personas como Bailón Suárez, Roxoi y otras familias vivían allí sin ser perturbados, la llegada de otras familias que se asentaban transgredía el límite de permisibilidad que los vecinos criollos habían fijado arbitrariamente. En el siguiente relato, Valentín Suárez se refiere a las experiencias de su abuelo, Bailón; el relato muestra además de la ya conocida y documentada influencia del Evangelio, de los evangelistas y de su nueva y potente iconografía en la defensa del derecho de los indígenas a la tierra, la angustia que experimentaban los indígenas frente a la posibilidad de su desalojo:

“De los primeros pobladores fue mi abuelo Bailón y después fue llegando la demás gente; y cuando se fue acumulando la demás gente, dieron parte a la policía, el criollo Rodríguez le denunció a mi abuelo y Bailón fue preso varias veces. Pero él ya conocía el Evangelio, ya está impactado con la fe en el Evangelio porque los misioneros le dieron la Biblia, como él no sabía hablar en castellano, sacaba el nuevo testamento y mostraba ‘éste es el que me obliga a estar en esa tierra’ y la policía no sabía interpretar... Y mi abuelo, muy desesperado. La policía venía a la casa de él, como no sabía hablar en castellano se tiraba al suelo y rogaba a Dios que resolviera el problema de la tierra”.

En décadas más recientes, las familias de Riacho de Oro fueron nuevamente objeto de agresiones e intentos de desalojo por parte de los vecinos criollos. Según los qom, en la década de los años 60 un criollo vecino intentó, sin éxito, expulsar a algunas familias indígenas. En 1976, ya en el contexto de la dictadura militar, la misma persona logró desalojar a 14 familias de Riacho de Oro y apoderarse de casi la mitad de las tierras de la comunidad, contando esta vez con la colaboración del intendente de facto y de la policía (Retomaremos este tema más adelante).

II. Historias de un territorio tradicional

A partir de la segunda mitad del siglo XX, la 'comunidad' ha venido consolidándose por distintas razones como la unidad económica, política y social de los indígenas no sólo del Chaco sino de otras regiones del continente. Desde principios legales, disposiciones administrativas y estatales, discursos científicos e incluso, desde la práctica misma de los indígenas, la comunidad ha tendido a ser reconocida como una unidad en sí misma. No nos detendremos aquí en los varios elementos que han hecho que la comunidad se haya convertido en una unidad estática, con límites definidos y una trayectoria histórica coherente y lineal; al respecto evocaremos solamente las disposiciones administrativas y estatales que no solamente "crean" esas comunidades sino que establecen, entre otros, sus formas de acción política.

Investigaciones que hemos realizado en asentamientos de gran extensión (Colonia Aborigen Chaco) han evidenciado la existencia de formas organizativas equiparables a las 'comunidades' al interior de unidades sociales y territoriales que en principio son concebidas como tales. Investigaciones realizadas en zonas de 'comunidades' del centro-oeste de la región chaqueña (zona de Pampa del Indio, zona de San Carlos, zona de Misión Laishí, zona de Las Lomitas) han demostrado la existencia de múltiples formas de articulación social entre dichas "comunidades" que superan o que al menos ponen en cuestión la posibilidad de analizarlas como unidades separadas. Se asiste así a dos caras de un mismo proceso: procesos de dispersión de comunidades extensas en comunidades más reducidas por una parte, y por otra, la constitución de organizaciones, alianzas, movimientos supra-comunitarios entre comunidades dispersas. Frente a esta multiplicidad de relaciones, de flujos, de alianzas y dispersiones, la idea de sistema abierto, relacional, emerge como un eje privilegiado de análisis.

Como veremos a partir del caso de las comunidades de Santo Domingo, Riacho de Oro y San Carlos, superando 'la comunidad' es posible reconocer que gran parte de los procesos y las dinámicas multidimensionales en los territorios indígenas se constituye no de manera aislada sino más bien, a partir de sistemas dinámicos, compuestos por nodos de acontecimientos territorializados y de lugares históricamente construidos cuyos vínculos se constituyen por experiencias históricas. Es a través de sistemas de comunidades ligadas por relaciones de parentesco, proximidad geográfica, similitudes en sus procesos de constitución histórica y la experiencia de un mismo modo de relación con el Estado y la sociedad nacional que dichas dinámicas se condensan y manifiestan en contextos y situaciones particulares.

La consolidación de los conjuntos de comunidades como categoría de análisis y acción política es algo que ha ocurrido en otros contextos latinoamericanos en los que los indígenas se enfrentan a problemáticas similares. En el marco de un proyecto de diagnóstico realizado en los años 90', destinado a documentar el reclamo de tierras comunales sobre un total aproximado de 20,000 kilómetros cuadrados en la costa Caribe de Nicaragua, la mayoría de las comunidades optaron por presentar sus reclamos como bloques multi-comunales, en lugar de hacer reclamos individuales de las tierras comunitarias (CACRC 1998). En el surgimiento de los bloques existen, por una parte, causas "existenciales", en el

¹¹ Entre los actuales qom del centro-este chaqueño existen referencias a las distintas "tropillas" o "razas", tal como son denominadas actualmente las antiguas parcialidades o bandas de las que provienen. Las diferencias entre las bandas estaban dadas a partir de varios elementos. Uno de estos es las diferencias de carácter direccional, según la proveniencia de las parcialidades: los *sheu-l'ec* ("habitantes del norte"), los *dapiguem-l'ec* ("habitantes del oeste"), los *lañaga-shec* ("habitantes del suroeste") y los *collaxa-l'ec* ("habitantes del sur"). Además de la ubicación espacial, estos grupos se diferenciaban por variaciones dialectales que podían coincidir en un mismo grupo. En función de las características físicas o de los comportamientos de sus miembros, las antiguas parcialidades operaban además una caracterización intersubjetiva sobre la base del conocimiento etológico y la continuidad ontológica entre animales y humanos. Algunos ejemplos de estas denominaciones son *pioq* (perro), *dapicochec* (*dapic*: abejas). Sobre las diferentes denominaciones de los qom, cf. Miller 1979, Salamanca 2009.

que la identidad étnica, la larga tradición de cooperación entre comunidades y las amenazas externas comunes son reconocidas como elementos aglutinadores. Por otra, factores "pragmáticos" derivados de los análisis de "correlación de fuerzas políticas" entre los indígenas y el Estado y una aproximación realista a sus posibilidades de éxito por parte de los primeros. Entre estos dos grupos de causas, los autores del diagnóstico identifican un "factor puente" en tanto racionalidad que engloba al bloque en su conjunto: la negación absoluta del concepto de "tierras nacionales [nicaragüenses]" y la reivindicación de todas las tierras como propias. Más allá de las diferencias con el contexto chaqueño argentino y de la forma en que sean presentadas o agrupadas las causas, es importante reconocer que en la constitución de conjuntos de comunidades operan razones ligadas a una experiencia compartida y a unos problemas actuales comunes.

Regresemos ahora al caso que nos ocupa para ver la forma en que acontecimientos territorializados y espacios construidos históricamente se aglutinan y al hacerlo constituyen sistemas dinámicos.

Los habitantes de las comunidades de San Carlos, Riacho de Oro y *Poxoýaxaic alhua* comparten ciertos elementos comunes. Un primer grupo de tales elementos tienen que ver con las referencias a los tiempos "de los antiguos" en los que la gente "andaba" y "no tenía paradero" (un lugar fijo). También están relacionados con los recorridos, viajes e inmigraciones de personas, familias y "tropillas" que llevaron al asentamiento definitivo. En San Carlos, Riacho de Oro y *Poxoýaxaic alhua* tal proceso es evocado con el asentamiento de una 'tropilla', compuesta principalmente por varias familias descendientes de las parcialidades *No'olgaxanaq* y *Uaguilot* (también conocidas como "tribus")¹¹.



FOTO 11

MOVILIZACIONES COLECTIVAS POR LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL

Los vínculos de los habitantes de las comunidades de Riacho de Oro, San Carlos y Santo Domingo se manifiestan en escenarios de diversa naturaleza. Es el caso de las Jornadas por la Educación Bilingüe e Intercultural realizadas por los toba de San Carlos y la Asociación AEAC en abril del 2005 en la que muchos habitantes de Riacho de Oro y de Santo Domingo participaron respaldando sus demandas.

Foto: AEAC, 2005.

Un segundo grupo de elementos comunes compartidos por los habitantes de las comunidades de San Carlos, Riacho de Oro y *Poxoýaxaic alhua* tienen que ver con su relación con la sociedad nacional, las autoridades y los no-indígenas en general. El espacio, tal como es vivido y habitado hoy en día, presenta varias evidencias de esa historia común y de larga duración. El tiempo de los antiguos se manifiesta hoy en el espacio, en puntos y trayectorias, evidencia de marcas de un espacio socializado y apropiado mucho antes de la conquista militar de la región. Puntos y trayectos de acontecimientos y de experiencias ligadas a la

relación con otros Pueblos Indígenas, los animales, los no-humanos y los no-indígenas y que, como acervo inmaterial y material, se transmite de generación en generación, a través de prácticas y representaciones.

La misma continuidad que se expresa en los relatos que dan sentido colectivo a los habitantes de las tres comunidades caracteriza las relaciones de parentesco, la práctica del evangelismo y las movilizaciones y acciones colectivas en la defensa y el ejercicio de los derechos. Tales continuidades están en tensión con algunos principios y características del marco jurídico-político que guía la relación de los indígenas entre sí y con el resto de la sociedad argentina y que son la base de diversas reivindicaciones entre las que sobresalen la propiedad de la tierra, la construcción de la memoria y las formas de organización.



FOTO 12
MOVILIZACIONES COLECTIVAS POR LOS DERECHOS TERRITORIALES

En abril de 2010, habitantes de las comunidades tobas de Riacho de Oro, San Carlos y Santo Domingo y de otras comunidades de la Provincia de Formosa, se reunieron con Amnistía Internacional para discutir acerca de sus derechos territoriales y las dificultades en el acceso a la justicia.

Foto: Manuel Fernández Vidal. Amnistía Internacional, 2010.

A pesar del proceso de constitución de sus lugares de vida como “comunidades” separadas, los indígenas de San Carlos, Riacho de Oro y Santo Domingo han mantenido estrechas relaciones sociales a través de diferentes elementos de cohesión. Entre ellos sobresalen las relaciones directas de parentesco, los variados mecanismos de extensión del vínculo familiar extenso, los cambios de residencia producidos en el marco de los rituales funerarios, las preferencias matrimoniales y algunas dimensiones del evangelismo.

La existencia actual de dichos mecanismos, muestran cómo los habitantes de San Carlos, Riacho de Oro y *Poxoýaxaic alhua* constituyen un colectivo de parientes que usan y construyen un territorio común, no sólo en razón de la tradición sino además de sus propias expectativas en tiempos actuales. El parentesco, una experiencia histórica compartida, una misma situación económica y unos horizontes similares de vida, son las bases de la construcción de un territorio colectivo común a través de la memoria social, las actividades de caza, pesca y recolección, el trabajo como mano de obra en las propiedades de los colonos no-indígenas y un patrón de movilidad similar relativamente compartido.

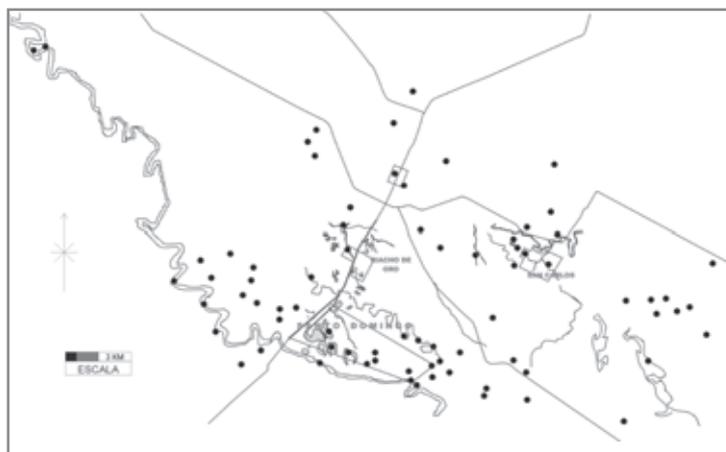
¹² Numerosos topónimos indígenas fueron incorporados a la geografía de la colonización: voces indígenas castellinizadas y convertidas en nombres de asentamientos fundados con la colonización, como Tacaagle (*taqaq la'i*: lugar donde abundan los chajás), Machagai (*machaxaic*: cazador), Naicnec (matanza), Napalpí (*napa'ipi*: el cementerio).

En los encuentros que hemos realizado en el marco de esta investigación, han participado activamente diversas personas, mujeres y hombres, dirigentes o no, aliados a peronistas o a radicales, líderes evangélicos, vivieron en el campo o en Subteniente Perú. Pertinente es señalar que el desarrollo de esta investigación estuvo atravesado por el surgimiento del Consejo de Comunidades Originarias, escenario en el que los toba de Santo Domingo, Riacho de Oro y San Carlos primero y otras comunidades posteriormente vienen localizando una parte importante de sus movilizaciones políticas. Pertinente es subrayar la influencia de doble sentido entre la realización de esta investigación y del mapa y la consolidación del Consejo de Comunidades Originarias.

Fue así que durante varios meses de reuniones en Buenos Aires, Riacho de Oro, *Poxo'axaic alhua* y San Carlos, el sistema de comunidades y el mapa histórico-geográfico pasaron a ocupar un lugar importante en las discusiones y reflexiones compartidas. Y fue así que en las reuniones realizadas, el relevamiento de las tierras y territorios indígenas que estábamos realizando parecía representar una alternativa viable frente a la necesidad, establecida por la Ley 26.160 (ver más adelante) de demostrar que la tierra en donde están y estuvieron sus chacras, sus cementerios y los horcones de las casas de los primeros habitantes les pertenece.

1. "Todo teníamos nombrado acá"

En los talleres realizados para la elaboración del mapa, los toba identificaron aproximadamente 70 topónimos (ver anexo). Dichos topónimos se encuentran ubicados en la zona habitada y recorrida por los qom; muchos de ellos dan cuenta de experiencias previas a los procesos de colonización; otros, a sus experiencias históricas de encuentro con los militares y del avance de los frentes de colonización.



MAPA 2
UBICACIÓN DE LOS TOPÓNIMOS DE LA ZONA DE LAS COMUNIDADES DE SANTO DOMINGO, RIACHO DE ORO Y SAN CARLOS.

Mapa: C.Salamanca, 2010.

Los lugares de enfrentamiento con los militares, los lugares de abundancia de alimento y las etapas de los recorridos inundan la región y constituyen una geografía heterogénea y consistente frente a la hegemonía política de la colonización¹². A modo de ejemplo, veamos el relato de Charole de San Carlos sobre *mala'lapel*:

“Una mujer *uagilot* venía caminando. Los pilagás eran contrarios, ellos peleaban con los pilagás y por eso se fue sola. Andaba con un muchacho, pero él se escondió y se fue solo. Ella lo seguía, ella sabe que él se volvía para el Chaco. Caminaba en un campo limpio, había bichos. La mujer subió por la rama e hizo el encatrado [un tipo de cama hecha con palos de madera]. La huella de los animales llegó hasta el agua, por eso [los animales] no encontraron la huella. Cantidad de tigres. Cuando había sol alto no había nada [ya no estaban]”.

La geografía desafiante del territorio hegemónico estatal, convierte el conocimiento indígena del territorio en testimonio reivindicativo del triunfo contra los militares. Américo Suárez, habitante de Riacho de Oro, refiere la relación entre el nombre del riacho conocido como *da'añaleec* (lit. piso movedizo) y el nombre que “los blancos le pusieron” al riacho y del cual la comunidad tomó su nombre:

“En *da'añaleec* había camalotes, los hermanos pasaban por encima pero era profundo y [los camalotes] se movían de arriba a abajo pero no se hundían. Era una laguna muy firme por la que se podía pasar. Cuando los criollos se enteraron que había aborígenes, vinieron los gendarmes; los hermanos dispararon [se fueron] del otro lado [del riacho]. Los gendarmes venían a caballo, los aborígenes ya conocían pero los gendarmes se empezaron a hundir. A uno se le perdió una guacha [látigo] y el mango era de oro y de ahí quedó el nombre *Riacho de Oro* y el nombre aborígen cambió. Bailón Suárez, mi padre, estaba en esa época cuando estuvo el ejército”.

Estos topónimos demuestran que, a pesar de vivir en comunidades pequeñas y aisladas entre sí, los qom identifican claramente un territorio tradicional que se extiende por debajo de los alambres de las propiedades privadas y de las evidencias espaciales de la colonización como poblados, ciudades, rutas y segmentaciones espaciales derivadas de la expansión y consolidación del Estado-nación en la región.

El hecho de que la mayoría de los 70 topónimos hayan sido evocados y recordados por personas de las tres comunidades da cuenta de una experiencia histórica común y de la persistencia de un territorio que contradice los argumentos que presentan a los habitantes de *Poxoýaxaic alhua* como intrusos.

Según los testimonios, el territorio indígena existente a principios del siglo XX supera ampliamente las pequeñas extensiones de tierra en las que viven actualmente los indígenas. “Antes de la llegada de los criollos” afirma por ejemplo Ernesto Segundo, un anciano fallecido en 2009 a una edad aproximada de 83 años, “Todo alrededor hasta cerca del río Colorado, hasta [la comunidad indígena de] 503, ahí vive la gente toba. Todos estos son nombres de lugares hasta Fontana. Desde Fontana y el Río, todo teníamos nombrado por acá, de Fontana hacia el río y de este a oeste del río”. En este mismo sentido, un habitante de San Carlos afirma: “El territorio que habitaban los pobladores de San Carlos era desde el Bermejo hasta *Mala'*”.

25. *Lapel saq emapec loxolqai*
19. *Huaca Iloueta*



PERSONAS Y LUGARES ANTES DE LOS PAÍSES



Mapa de la Provincia de Santiago del Estero y del territorio indígena del norte o Gran Chaco.

Dr. Martín de Moussy, 1866. Fragmento.

En el Gran Chaco son habladas 18 lenguas por una población indígena de 260.000 individuos pertenecientes a 6 familias lingüísticas. La mayoría de los grupos indígenas del Gran Chaco practicaban, desde la época precolombina, una economía nómada o semi-nómada basada en la caza, la pesca y la recolección.

"TODO TENIAMOS NOMBRADO AQUÍ"



Los topónimos demuestran la existencia de un territorio tradicional que se extiende por debajo de los ordenamientos, fronteras y límites derivados de la expansión y consolidación del Estado-nación en la región.

CONQUISTAS, EXPLOTACIONES Y RESISTENCIAS



Las campañas militares argentinas iniciadas (1884 -1911) "empujaron" a varios grupos de familias tobas a buscar refugio al norte del río Bermejo por fuera de las áreas de conquista y represión por parte del ejército argentino.

EL ASENTAMIENTO Y LOS ANTIGUOS LÍDERES

Los antepasados de Santo Domingo, San Carlos y Riacho de Oro habitan juntos en *Poxoyaxaic alhua* se asientan definitivamente en la zona.

El proceso de territorialización de las comunidades indígenas del Chaco argentino es una historia de violencia, despojo y del acomodamiento de los indígenas a la nueva geografía regional marcada por la conquista militar y los subsiguientes procesos de conquista y colonización económica que se extendieron en sus territorios de manera heterogénea y a través de diferentes frentes desde finales del siglo XIX.

ruta 9

A
IBARRETA

68. Villec
4. Co' oichaxaqtii
6. Chaic maxagui

48. Qachegoxoso

59. Salaxasa

Subteniente Perin. Desde allí el ejército argentino realiza labores de control y vigilancia sobre las poblaciones indígenas.



10. Chipia'apigui
41. Pitoqote
26. Loaye' nashap
63. Shimiñi nlotá
45. Qarol lae

49. Qaou' lai
20. Huataxat
40a. Pioq' laye
28. Margarita

38. Pinalda
39. Piyo' lauac
42. Poltag
64. Tala

34. Olgoqle' lacheugue
14. Daña'alec lacheugue

17. Euaxai
16. Dayamsat

61. Santo Domingo
62. She
43. Poxoyaxaic' alhua
24. Lalatec Yaqa' ata lco m
23. Lalatec maxagui
12. Chiuo lae

Fortín Lavalle. Desde allí el ejército argentino realiza expediciones militares represivas y labores de control y vigilancia.



ruta 95

Las obras realizadas para la pavimentación de la Ruta Nacional 95 causaron grandes transformaciones en los alrededores de *Poxoyaxaic alhua* y Riacho de Oro.

3 KM
ESCALA

A
CASTELLI



Presión del ejército posterior a la Caída de Victoria (1884) de la línea de frontera.



VIOLACIONES A LOS DERECHOS TERRITORIALES

- 1 Riacho de Oro.** Sus habitantes reivindican la propiedad de las tierras de las que fueron desalojados por un vecino no-indígena con la complicidad de las fuerzas de seguridad durante la dictadura.
- 2 Santo Domingo.** Sin título de propiedad, las familias de Santo Domingo enfrentan desde el 2006 detenciones arbitrarias, ataques, hostigamientos y amenazas por parte de vecinos no-indígenas y de la policía. Desde entonces se movilizan por el reconocimiento jurídico de la propiedad de las tierras que habitan y utilizan.
- 3 San Carlos.** Sus habitantes afirman que las tierras que habitan son insuficientes y denuncian haber sido engañados cuando sus tierras fueron mensuradas.
- 4 503.** Sus habitantes enfrentan desde el 2006 la presión de personas no-indígenas que mediante amenazas y actos de violencia pretenden apropiarse de sus tierras.

MONTES Y DESMONTES

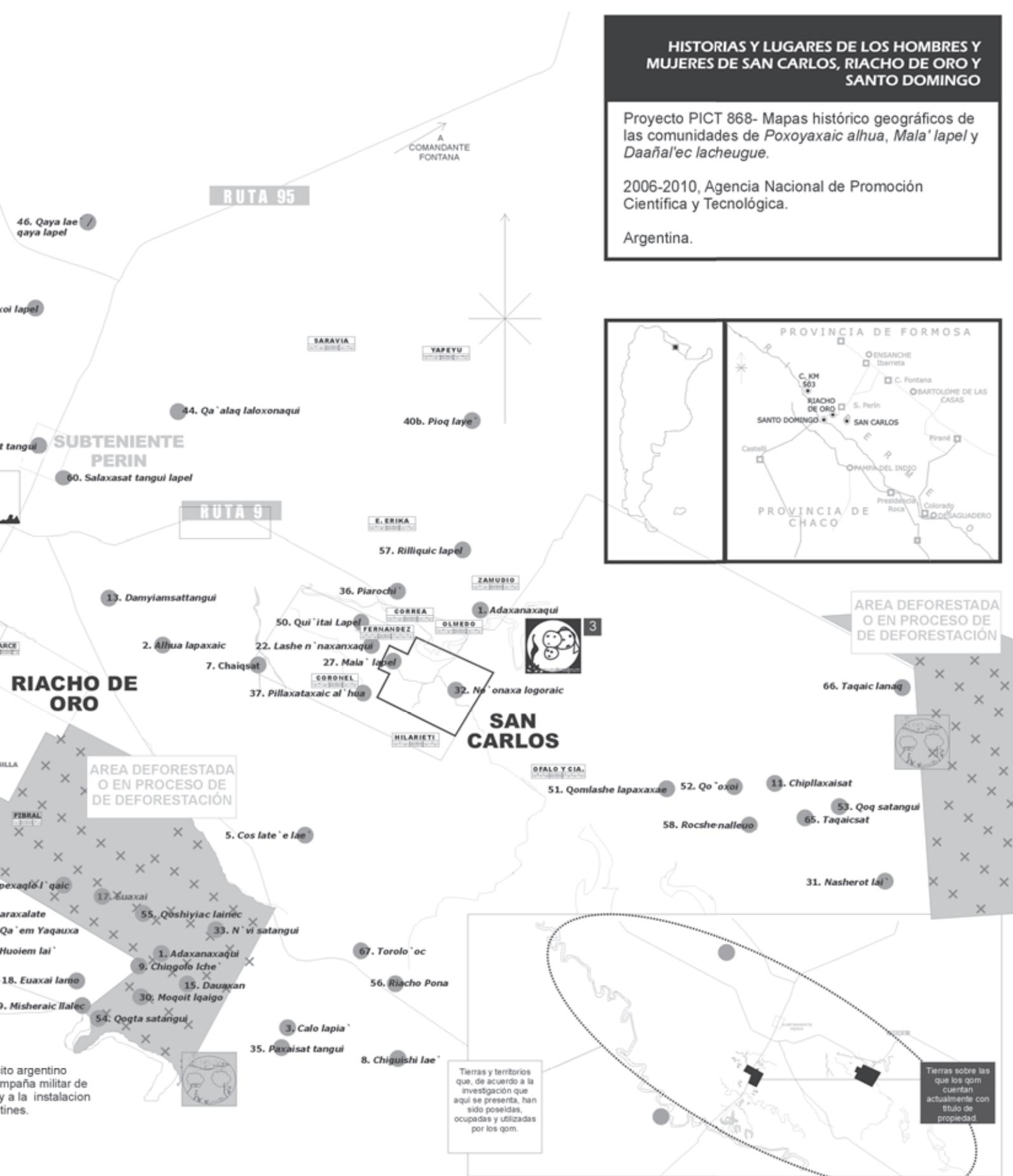
2007. Se sanciona la Ley 26.333 (Presupuestos Mínimos de Protección de los Bosques Nativos) que prevé el uso sustentable de los bosques y las actividades productivas en cada provincia a desarrollar un Plan Territorial. Aunque en el 2010 el gobierno provincial realizó una audiencia pública, organizaciones y líderes denuncian su falta de participación en el proceso de Ordenamiento Territorial.

HISTORIAS Y LUGARES DE LOS HOMBRES Y MUJERES DE SAN CARLOS, RIACHO DE ORO Y SANTO DOMINGO

Proyecto PICT 868- Mapas histórico geográficos de las comunidades de *Poxoyaxaic alhua*, *Mala' lapel* y *Daañal'ec lacheugue*.

2006-2010, Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.

Argentina.



RESUMEN

"ESTE PROGRESO NOS ESTÁ SALIENDO MUY CARO"

EN SÍNTESIS

1/2007 (de la Comisión Ambiental de la Provincia de Formosa) para regular el uso del territorio y garantizar el bienestar de los pueblos indígenas. Insta a la Provincia de Formosa a que el Estado Nacional argentino es el responsable de garantizar que los proyectos de desarrollo se ajusten a los estándares establecidos por los instrumentos internacionales de derechos humanos suscritos por la Argentina.

El gobierno de la Provincia de Formosa ha violado, en muchas ocasiones, los derechos territoriales de los pueblos indígenas en el contexto de la realización de obras de infraestructura y desarrollo. El Estado Nacional argentino es el responsable de garantizar que los proyectos de desarrollo se ajusten a los estándares establecidos por los instrumentos internacionales de derechos humanos suscritos por la Argentina.

Las políticas públicas de reconocimiento de propiedad de las tierras implementadas en la Argentina materializaron jurídicamente la situación en la que se encontraban los indígenas al momento de ese reconocimiento después de varias décadas de colonizaciones expropiaciones, y desalojos. El reconocimiento de sus derechos no erradicó la inseguridad jurídica en la que habían vivido los Pueblos Indígenas con

respecto a la propiedad de la tierra. Aún sobre las tierras reconocidas, no-aptas, insuficientes, reducidas y rodeadas de propiedades privadas, los indígenas han seguido enfrentando la inseguridad jurídica, la presión de inversores y especuladores, empresas mineras, ganaderas o agrícolas y la construcción de obras de infraestructura.



FOTO 13
TALLER DE TOPÓNIMOS EN RIACHO DE ORO

Foto: Carlos Salamanca, 2010.

Algunos de los topónimos, como es el caso de Santo Domingo, pueden presentarse a interpretaciones equívocas. El nombre de Santo Domingo no proviene de procesos de colonización o de expansión de la población no-indígena que con determinación recurría a una construcción simbólica del territorio a través de santos, militares o exploradores. El nombre de Santo Domingo proviene de la incorporación por parte de los indígenas del lugar de un objeto encontrado en la zona. Tal objeto, un santo “de oro” o madera (hay distintas versiones al respecto), encontrado por un habitante que vivía en *Poxoýaxaic alhua*. Ernesto Segundo refiriéndose a su padre José Segundo – *Sheroxochi*-, relata:

“Acá vive, en *Poxoýaxaic alhua*. Queda ahí siempre. Pero creo que hay algo delante de Dios, entonces él será que escuchó una palabra para que more allá en Mala, se fueron y los hermanos quedan ahí [en *Poxoýaxaic alhua*]. El hermano que quedó era Gorostiaga -*Taxochi, pioxonaq*. Él tenía un Santo pero ese Santo así de largo [20 cm.], pero no es comprado, sino [que] encontró en un camino de allá. En un camino. Encontró como en un árbol, quebracho, estaba ahí. Pasaba y lo vio, él entonces agarró y lo llevó y cuando viene acá algunas veces el Santo hace ruido, había sido que se fue. Por eso *Poxoýaxaic alhua* quiero que sea Santo Dios porque ahí vive ese hombre, tenía ese Santo. Y cuando viene el Santo también hace ruido, trae algo de noticia y la gente está tranquila siempre. Así. El mismo Gorostiaga enterró ahí”.

2. “Cada uno va buscando su lugarcito”

Durante las tres primeras décadas del siglo XX los indígenas enfrentaron un proceso de sedentarización. Tal proceso estuvo precedido de y fue consecuencia directa de la conquista militar de la región (1884-1911) y de la colonización e incorporación de los territorios a proyectos productivos. La forma en que los indígenas atravesaron dichos procesos es variada y dependió de diversos

factores. Las familias indígenas organizadas en tropillas, se asentaron en la periferia de algunos poblados, se ubicaron en las reducciones (como Colonia Aborígen Chaco y Bartolomé de las Casas) permanecieron en lugares que habían sido parte de su territorio tradicional o, como en el caso que nos ocupa, se establecieron definitivamente en territorios que eran parte de su territorio tradicional y en los que podían mantenerse relativamente separados de la violencia del ejército y otros impulsores de la colonización.

El proceso de sedentarización que enfrentaron los qom estuvo en continuidad con las diferencias de origen de las familias. Orígenes distintos implicaba, también costumbres y formas de expresión distintas entre los diferentes grupos a los que hoy en día los qom se refieren como “razas”. Las diferencias entre dichas ‘razas’ fueron un importante patrón en la localización espacial al mismo tiempo que, como en el caso que nos ocupa, el origen común, unas mismas costumbres y unas mismas formas de expresión cumplieron un importante rol en la cohesión de grupos de familias, sin importar la dispersión ni la distancia entre los lugares que habitan. Tal cohesión se expresa en las relaciones preferenciales que los qom mantuvieron con los descendientes de las mismas bandas.

Los asentamientos indígenas comparten el protagonismo de ‘caciquillos’ de poder local que, al acomodarse a las nuevas formas de nomadismo impuestas por el trabajo asalariado y la búsqueda de un lugar donde asentarse, hicieron de su capacidad para entablar buenas relaciones con los criollos, un elemento de gran importancia en el reconocimiento de su liderazgo.

La relación con los criollos como mecanismo para acceder a lugares de tierra tiene que ver con el contexto político de la primera mitad del siglo XX en el que los indígenas eran desalojados, amenazados y atacados por militares y carecían de los elementos necesarios para acceder con legitimidad a la propiedad de la tierra. Ernesto Segundo, afirma: “Porque en tiempo de guerra mundial, entonces ellos nada más que se van donde están los criollos porque no quieren pelear”. Es de esta forma que se producía la paradójica situación en la que los indígenas requerían de los favores de algunos criollos para poder asentarse y permanecer en pequeñas parcelas situadas en zonas que fueran parte de su territorio tradicional. El anciano Ernesto Segundo se refiere a su vida en El Espinillo, a la violencia de los militares y al rol “protector” que cumplieron algunos misioneros:

“En la escuela vive mi hermana *Yisoí*, Atilia Mansilla, en nuestro dialecto. Ella vive donde está la escuela, vivía. Gracias a Dios que el mismo lugar ocupó un pastor que vive en Formosa y que se llama Juan Drin. Pero no es formoseño, viene de Inglaterra. No vino solamente, Dios envió, bajaron en Espinillo los 5 líderes del evangelio. Así es. Los 5 líderes de evangelio enseñando ahí a la gente y le cortan un pedacito de papel y escriben letra por letra de la santa escritura y puso lo que puso. Porque hay peligro, de gente que vive ahí. Entonces cuando viene los *uataxanaxaq’ec* (soldado) le muestran, entonces el policía no dice nada porque vio lo que está escrito. Eso es lo que salvó a nuestros abuelos. Ese tiempo. Una lucha tremenda”.

Con respecto a los procesos de poblamiento de la comunidad de San Carlos, Paulino Álvarez de San Carlos, refiere:

“En 1931 la gente llegó a San Carlos porque el viejo Mansilla tiene mucho conocido, él le dijo a su gente que fueran a Formosa, que ahí hay una tierra para todos los aborígenes. Cabrera decía que él era dueño de acá pero él no tenía título. A Mansilla le gustó esta

tierra. Acá venía mucha gente de Riacho, del Chaco y como nadie molesta, vienen para quedarse. Es linda tierra para trabajar”.

Al igual que la evangelización, la guerra y la colonización, la sedentarización influyó en la transformación de los liderazgos indígenas y en sus relaciones interétnicas. Los ‘nuevos nomadismos’ producidos por el trabajo en las cosechas, los obrajes y, posteriormente, en las municipalidades, fueron fuente frecuente de dispersión de las bandas que había permanecido relativamente consolidadas. Acerca del poblamiento de la Colonia San Carlos, Domiciano, un hombre en sus 70 quien habitara en San Carlos hasta hace unos 20 años recuerda:

“Mansilla tiene un patrón criollo que le enseña a conseguir tierras, a hacer notas, y pide a la Nación. Vino una contestación que hay un lugar para los aborígenes en Formosa. El que no tiene lugar ya tiene lugar. Está en Bartolomé de las Casas. En 1937 Mansilla sale hacia San Carlos con sus parientes desde *Latelsat*, la Eduvige en Pampa del Indio. Los llevan a Resistencia y en un barco los llevan a Puerto Formosa, estuvieron una semana y luego un tren los lleva a Comandante Fontana. De ahí un administrador que los esperaba con un camión, les da herramientas y tierras para sembrar algodón. En Bartolomé vivieron 4 años. El viejo Mansilla seguía recorriendo hasta que llegó a Perín y consiguió un patrón. Trasladaron a la gente de Riacho de Oro a *Poxoýaxaic alhua*, al otro lado, a 2 km. del Río Salado. Viven ahí un tiempo. Después Mansilla se fue al actual San Carlos. Ahí tuvo un amigo, un hacendado, Cabrera, con el que trabajaba. En San Carlos vivían dos hombres, después uno se enfermó y el hermano quería abandonar su casa. Cabrera le dijo a Mansilla: ‘queremos darte nuestra casa, te damos esto que nos pertenece’. A Mansilla le gustó la casa, vino y ahí vivieron sus hijos. De ahí no se movieron. Había mucha gente”.

Actualmente, los aproximadamente 400 habitantes de Riacho de Oro cuentan con 530 hectáreas, de las cuáles 130, ubicadas al costado este, no están reconocidas en el título de propiedad. Los habitantes de San Carlos, que por su parte ascienden a 400 personas, cuentan con 800 has. aproximadamente. Las tierras reivindicadas por los qom en *Poxoýaxaic alhua* son aproximadamente 2.500 has.

Los qom encuentran cada vez más obstáculos para cazar, recolectar y pescar. San Carlos tiende a ser una verdadera isla de monte en medio de tierras desgastadas por la sobre-explotación. Las familias de Riacho de Oro, cuentan aún con algunas posibilidades de caza, pesca y recolección en el riacho cercano pero éstas están cada vez más condicionadas a causa de la transformación del territorio derivada de los proyectos productivos que se desarrollan en la zona.

A pesar de las relaciones “positivas” entre criollos e indígenas mencionadas, el conflicto y la violencia caracterizaron su relación en lo que respecta a la propiedad de la tierra. Las pequeñas extensiones de tierra en las que viven actualmente los qom constituyen una pequeña parte del territorio a la que quedaron reducidos después de una larga historia de expropiaciones, desalojos y avance de los emprendimientos productivos privados que, a través de diferentes estrategias, quitaron a los qom el control sobre su territorio tradicional.

Como ya señalamos, las formas institucionalizadas de acceso a la tierra en un contexto de anarquía jurídica, ineficacia policial, privilegios acordados a los grandes productores, migraciones permanentes por las cosechas y en el que reinaba la sensación de inseguridad por el robo de ganado causaron entre los

indígenas la pérdida de sus tierras a través de engaños, estafas y expulsiones. A los casos de violencia más recientes enfrentados por la comunidad de *Poxoŷaxaic alhua* ya citados, añadamos, a modo de ejemplo, referencias a las otras dos comunidades. Los habitantes de Riacho de Oro que afirman que, aun en 1967, el límite del territorio que ocupaban en sus actividades de caza, pesca, recolección y en el que establecían sus residencias temporales llegaba hasta Subteniente Perín y que la escuela que existe aún estaba situada en el medio de la comunidad. Como ya hemos señalado, desde la década del 50, los habitantes de Riacho enfrentaron los intentos de colonos y criollos que, con la colaboración de la policía, intentaban desalojarlos del lugar que habitaban.

En 1961 Marcelino Sayavedra, criollo vecino quien se había instalado en las cercanías de Riacho de Oro a finales de la década de los 40 quiso expulsar a algunas de las familias que habitaban en el costado noreste de la comunidad. Las familias, aunque enfrentaron la presión de la Gendarmería, permanecieron en el lugar. Al respecto, Laureano Méndez cuenta que el cacique general de Pampa del Indio, Pedro Martínez, acudió al lugar y evitó que las familias fueran desalojadas:

“En 1961 vino Pedro Martínez después de que lo fueran a buscar Ojalito Palavecino y Mersindo Rojas. Pedro Martínez se comprometió a venir a los cuatro días. Al quinto día llegó. Más o menos en el mes de mayo. La gente en Riacho lo esperaba; sufrían de hambre pero lo esperaban. Cuando llegó, Pedro Martínez fue al destacamento de Gendarmería, dirigido por el cabo Álvarez. Pedro Martínez vino con varios qom armados y a caballo. Martínez venía en volanta. En el Bermejo en ese entonces no había puente y tuvieron que cruzar en “caduveos” hechos por indígenas. Martínez le citó a Gendarmería para que venga a la Iglesia Unida y los esperó allí. Cuatro o cinco gendarmes vinieron junto con Marcelino Sayavedra. Cuando llegaron Martínez no los recibió, -estaba dentro de una casa-. Minutos después salió con uniforme y botas – birrete militar, borceguíes y sable. Él era el único que tenía uniforme. Pedro Martínez había sido autorizado por Perón como cacique general. Su espada era grande. Pedro dialogó con Marcelino de buena manera: “Si realmente eres dueño dame el título”. Pero no tenía. “Vos no tenés porque no sos dueño. La tierra es de los aborígenes”. Marcelino quedó mudo, sin decir nada. Los gendarmes tampoco decían nada, ellos sólo custodiaban la reunión. La gendarmería no tocó a los qom. No tenían coraje para sacarles el arma. Pedro Martínez hablaba castellano. El viejo dijo que no habría problema si tuviera papeles pero como no tenía, tenía que reconocer que era tierra indígena. Después Sayavedra le suplicaba a Pedro Martínez, le pedía perdón y le decía que él quería que se quedaran los aborígenes, que se quedaran a trabajar. Las familias quedaron y a cada uno le dieron un comprobante de que eran dueños. El mismo Pedro Martínez los hizo y los firmó. Les entregó uno a cada uno, a cada familia. 10 familias grandes. Les advirtió que cuidaran ese papel. Los papeles se fundieron. La gente no tenía buenas viviendas y además la gente se iba a trabajar y no quedaba. En ese entonces no existía la escuela. La escuela es nueva. Después Pedro Martínez continuó su gira hacia el norte, hacia Bartolomé de las Casas. Pedro Martínez era cacique y creyente. No tenía denominación pero creía en Dios. Pedro Martínez no traía mercadería para la gente”.

En 1976, ya en el contexto de la dictadura militar, Marcelino Sayavedra intentó nuevamente desalojar a las familias de Riacho de Oro. Contando esta vez con la colaboración del intendente de facto y de la policía, Sayavedra logró desalojar 14 familias y apoderarse de casi la mitad de las tierras de la comunidad por medio de una notificación de desalojo que los qom, sin ninguna posibilidad de resistencia, cumplieron en menos de 48 horas. El siguiente es el testimonio de Laureano:

“Con los años el gobierno de los blancos se enteró de que Pedro Martínez había fallecido. Colombo envió papeles de desalojo a varias comunidades. El desalojo de las familias de Riacho de Oro fue en 1976. Varios años atrás había muerto Pedro Martínez y Colombo dio la orden para que las familias de Riacho salieran de ahí. La gente recurrió al intendente Teófilo Bosec pero él dijo que no tenía nada que ver. Cuando Pedro Martínez vivía la gente que lo necesitaba iba a buscarlo, era como un árbitro. Pedro Martínez murió fueron a Pampa Franco, Bailón y Ojalito a sus funerales. En 1976 no golpearon a nadie. A las familias les dieron 48 horas para que salgan del lugar y antes que ocurriera algo, salieron. No hubo ninguna reunión. La notificación se la dieron a Cornelio Mansilla y él dio la notificación de esa información. A los que no estaban los otros le llevaban la noticia. En esa tierra también hay un cementerio – ya no se le ve más. Había también algunos árboles de frutos pero Sayavedra cortó los árboles. Entre las familias que desalojaron de su tierra estaban Asale Sánchez, Damián Sánchez, Casemiro Sánchez, Roberto Sánchez, Francisco Barreto, José Caja, Cornelio Mansilla, Atilia Mansilla, Laureano Méndez, Elisa Mansilla, Carmelo López y Mersindo Rojas. En esa época había más gente. Algunos se fueron”.



MAPA 3
LOCALIZACIÓN DE LAS TIERRAS QUE LES FUERON ENAJENADAS A LA COMUNIDAD DE RIACHO DE ORO

Mapa: C. Salamanca, 2010.

Los desalojos de las comunidades indígenas tenían y tienen consecuencias directas en el empobrecimiento de las familias y en su migración a la periferia de los centros urbanos, principalmente de la Provincia de Formosa. Después del desalojo en Riacho de Oro, la familia Sánchez se instaló en el Colchón, en la zona del Teuco Bermejito (Provincia del Chaco), mientras que otros se instalaron en el barrio peri-urbano de *Namqom* en donde las condiciones de vida son más difíciles.

En el caso de San Carlos, sus habitantes afirman que la extensión de su comunidad es producto de un engaño. Sus habitantes afirman que, en su viaje a Buenos Aires, Mansilla había obtenido, en realidad, una legua (aproximadamente 5.000 has.). Rafael Mansilla refiere las razones de la reducción de la tierra lograda: “El gobierno sabe en qué época lo aborígenes salen de cosecha. Y justamente los ingenieros vinieron en época en que la gente estaba en la cosecha. [Y dijeron:] ‘Te damos esta cantidad hasta que haya más tierra, no te vamos a dar 5.000 has. porque ustedes no son muchos’. Esa gente llegó cuando sabía que no iban a encontrar gente aborigen. Fueron cuando sabían que se iban a la cosecha.



FOTO 14
MOVILIZACIÓN INDÍGENA EN RIACHO DE ORO

Durante el mes de junio de 2010, los toba de Riacho de Oro realizaron un corte de ruta en la Ruta Nacional 95, reclamando la construcción de una nueva escuela en reemplazo de la existente que presenta fallas edilicias y es insuficiente¹³.

Foto: Darío Pérez, 2010

3. Tránsitos, migraciones y poblamientos

“Muchas familias andaban por esta zona, después se iban al Chaco, después vinieron para estos lados porque sabían que había tierra para los *qom*”.

Paulino Álvarez

Una de las razones del amplio conocimiento y apropiación territorial por parte de los toba de la zona de San Carlos, Santo Domingo y Riacho de Oro está relacionado con el tránsito que los indígenas efectuaban desde Pampa del

¹³ Según el cacique de San Carlos, Rafael Mansilla, ante el corte, algunos pobladores criollos de la zona realizaron un contra-corte en el puente sobre el río Bermejo para impedir a los indígenas acceder a la mercadería que funcionarios nacionales estaban entregando a indígenas en la localidad de Fortín Lavalle en la Provincia del Chaco. Según algunos testimonios, un corte similar estaba siendo promovido en la entrada de Subteniente Perín por pobladores criollos que sintiéndose damnificados por el corte de los indígenas, querían impedirles el paso a Subteniente Perín en donde compran alimentos y mercadería.

Indio hasta Fontana donde se embarcaban en tren para viajar a los ingenios del oeste desde la segunda década del Siglo XX. Como afirma Laureano de Riacho de Oro: “Por San Carlos pasaba mucha gente del Chaco. Pasaban por ahí porque se iban a trabajar al ingenio Ledesma. Se iban hasta Fontana y a la vuelta se quedaban donde les parecía. Desde Pampa hacían ese camino y se iban quedando”.

Los tránsitos, las migraciones y los patrones de poblamiento encontraron en las relaciones de parentesco un factor estructurante. Afirma Ernesto Segundo:

“Yo me acuerdo, el grupo de mi papá es el que se dice *ýolo*. Otro más *uagilot*. Después hay otros. Pero ese grupo también hay allá en el Chaco hay *ýolopi*. Porque mi papá vive allá, el padre de él vivía allá. Mi papá es José Segundo pero en toba es *Sheroxochi*. De Lavalle. Porque vivimos ahí en año 30 porque hay escuela. Hubo escuela y fuimos a la escuela. A los 11 años ahí, vinimos para estos lados. Porque también tenemos familia de estos lados, la familia de mi tío Juan Ignacio Mansilla (*Quinaxauaic*)”

Otros procesos de poblamiento tenían que ver con los ritmos de los ciclos vitales de las personas. Al respecto, Paulino, un anciano residente en San Carlos y antiguo poblador de *Poxoýaxaic alhua* afirma que, cuando los dos habitantes más antiguos, Juan Solano y Lorenzo Barrios fallecieron, Paulino y su madre fueron a Riacho. Paulino recuerda que tenía aproximadamente 8 años cuando llegaron a *Poxoýaxaic alhua*, aproximadamente en 1943; posteriormente, Paulino y su familia se instalaron en San Carlos.



FOTO 15
ELEUTERIA MANSILLA Y SU FAMILIA EN SU CASA EN *POXOÝAXAIC ALHUA*.

Foto: Carlos Salamanca, 2010.

Al referirnos a los procesos de territorialización de las tres comunidades, resulta claro que una parte importante de los actuales habitantes de algunas comunidades lo fueron de otras en otro momento de sus vidas. Al respecto, Ernesto Segundo, afirma: “Mi papá en el tiempo [en que] todavía no es creyente vino de ese lado [*Poxoýaxaic alhua*], y en el 45 se fue a *mala'*, y después en *mala'* vino el pastor en el [año] 45 y todos se entregaron [se convirtieron al Evangelio], y cuando se entregaron en ese mismo año volvió otra vez para acá. Pero en aquella vez [en

Poxoŷaxaic vive primero la gente, una cuanta gente vive ahí. Y después otros se fueron a *mala'* y cuando recibimos ese evangelio volvemos otra vez, estamos acá en *Poxoŷaxaic alhua*".

Poxoŷaxaic alhua se consolidó al ritmo de este tipo de inmigraciones. De las varias décadas en que los indígenas habitaron allí, además de los topónimos, los relatos de inmigración y los testimonios de los indígenas acerca de su vida allí, *Poxoŷaxaic alhua* cuenta con varios rastros territoriales que constituyen una prueba irrefutable de que dicho lugar constituye no solo parte de su territorio tradicional sino que, en tanto lugar de residencia, fue un nodo fundamental en el proceso de territorialización de los toba de estas comunidades y en su reproducción como grupo.

4. *Poxoŷaxaic alhua*, nodo activo del territorio tradicional

Los habitantes de *Poxoŷaxaic alhua* recuerdan que en las décadas de los '30 y los '40 habitaba en la zona un sólo criollo, Faustino Maza con quien los indígenas tenían buena relación. De aquellas épocas, ancianos como Paulino Álvarez recuerdan: "*Poxoŷaxaic alhua* era más grande que San Carlos; era más grande pero había menos gente".

Como hemos referido, para los qom, habitar Santo Domingo implicaba acomodarse a los ritmos del río Bermejo cuyas crecientes, con cierta regularidad obligaban a los indígenas a moverse a partes más altas e incluso, a trasladarse a lugares más apartados. Faustino Maza, recuerda Martín, también "se quedó sin tierras para animales, a este señor, igual que [a] los aborígenes, lo corrió la creciente, se instaló para allá al fondo [al este de Santo Domingo] e hizo un puesto y hasta ahora se quedó". Pero tiempo después, continúa Martín, cuando muere Faustino "viene la hija, diciendo ser la legítima propietaria de todo esto y [diciendo] que los aborígenes se hicieron intrusos"; "lo que pasa", dicen los qom, es que Lidia Maza "de la historia no sabe nada". Maza argumenta que los qom "son nuevos" y que invaden los terrenos que son de su propiedad.



FOTO 16
JUNINA SUÁREZ Y SUS DOS HIJOS EN SU CASA EN POXOŷAXAIC ALHUA.

Foto: Carlos Salamanca, 2010.

El cementerio al que muchos de los qom hacen referencia es aquél en el que se encuentran los restos de Lorenzo Barrios y Juan Solano. Lorenzo y Juan eran hermanos pero al momento de “la entrega” de los DNI fueron registrados con diferente apellido¹⁴. En *Poxoýaxaic alhua* también existen aún los horcones de una antigua iglesia y de las casas de algunos de los primeros habitantes. Según el testimonio de Ernesto Segundo, quien hasta fines del 2009 habitaba en la comunidad de Riacho de Oro y fuera habitante de *Poxoýaxaic alhua*, fue poco después de la partida en 1936 de Juan Ignacio Mansilla de *Poxoýaxaic alhua* que Lorenzo Barrios construyó una iglesia.

Proponiendo el sistema de comunidades en tanto unidad de análisis no postulamos su existencia permanente y estática, evidente o encubierta, “más verdadera” que la comunidad. A partir de los elementos aquí presentados lo que afirmamos es que existen situaciones, contextos histórico-políticos en los que una multiplicidad de relaciones, flujos y fragmentaciones históricamente constituidas recrean otro tipo de relaciones que trascienden los límites “comunitarios” construidos por la colonización primero y la articulación de los indígenas a la sociedad nacional posteriormente. Existen además varios elementos que hacen que una parte importante de dichas relaciones se condensen y aglutinen en sistemas territorializados de comunidades históricamente construidos. Relacionales, los sistemas de comunidades permiten el análisis de los vínculos entre las unidades (“las comunidades”) y las formas heterogéneas pero articuladas en que se manifiestan un pasado compartido, situaciones de existencia similares y horizontes políticos comunes.

Subrayemos que las múltiples formas de acción política son el resultado de una estrecha interacción de los indígenas con el Estado-nación y la población no-indígena y que, la heterogeneidad de dichos procesos se corresponde con la multiplicidad de formas de acción política indígena. Con la elaboración de los mapas histórico-geográficos de sistemas de comunidades proponíamos abordar el análisis de la acción política y del espacio en sociedades indígenas confrontadas a altos niveles de interacción intercultural desde una perspectiva histórica, superando ideas como: la colonización como ruptura definitiva e irreparable en el devenir histórico indígena, la vigencia de un proceso gradual de desintegración a raíz de las interacciones con el Estado, la desaparición definitiva del espacio -tal como es concebido y vivido por los indígenas- a raíz de tales transformaciones. Nos propusimos superar, por último, la idea de una frontera fija, clara y neta que separa a los indígenas y su devenir histórico de la sociedad nacional.

Tales ideas encontraron un importante eco en las reuniones con los qom. Ver en el mapa la localización de las comunidades, su situación frente a las propiedades de los no-indígenas, su tamaño actual frente al territorio evidenciado con los topónimos se convirtió en un dinamizador importante de las discusiones acerca de los derechos territoriales. En estos contextos, muchos qom reconocían que una parte importante de las violaciones a los derechos de los habitantes de *Poxoýaxaic alhua* reside en la concepción de los no-indígenas de la región que asumen que las comunidades indígenas, tal como están consolidadas hoy en día, no son más que la continuidad de antiguos grupos separados y que, por lo tanto, los habitantes de *Poxoýaxaic alhua* son intrusos. No obstante, como todos los testimonios lo indican y como un análisis extenso y con profundidad histórica del parentesco, las formas de apropiación y uso del territorio lo demuestran, para los actuales toba de las comunidades de Riacho y San Carlos, *Poxoýaxaic alhua* es un nodo importante del sistema de comunidades que hemos descrito.

¹⁴ Cf. Salamanca 2009.

III. El marco legal

En esta parte abordaremos el marco legal, nacional e internacional que se refiere a los derechos territoriales de comunidades como las de *Poxoýaxaic alhua*, enfrentadas a la expulsión de sus territorios. Nos referimos aquí a aquellas leyes que reconocen derechos colectivos a los indígenas y que están basadas en el reconocimiento de su preexistencia, distinguiéndolas de aquellas otras leyes nacionales y/o provinciales (siendo la Argentina un Estado federal) que, aunque dirigidas a indígenas, proponían un tipo de ‘integración’ en el que su diferencia era negada o diluida. Esta nueva concepción del ‘indigenismo’, aunque aún con problemas pendientes con respecto a su reglamentación, quedó también plasmada en el Artículo 75, Inciso 17 de la Constitución Nacional de 1994.

1. Legislación internacional

El reconocimiento de la pre-existencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas tanto en Argentina como en otros países de América Latina durante las tres últimas décadas del Siglo XX constituyó un gran avance jurídico y la base de una profunda reconfiguración de las dinámicas sociales, políticas y culturales de los Pueblos Indígenas. La sanción de acuerdos internacionales como el Convenio 107 de la OIT de 1957, el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989, ratificado por Argentina en el 2001; en adelante el Convenio) y la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas¹⁵ (aprobada en 2007 por la Asamblea General de la ONU con el voto favorable de Argentina; en adelante la Declaración) son también avances de importancia crucial. El derecho internacional establece obligaciones que los Estados deben respetar. Al ratificar los tratados de derechos humanos, los Estados asumen las obligaciones y los deberes de respetar, proteger y realizar esos derechos.

La Declaración y el Convenio, constituyen el nuevo estándar mínimo para la protección de los derechos humanos de los pueblos y las personas indígenas y representa un cambio de paradigma con respecto a la visión tradicional de los derechos humanos. No obstante, a tres años de su aprobación, no hay avances significativos en esa materia en Argentina. El Estado no cuenta con una política integral y aspectos como los mecanismos de participación y consulta, garantizados por la Declaración, son insuficientes cuando no inexistentes.

Los derechos territoriales

Los derechos territoriales de los Pueblos Indígenas son un componente clave de la Declaración. Tales derechos están sintetizados en tres artículos que, dada su importancia, presentamos aquí:

Artículo 26

1. Los Pueblos Indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma utilizado o adquirido.

¹⁵ La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas fue adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 13 de septiembre de 2007 por 144 votos a favor, 4 en contra y 11 abstenciones. Los Pueblos Indígenas de las Américas siguen luchando para que los países que no lo han hecho adhieran a la Declaración y para que las legislaciones de todos los países en que habitan sean acordes a los nuevos estándares que impone la Declaración.

2. Los Pueblos Indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otra forma tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma.
3. Los Estados asegurarán el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetará debidamente las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de la tierra de los Pueblos Indígenas de que se trate.

Artículo 27

Los Estados establecerán y aplicarán, conjuntamente con los Pueblos Indígenas interesados, un proceso equitativo, independiente, imparcial, abierto y transparente, en el que se reconozcan debidamente las leyes, tradiciones, costumbres y sistemas de tenencia de la tierra de los Pueblos Indígenas, para reconocer y adjudicar los derechos de los Pueblos Indígenas en relación con sus tierras, territorios y recursos, comprendidos aquellos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma. Los Pueblos Indígenas tendrán derecho a participar en este proceso.

Artículo 28

1. Los Pueblos Indígenas tienen derecho a la reparación, por medios que pueden incluir la restitución o, cuando ello no sea posible, una indemnización justa, imparcial y equitativa, por las tierras, los territorios y los recursos que tradicionalmente hayan poseído u ocupado o utilizado de otra forma y que hayan sido confiscados, tomados, ocupados, utilizados o dañados sin su consentimiento libre, previo e informado.
2. Salvo que los pueblos interesados hayan convenido libremente en otra cosa, la indemnización consistirá en tierras, territorios y recursos de igual calidad, extensión y condición jurídica o en una indemnización monetaria u otra reparación adecuada.

Estos derechos ya habían sido establecidos en el Convenio:

“Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia” (Artículo 14.1).

El derecho de los Pueblos Indígenas a sus tierras ha sido reiteradamente afirmado por los organismos de derechos humanos basados en la Carta de las Naciones Unidas. La Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), por ejemplo, ordenó a Belice y a Nicaragua a demarcar las tierras tradicionalmente ocupadas por las comunidades indígenas¹⁶. En cada caso, la Corte rechazó los argumentos de que los Pueblos Indígenas necesitaban probar con evidencias que habían ocupado las tierras reclamadas desde tiempos inmemoriales¹⁷. La Corte dictaminó que los derechos de los Pueblos Indígenas sobre las tierras son derechos inherentes, creados por la costumbre y las prácticas de las comunidades indígenas, que existen independientemente de las leyes o derechos de los Estados¹⁸. El Comité de la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD)¹⁹ y el Comité de Derechos Humanos²⁰ de Naciones Unidas también han

¹⁶ Corte Interamericana de Derechos Humanos, Comunidad Indígena Awas Tingni Mayagna (Sumo) c/ Nicaragua, Serie C (No. 79) (2001); Comunidad Moiwana c/ Surinam, Serie C (No. 124) (2005); Comunidad Indígena Yakye Axa c/ Paraguay, Serie C (No. 125) (2005); Comunidad Indígena Sawhoyamaxa c/ Paraguay, Serie C (No. 146) (2006); Corte Interamericana de Derechos Humanos, Pueblo Saramaka c/ Surinam, Serie C (No. 172) (2007); Mary y Carrie Dann, Caso 11.140 (United States), (27 de Diciembre de 2002) Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Report 75/02.

¹⁷ Comunidades Indígenas Mayas del Distrito de Toledo v Belice (12 de Octubre de 2004) (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Informe 96/03) paras 127-130.

¹⁸ Comunidades Indígenas Mayas del Distrito de Toledo v Belice (12 de Octubre de 2004) (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Informe 96/03).

¹⁹ Ver, Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) de Naciones Unidas, “Recomendaciones Generales XXIII: Pueblos Indígenas” (18 de agosto de 1997) A/52/18, anexo V, para 5.

²⁰ Ver, Comité de Derechos Humanos (CDH) de Naciones Unidas, “Concluding Observations of the Human Rights Committee: Canada” (7 de Abril de 1999) CCPR/C/79/Add.105, para 8. El CDH sugirió a Canadá que “extinguishing aboriginal rights be abandoned as incompatible with Article 1 [the right to self-determination] of the Covenant”.

afirmado el derecho de los Pueblos Indígenas a ser propietarios de sus tierras. En relación a las tierras arrebatadas a los Pueblos Indígenas sin su consentimiento, el CERD ha subrayado que los Estados deben dar pasos para devolver esas tierras y territorios. En dos sentencias distintas de 2005 y 2006, la Corte Interamericana de Derechos Humanos concluyó que se habían violado los derechos de las comunidades *Yakye Axa* y *Sawhoyamaxa* a la protección judicial, a la propiedad y a la vida, y ordenó al Estado Paraguayo devolver las tierras usurpadas a las comunidades indígenas²¹. Asimismo, varios Estados han establecido procesos para proveer reparación por la injusta apropiación de las tierras de los Pueblos Indígenas²².

2. Legislación nacional

Como resultado de intensas, variadas y prolongadas movilizaciones de indígenas que alzaban su voz en defensa de sus derechos en las tres últimas décadas en Argentina se incluyó en la reforma de Constitución Nacional en 1994 el reconocimiento de la pre-existencia y de los derechos de los Pueblos Indígenas. Tal hecho estuvo articulado a cambios constitucionales también producidos en varios países de América Latina como Guatemala (1985), Brasil (1988), Colombia (1991), México (1992), Paraguay (1992), Perú (1993), Chile (1993), Bolivia (1994), Nicaragua (1995) y Ecuador (1998).

Estos cambios establecen un nuevo marco de relación entre los Estados nacionales y los Pueblos Indígenas, representando un avance en mayor o menor medida en el reconocimiento del derecho colectivo e inalienable a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma utilizado o adquirido.

En Argentina, líderes y organizaciones indígenas cuyos procesos de organización datan de décadas anteriores lograron, con el regreso de la democracia en los años 80 y a través de grandes movilizaciones, la sanción de la Ley 23302 de 1985 (Ley de política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes) directamente ligada a las transformaciones constitucionales en las Provincias de Formosa (1984), Salta (1986), Chaco (1987), Misiones (1987), Río Negro (1988), Chubut (1991) y Santa Fe (1993). La Ley crea el Instituto Nacional de Asuntos indígenas, promueve la entrega de títulos de tierra y el reconocimiento de la personería jurídica bajo la forma de comunidades. El Artículo 1º declara de "interés nacional la atención y apoyo a los aborígenes y a las comunidades indígenas existentes en el país" y explicita que "su defensa y desarrollo" para "su participación en el proceso socio-económico y cultural de la Nación" se hará "respetando sus propios valores y modalidades".

Con la reforma de la Constitución Nacional de 1994, se reconoció la pre-existencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas que terminaba con la localización legal de los grupos indígenas "por fuera de la Nación argentina y de la cristiandad" hasta entonces vigente (Gordillo y Hirsch 2003: 19). En el Artículo 75, inciso 17, la Constitución señala como atribuciones del Congreso:

"Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses

²¹ Ver, Comunidad Indígena *Yakye Axa* c/ Paraguay, Serie C (No. 125) (2005); Comunidad Indígena *Sawhoyamaxa* c/ Paraguay, Serie C (No. 146) (2006).

²² El Tribunal Waitangi de Nueva Zelanda, por ejemplo, fue establecido en 1975 bajo el Tratado del Acto de Waitangi para informarse acerca de los reclamos relacionados con las violaciones del Estado de los "principios del Tratado de Waitangi".

que los afectan. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”.

En el año 2004, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) creó el Consejo de Participación Indígena, integrado por representantes de los Pueblos Indígenas, elegidos por estos durante periodos de tres años. Aunque no es objeto de este trabajo, cabe mencionar que la conformación de CPI en general y la elección de los representantes indígenas de Formosa en particular, enfrentaron numerosos obstáculos. Simultáneamente, y a pesar de las garantías constitucionales familias y comunidades indígenas enteras en todo el país han venido enfrentando en los últimos años, graves violaciones a sus derechos por la deforestación de sus territorios tradicionales y la expulsión de sus tierras y territorios.



MAPA 4
LOCALIZACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN LA ARGENTINA

Mapa: INAI, Ministerio de Desarrollo Social.

“Desde principios de año vimos que había una escalada de juicios de desalojo que se habían planteado en distintos puntos de nuestro país, sobre todo por este proceso de expansión agropecuaria que significan el tema de la soja y otros cultivos en la región norte de nuestro país”.

Jorge Rodríguez
Presidente del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas²³

En los últimos años la consolidación de prácticas económicas expansivas y de explotación intensiva de materias primas en Argentina hizo de las tierras indígenas el centro de profundos conflictos. En ese marco, fueron sancionadas en Argentina dos leyes cuya importancia parecía ser crucial para la protección de los bosques nativos y para garantizar la propiedad de la tierra de las poblaciones indígenas: la Ley 26.160/2006 (de emergencia de la propiedad comunitaria) y la Ley 26.331/2007 (de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos). En lo que tiene que ver con los Pueblos Indígenas en Argentina, estas leyes tienen varios antecedentes jurídicos. No obstante, más que el epílogo de años de deforestación y de desterritorializaciones, dichas leyes fueron el prólogo de una intensa ola de desmontes forestales y de desalojos sistemáticos²⁴.

La Ley 26.160 declara, por el término de cuatro años, “la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país” (Artículo 1) y suspende “la ejecución de sentencias, actos procesales o administrativos, cuyo objeto sea el desalojo o desocupación de las tierras contempladas en el Artículo 1” (Artículo 2).

El decreto reglamentario establece que el INAI “deberá realizar” y “promoverá las acciones que fueren menester” (Artículo 3) para el relevamiento “técnico –jurídico- catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas”. En el mismo Artículo, establece la “participación del Consejo de Participación Indígena en la elaboración y ejecución de los mismos, en orden a asegurar el derecho constitucional a participar en la gestión de los intereses que los afecten”.

En el 2005, un año antes de la sanción de la Ley 26.160 y a 20 años de su creación, el INAI reconocía el desconocimiento del número de comunidades indígenas existentes en el país y de la situación dominial de sus tierras²⁵, mientras que la entonces Ministra de Desarrollo Social, reconocía las fallas en el Consejo de Participación Indígena²⁶. Entre las organizaciones indígenas había un mesurado optimismo, con la sanción de la Ley ya que además de una nueva herramienta jurídica, la Ley 26.160 dotaba al INAI de un presupuesto para su cumplimiento.

Durante sus 3 primeros años de vigencia, el cumplimiento de la Ley 26.160 enfrentó varias dilaciones²⁷. Al mismo tiempo, organizaciones de derechos humanos y organizaciones indígenas de todo el país²⁸, más que avances, denunciaban el incremento de acciones de desalojo y hostigamiento de indígenas en regiones como los Valles Calchaquíes, Jujuy²⁹, Patagonia, Chaco y Misiones. Dichas organizaciones también denunciaban que las acciones de desalojos comparten la participación, activa o pasiva, de las autoridades. En algunos casos, dichos hostigamientos incluyen además de la compra de tierras, la destrucción e incendio de las casas y el procesamiento por usurpación de las tierras de sus mismos habitantes³⁰. Las organizaciones indígenas han denunciado también los graves daños ambientales producidos por la actividad minera en Provincias como Jujuy y Río Negro. Líderes y organizaciones indígenas entrevistados denuncian, también, grandes fallas en el Consejo de Participación Indígena. Entre otras, los obstáculos que el mismo INAI ha puesto para su verdadera y real existencia

²³ “Reunión Consultiva con los Pueblos Indígenas”, Buenos Aires, 12 de Mayo 2005. http://www1.hcdn.gov.ar/dependencias/cpyrhumanos/Jornadas/Aborig/Taq_RCPI.html.

²⁴ Al respecto, ver, entre otros: Confederación Mapuce de Neuquén. Denuncia por discriminación racial en la administración de justicia en Neuquén, Argentina. Presentada a James Anaya, Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas, 16 de septiembre de 2009; EN-DEPA, 2009. Incumplimiento del Estado argentino al convenio No. 169 de la OIT. Testimonios de dirigentes indígenas. Informe complementario; Fundación Servicio Paz y Justicia, 2008. Pueblos indígenas y situación territorial en Argentina 2007 - 2008. Buenos Aires, SERPAJ; Grupo de Investigación en Derechos Humanos y Sostenibilidad, Cátedra UNESCO en Sostenibilidad, Universidad Politécnica de Cataluña. 2010. Situación de los derechos humanos en el Noroeste argentino en 2008. Conflicto étnico territorial; imposición de un modelo cultural y agroindustrial en Santiago del Estero, Córdoba y Mendoza. Buenos Aires; Observatorio de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas y CTA. 2010. Comentarios de la CTA: estado de vigencia del Convenio n° 169 sobre Pueblos Indígenas y tribales.

²⁵ En 2005 Jorge Rodríguez, presidente del INAI, declaraba que, después de 20 años de funcionamiento, el INAI “no sabe a ciencia cierta cuántas comunidades indígenas hay” y que carecía de “información sobre cuál es la situación dominial de las tierras que posee la comunidad indígena”. Versión taquigráfica de la “Reunión Consultiva con los Pueblos Indígenas”, Buenos Aires, 12 de Mayo 2005. http://www1.hcdn.gov.ar/dependencias/cpyrhumanos/Jornadas/Aborig/Taq_RCPI.htm

²⁶ La entonces Ministra de Desarrollo Social, Alicia Kirchner, reconocía que el Consejo de Participación Indígena que tendría que haber funcionado desde el 1985, "no se creó sino hasta 2003 (...) fue constituido en agosto 2004 y terminó de consolidarse en 2005". Taquigráfica senadores 16 de agosto 2006.

²⁷ La Ley 26.160 fue reglamentada casi un año después, el 23 de agosto del 2007 mediante el decreto reglamentario 1122/2007; los fondos correspondientes al programa estuvieron disponibles en el ejercicio 2008, habiendo sido incluidos en la Ley de Presupuesto de ese año (...) El ejercicio 2008 inició con el cambio de autoridades nacionales y provinciales – incluyendo la presidencia del INAI-, lo que implicó cambio en los Equipos Técnicos designados (...) así como negociación de nuevas condiciones". Respuesta de Horacio Pascual I., presidente del Instituto Nacional de Asuntos indígenas al Grupo de Acceso Jurídico a la Tierra, GAJAT. 1 de abril 2009.

²⁸ "Persecuciones y detenciones masivas en Mendoza, Santiago y Formosa para quitarles sus tierras", Página 12, Lunes, 20 de Octubre de 2008; "La deuda que sigue pendiente", Pagina 12, Domingo, 12 de Octubre de 2008.

²⁹ Para el caso de Jujuy, ver estudio de la Unidad Fiscal de Investigación de Delitos Ambientales (UFIMA) (<http://www.fiscaliagraltucuman.gov.ar>) acerca de posibles delitos ambientales por contaminación, con plomo principalmente, contra habitantes de la zona de la Puna por parte empresas mineras. El documento Incumplimiento del Estado argentino al convenio No 169 de la OIT (ENDEPA 2009) ofrece testimonios de dirigentes indígenas de las Provincias de Chaco, Chubut, Jujuy, Mendoza, Misiones y Río Negro acerca de las violaciones de sus derechos. La Denuncia por Discriminación racial en la administración de justicia en Neuquén, Argentina, presentada por la CONFEDERACIÓN MAPUCE DE NEUQUÉN a James Anaya, Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas. 16 de septiembre de 2009, ofrece información

suplantándolo con órganos cuyas pretensiones de eficacia son inversamente proporcionales a una participación real y efectiva de los Pueblos Indígenas.

Debido a la falta de avances para cumplir con esta normativa, y tras la presión ejercida por organizaciones no gubernamentales y organizaciones indígenas, el mismo Parlamento aprobó recientemente una prórroga de los plazos dispuestos por la Ley hasta el 23 de noviembre de 2013.

La Ley 26.331/2007 o "Ley de Bosques" se sancionó con el objetivo de regular el uso del suelo y las actividades productivas y lograr el uso sustentable de los bosques nativos. La Ley establece una moratoria a los desmontes por un año o hasta que cada provincia desarrolle un Ordenamiento Territorial de sus bosques nativos. Según un informe de la Red Agroforestal Chaco Argentina (Redaf) de septiembre del 2009, el gobierno nacional no contribuyó con ningún aporte de recursos para la ejecución de los procesos de ordenamiento territorial. De acuerdo a fuentes oficiales citadas en el informe, en los 10 meses posteriores a la sanción de la Ley, y pese a la moratoria de desmontes, en el área que comprenden 3 de las 23 provincias argentinas (Salta, Chaco y Santiago del Estero, ubicadas todas en la región del Chaco argentino), las pérdidas de monte nativo se calcularon en 136.000 has. Con respecto a los Pueblos Indígenas, el informe refiere que, a pesar de que la Ley definía actuar conforme al Convenio 169 de la OIT, los procesos de consulta y participación se vieron debilitados por la desinformación a todos los niveles y que en este, como en muchos otros casos, fueron las ONG las que hicieron la difusión de la Ley entre las comunidades indígenas³¹.



MAPA 5
LOCALIZACIÓN APROXIMADA DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS EN LA PROVINCIA DE FORMOSA

(No se incluye la localización de las comunidades del Pueblo Indígena Nivaclé).

Mapa: C. Salamanca, 2010.

3. Legislación provincial

El reconocimiento jurídico de los derechos de los Pueblos Indígenas y en particular, de su pre-existencia étnica y cultural así como de la propiedad colectiva de la tierra que se produjo con la reforma de la Constitución Nacional en 1994, fue contemporáneo a distintos cambios constitucionales que se produjeron en distintas provincias, durante las décadas de los años 80' y 90'³².

La Provincia de Formosa fue la primera en el país en sancionar una Ley (426/1984) de reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas y que establece el marco jurídico para la entrega de títulos de propiedad. La misma Ley 426 crea el ICA entre cuyos objetivos, de acuerdo al Artículo 20, se encuentran:

- Promover la organización de cada comunidad y del conjunto de los pueblos aborígenes, tanto para el trabajo como para su propio desarrollo como grupo social conforme con su cultura y costumbres.
- Promover la autogestión de las comunidades para decidir sobre su propio destino, conforme con el principio de la autodeterminación.
- Promover el otorgamiento de tierras en propiedad a los aborígenes en forma comunitaria o individual.
- Incentivar el dictado de leyes específicas y de acciones de amparo en las áreas de salud, educación, vivienda, trabajo, seguridad social y justicia.
- Asistir a las comunidades aborígenes en los aspectos técnicos y [dar] apoyo económico para el mejoramiento de la producción y la comercialización mediante crédito de bajos intereses y otros medios.

El Artículo 22 de la misma Ley, señala que el ICA “será administrado por un Directorio que designará el Poder Ejecutivo, compuesto por cuatro (4) miembros, a saber:

- a) Un Presidente que deberá reunir las mismas condiciones que para ser Diputado de la Provincia.
- b) Tres Directores, uno a propuesta de cada etnia (Wichí, Pilagá y Toba). También deberán proponer sus respectivos suplentes”.

En el Artículo 6 la Ley 426 reconoce “la existencia legal de las comunidades aborígenes” y se afirma que el ICA “les otorgará personería jurídica conforme a las disposiciones específicas en la materia”. Al mismo tiempo, la Ley designa a los caciques y/o delegados de la comunidad como responsables del pedido de reconocimiento de la personería jurídica (Artículo 7) y representantes de sus comunidades (Artículo 9). El 11 de noviembre de 2009 la Ley 26.160 fue prorrogada mediante la Ley 3276-D-09, hasta el 23 de noviembre de 2013.

acerca de las órdenes de desalojo contra comunidades asentadas en territorios poseídos tradicionalmente y la persecución y el procesamiento personal de los miembros de los Pueblos Indígenas en la Provincia de Neuquén. Por último, El Informe Pueblos indígenas y situación territorial en Argentina 2007 - 2008. De la Fundación Servicio Paz y Justicia (2008) - con Status Consultivo ante las Naciones Unidas (ECOSOC) y UNESCO- ofrece información acerca de violaciones de derechos de los Pueblos Indígenas ligadas a la realización de obras de envergadura, el desarrollo de emprendimientos mineros y los desmontes en las Provincias de Salta, Jujuy, Río Negro y Neuquén.

³⁰ “La deuda que sigue pendiente”, Pagina 12, Domingo, 12 de Octubre de 2008.

³¹ Cf. REDAF 2009.

³² Formosa (1984), Salta (1986), Chaco (1987), Misiones (1987), Río Negro (1988), Chubut (1991) y Santa Fe (1993).

IV. Las violaciones a los derechos humanos y los obstáculos para el acceso a la justicia

1. Ni “aptas ni suficientes”.

En las comunidades indígenas de la Provincia de Formosa no están dadas las condiciones mínimas para que sus habitantes pueden acceder a alimentos en cantidad y calidad suficiente. A pesar de la política de titulación de tierras del gobierno de la Provincia de Formosa, en algunos casos, la extensión de sus tierras es insuficiente, mientras que, en otros, sus suelos no son aptos para la agricultura. En aquellos asentamientos en donde los habitantes podían acceder, hasta mediados de la década del 70, a la carne silvestre, el pescado, la miel y los frutos del monte, la realización de las obras de infraestructura, la expansión de la frontera agrícola y la hostilidad de los no-indígenas que se asientan en un número cada vez mayor en sus inmediaciones y que les impiden cazar en sus campos, entre otras razones, han agravado aún más esta situación. Asimismo, las políticas gubernamentales de apoyo a programas productivos, débiles o inexistentes, no han logrado consolidar alternativas económicas viables y sustentables. Los toba, al igual que muchos otros indígenas del país, viven hoy en lugares cada vez más insuficientes por el crecimiento poblacional de sus habitantes, en los que las actividades agrícolas son difíciles de emprender y sostener, con un acceso cada vez más difícil o imposible al monte por los alambres, rodeados de un territorio cada vez más modificado por obras de infraestructura, caminos y proyectos productivos. En este contexto en el que además carecen de trabajo y dependen de otro para poder alimentarse y poder ofrecer alimento a su familia.

2. Una concepción restringida de los derechos territoriales.

Las políticas públicas de reconocimiento de propiedad de las tierras implementadas en las últimas tres décadas en Argentina, más que impulsar un acto de reparación frente a una situación de histórica injusticia, materializaron jurídicamente la situación en la que se encontraban los indígenas al momento de ese reconocimiento después de varias décadas de expropiaciones, colonización y desalojos.

El reconocimiento jurídico de las tierras y territorios habitados por indígenas se limitó a las superficies de tierra, dejando a un lado los recursos subterráneos y la masa boscosa. Al mismo tiempo, el reconocimiento legal de las propiedades comunitarias indígenas de las últimas tres décadas se llevó a cabo sobre un territorio del que ya habían sido despojados mediante la violencia del Estado, de los militares y de los no-indígenas.

En sus entrevistas, líderes indígenas de la Provincia de Formosa, subrayaron las enormes dificultades que enfrentaron y siguen enfrentando para que la sociedad nacional y el Estado reconozcan su derecho a las tierras y los territorios.

Después de más de dos décadas de conversaciones y discusiones acerca de sus derechos, líderes y organizaciones indígenas de todo el país hacen hoy mención a la importancia de que se incorpore el concepto de “territorio” en el reconocimiento de sus derechos por no restringirse a la superficie de la tierra,

por incluir la totalidad del hábitat y por reflejar más fielmente el carácter integral de su relación con la tierra. En este mismo sentido, el Programa de las Naciones Unidas para los Asentamientos Humanos, UN-HABITAT y la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de la ONU, “el disfrute de un medio ambiente adecuado está entrelazado al derecho de los Pueblos Indígenas al acceso y control sobre los recursos. Un hábitat adecuado debe ser entendido como un componente integral del derecho a la tierra, la punta de lanza de las luchas de los Pueblos Indígenas en todo el mundo” (UN-HABITAT y OHCHR 2005: xvii).

El modo de vida por el que muchos Pueblos Indígenas han optado y siguen optando y que se sustenta en complejas formas de relación con la naturaleza, con otros Pueblos Indígenas e incluso, con los no-indígenas, suele ser calificado como la opción por un estado permanente de pobreza y de atraso e incluso de barbarie y salvajismo. Sustentados en estos prejuicios, iglesias, Estados, actores económicos y actores políticos aceptaron o ejercieron y continúan aceptando o ejerciendo diversas formas de violencia sobre los Pueblos Indígenas y sus territorios, diciendo, por ejemplo, ¿para qué quieren la tierra si no la trabajan?

3. Inseguridad jurídica de la tenencia de las tierras y territorios.

El reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas no erradicó la inseguridad jurídica en la que habían vivido los Pueblos Indígenas con respecto a la propiedad de la tierra. Aún sobre las tierras reconocidas, no-aptas, insuficientes, reducidas y rodeadas de propiedades privadas, los Pueblos Indígenas han seguido enfrentando la inseguridad jurídica, la presión de inversores y especuladores, empresas mineras, ganaderas o agrícolas y la construcción de obras de infraestructura que, contando con la ineficacia o la complicidad de los gobiernos nacional y provinciales, llevan acciones tanto en sus comunidades como en sus inmediaciones, con las que continuaron violando los derechos de los indígenas.

La violación del derecho a las tierras, territorios tradicionales y recursos que los Pueblos Indígenas tradicionalmente han poseído, ocupado, utilizado o adquirido, atenta contra muchos otros de sus derechos: tanto aquellos que se derivan de su condición étnica como también contra los derechos que se derivan de su condición de ciudadanos argentinos.

Muchos hombres y mujeres indígenas ven un claro vínculo entre la pérdida de sus tierras y su situación de pobreza, marginación y discriminación. Este vínculo se hace más claro cuando se vive en asentamientos reducidos con la amenaza permanente de perder el control, el dominio o la propiedad de los lugares que se han habitado toda la vida.

4. Obstaculizar los derechos territoriales: ¿una política de Estado?

Según los testimonios recopilados durante los talleres en las comunidades tobas, la autoridades de Subteniente Perún han tenido una política favorable a la colonización del territorio de *Poxoýaxaic alhua* por parte de los no-indígenas. Tales acciones y la forma en que se han producido los hechos de violencia que causaron el desalojo de las familias de Riacho de Oro y de *Poxoýaxaic alhua* hacen que, para los toba, los conflictos por la tierra estén marcados por un conflicto interétnico en el que siempre llevan las de perder.

En el siguiente testimonio, Ernesto Segundo refiere cómo, alrededor del año 2007, la comuna emprendió el alambrado de algunos terrenos ubicados en lo

que los habitantes de *Poxoýaxaic alhua* reconocen como su territorio tradicional; Segundo se basa en la experiencia de un pariente como trabajador de la Intendencia. Teniendo en cuenta que tales acciones se produjeron después de la acción judicial interpuesta, Ernesto afirma que con su acción, la comuna demuestra que no mantiene una posición imparcial frente al conflicto:

“Me contaron que en ese tiempo cuando peleas hay, ellos vivían ahí. Entonces ese intendente aprovecha, manda la gente de la Comuna a levantar alambrado, por todas partes. Así dijeron los muchachos, porque siempre yo visito ahí [*Poxoýaxaic alhua*]. Porque mi hermano cuando vive, era sano, entonces acompañaba a esa gente de la Comuna. “*El intendente manda para levantar un alambre de todo lo que, lo que tiene que alambra*”, así dijo. Pero mi hermano estaba ahí también. Mi hermano trabajaba junto con esa gente, de la Comuna. Así. Mi hermano Lemo Segundo. Cuando todavía vive, se fue junto con esa gente de la Comuna. El intendente mandó para levantar eso. Pero esos animales, esos campos, todos los criollos le entregan poco a poco cada uno. Así. Parece que los criollos están pensando para que vivan ahí, pensando que eran todos dueños. Sin embargo, todos los que viven acá en Perín llevan ahí sus animales”.

En el mismo sentido, un habitante de Riacho de Oro, Tanino Sandalio, describe unas mismas formas de producción económica como la base de la complicidad con la que actúan los no-indígenas en contra de los qom:

“En realidad no hay dueño en ese campo, no hay un solo dueño, no hay dueño. Porque la dueña, la que se cree que es dueña, a lo mejor hace un convenio con la otra gente que tiene animal para bancarse a los animales allá, en el campo en donde es que está *Poxoýaxaic alhua*, y ahí aparenta, o sea, que prácticamente se ve que hay cantidad de animales como diciendo que son de la señora que se cree que es su campo, pero no sé qué convenio tiene. Veo mucha gente que hace pasar los animales por acá, algunos tienen 100, 200 y llevan al campo ese”.

Darío Pérez cacique de Riacho, también refiere al respecto: “es un lugar apto para la cría de ganado. Por eso. En esta época es la mejor. La señora se hace pasar por la dueña de todos los animales y como que figura como ocupante, dueña del lugar; los criollos se ayudan entre ellos, la defienden a ella”.

5. La lucha por los derechos

Los habitantes de *Poxoýaxaic alhua* carecen actualmente de título de propiedad y denuncian que sus tierras ancestrales están cercadas por los vecinos criollos. Denuncian también que sufren el riesgo de desalojo inminente y están expuestos constantemente a agresiones y amenazas de muerte por parte de los empleados de Maza. Refiriéndose a la disputa por las tierras de *Poxoýaxaic alhua*, los empleados de Maza dicen permanentemente a los qom que “si ganan” van a “maniar [atar de las manos] y arrastrar a las mujeres” y “desarmarles otra vez la casa”; Ante estas amenazas, Marcelino dice: “más que seguro le van a borrar el cementerio”.

Los indígenas de *Poxoýaxaic alhua* no han asistido pasivamente a la violación de sus derechos. Desde los primeros momentos de las agresiones por parte de algunos criollos de la zona y de la policía han recurrido a la justicia. No obstante, tal como fue mencionado, son varios los obstáculos que han encontrado para

acceder a la justicia o para lograr una intervención del Estado, ya sea ante la Sub-comisaría de Subteniente Perín, solicitando la colaboración del ICA frente a la violación de sus derechos o frente a sus solicitudes para que a su organización le sea otorgada la personería jurídica.

El 26 de agosto del año 2006, los habitantes de Riacho de Oro realizaron una reunión en la que elaboraron un acta en la que respaldan a las familias de *Poxoŷaxaic alhua* argumentando que estos eran los legítimos propietarios de dichas tierras. El 12 de septiembre del mismo año, la comunidad de Riacho de Oro envió una nota al presidente del ICA solicitando su intervención, la “rápida solución del conflicto” en vista de la “constante amenaza de muerte” por parte de los criollos y afirmaban, además, que el reclamo de las familias de la comunidad de *Poxoŷaxaic alhua* es “genuino” por considerar que “estas son las legítimas dueñas del territorio”. No obstante, ningún funcionario respondió ni se hizo presente en el lugar. En la misma fecha los habitantes de *Poxoŷaxaic alhua* elevaron también un acta en el que alertaban del conflicto y del peligro que corrían las 12 familias.

El 30 de noviembre del 2006 Américo Suárez y Martín Barrios en representación de los habitantes de *Poxoŷaxaic alhua* se dirigieron a Jorge Rodríguez, presidente del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, para solicitar la inscripción de su comunidad en el Registro Nacional de las Comunidades (RENACE) y la aprobación de la personería jurídica de su comunidad (otra nota con la misma solicitud fue enviada nuevamente el 27 de abril del 2007). Tales solicitudes se realizaron una vez que los qom comprobaron que no tenían posibilidades de obtener tal reconocimiento a través del ICA.

El 29 de agosto del 2006, la Dra. Roxana Silva (abogada de ENDEPA) y Francisca Cáceres fueron al lugar de las viviendas quemadas y fotografiaron la quema. El 11 de diciembre del 2006, el mismo Juzgado resuelve hacer entrega a los qom de algunas herramientas que habían sido secuestradas por la policía, que no habían sido tomadas por los trabajadores de Maza y que eran propiedad de Marcelino y José Martín Barrios y Félix Suárez. El 19 de abril del 2008 José Martín Barrios y Américo Suárez en representación de los habitantes de *Poxoŷaxaic alhua* dirigen un acta al Defensor del Pueblo de la Nación en la que le solicitan su intervención en el conflicto³³.

Los habitantes de *Poxoŷaxaic alhua* no han estado solos en su lucha. La forma en que los qom han realizado las acciones judiciales, también constituye una prueba fehaciente de los vínculos de parentesco y de la profundidad histórica de *Poxoŷaxaic alhua* como parte del territorio tradicional y lugar habitado y utilizado por los qom de las tres comunidades. El 10 de septiembre del 2006, la comunidad de Riacho de Oro envió una carta al Juez Acosta en la que afirma que la violación de los derechos de los habitantes de *Poxoŷaxaic alhua* los “afecta directamente”³⁴. Incluso el artículo 15 de los estatutos de la asociación comunitaria *alhua Poxoŷaxaic (Poxoŷaxaic alhua)* refleja dicha continuidad:

“...Queda establecido por medio de este estatuto que la comunidad tiene derecho de dar y recibir ayuda de las otras comunidades que habitan en la zona: Comunidad de Riacho de oro, Comunidad de San Carlos, Comunidad 503, Comunidad Tres Pozos, toda vez que esta ha sido la práctica habitual entre las comunidades, es decir, la mutua cooperación entre todas ellas para atender problemas o dificultades graves que deban afrontar”.

Investigaciones que hemos realizado con la antropóloga Florencia Tola dan cuenta de la gran cantidad de relaciones de parentesco que existe entre miembros de estas tres comunidades³⁵. En el marco de una investigación conjunta, con Tola

³³ Comunidad de Santo Domingo. Carta enviada al Defensor del Pueblo de la Nación, 19 de abril del 2008.

³⁴ Comunidad de Riacho de Oro. Acta. 10 de septiembre del 2006.

³⁵ “Historia, parentesco y cuerpo: un acercamiento a las nociones de persona, al sistema de parentesco y a las transformaciones históricas de la morfología social entre los toba (qom)” Proyecto PIP 54872004-2008, Dir. F. Tola y “Un estudio de las transformaciones históricas de la morfología social y del sistema de parentesco entre los toba (qom)”. Proyecto PICT 26278, Dir. F. Tola. Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. 2004-2008.

hemos identificado, por ejemplo, los miembros de una misma familia, los Mansilla, como unos de los protagonistas más importantes del proceso de sedentarización de las tres comunidades en cuestión. Posteriormente Tola identificó a los 6 hermanos Mansilla nacidos entre 1890 y 1900 que, una vez se instalaron en la zona bajo el impulso y liderazgo de Juan Ignacio Mansilla, se asentaron en San Carlos (2), Riacho de Oro, (3 mujeres) y en Santo Domingo (1 hombre)³⁶.

Es en función de relaciones como esta que los actuales habitantes de las tres comunidades asumen la idea de que todos vienen de la misma familia. Es también en razón de estos vínculos de parentesco que Rafael Mansilla afirma: “Por eso, cuando ellos me nombraron como testigo, cuando fui al Juzgado N°2 de Formosa, me preguntaron ‘¿por qué es que lo nombraron como testigo de esta cuestión, si usted es de San Carlos?’... y le dije que sí acepté ser testigo de ellos porque mi abuelo fue el primer habitante [de *Poxoýaxaic alhua*]”.



FOTO 17
REDES DE PARIENTES

Varias son las familias que se han constituido entre habitantes de las comunidades de la zona. En la foto, Amalio Diarte de San Carlos e Inés Roldán (†) de Riacho de Oro.

Foto: C. Salamanca. 2004.

Estas acciones no se restringen a la voluntad individual de personas con vínculos de parentesco con habitantes antiguos o actuales de *Poxoýaxaic alhua*. Los qom relatan que, frente al conflicto, los caciques de las comunidades de San Carlos y de Riacho de Oro, Rafael Mansilla y Darío Pérez respectivamente, y muchos otros qom de dichas comunidades se reunieron en la iglesia de Riacho de Oro y allí, colectivamente tomaron la decisión de “apoyar a esta comunidad”. En una carta enviada el 25 de noviembre del 2008 al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas – INAI- y a la Secretaría de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, Valentín Suárez y los habitantes de *Poxoýaxaic alhua*, exigían al INAI cumplir con lo establecido en la Ley de Emergencia de la Propiedad Comunitaria 26.160/06, con el Convenio 169 de la OIT ratificado por Argentina y con la Declaración de las Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas (2007) en relación a su derecho a la propiedad de la tierra. En su carta, los habitantes de *Poxoýaxaic alhua* responsabilizan al INAI por acción u omisión si no se hacen cumplir las leyes que defienden su derecho a la propiedad de la tierra.

El 19 de octubre del 2009, Daniel Fernández presidente del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas resolvió la inscripción de la personería jurídica de la comunidad alua *Poxoýaxaic (Poxoýaxaic alhua)*³⁷ permitiéndoles a los qom franquear uno de los muchos obstáculos que han encontrado en la defensa de sus derechos territoriales.

³⁶ Proyecto PIP “Reconstrucción de la experiencia histórica a partir del parentesco, la acción política y el espacio entre los toba del Chaco argentino”. Dir. F. Tola.

³⁷ Resolución 076- del 2009, Expte. No. INAI- 50514-2006.

V. Mapas y movilizaciones colectivas por la tierra



FOTO 18
MAPEO PARTICIPATIVO EN RIACHO DE ORO

Rubén López, Lelio Mansilla, Auden Charoles, Valentín Suárez, Enrique Mansilla y otros líderes qom trabajando en el mapa histórico-geográfico en el marco del encuentro “Familias, tiempos y lugares: Encuentro sobre mapas y movilizaciones colectivas por la tierra”
Comunidad toba de Riacho de Oro

Foto: C. Salamanca, Octubre 2010.

Al igual que en otros contextos de América Latina, los toba no suelen ser compelidos a mapear sus territorios tradicionales sino lo que queda de ellos. Como lo hemos descrito, lo que los moviliza a participar de proyectos de contra-mapeo o mapeo alternativo no es la nostalgia sino el riesgo de seguir perdiendo las pocas tierras que les quedan y la esperanza de que la evidencia ofrecida con materiales como los mapas rompa las barreras que permiten al Estado ignorar sus denuncias, desoír sus voces y seguir violando sus derechos.

Construido a partir de la experiencia de la relación de los qom con los blancos en la que la colonización, la explotación y la discriminación ocupan un lugar importante pero no el único, el territorio toba exhibe tantas señales tradicionales como ‘modernas’. De hecho, los toba de Santo Domingo, Riacho de Oro y San Carlos participan activamente, incluso desde antes de que esas comunidades existieran como tales, de escenarios políticos no-indígenas, se consideran ciudadanos argentinos y están muy lejos de querer renunciar a los derechos que han obtenido como tales por magros que éstos puedan parecer. En el territorio toba conviven lugares-acontecimientos tanto de resistencia como de dominación y muchos otros lugares que no caben en ninguna de las dos casillas o pueden ser ubicadas en las dos. Ese territorio de relaciones que hemos mapeado también muestra que existen otros lugares-acontecimientos marcados relaciones de los qom con no-indígenas (misioneros, antropólogos o pequeños propietarios rurales -algunos de los cuales con dosis similares de consideración y empatía, son llamados “paraguayitos” por los qom) que no están basadas en la discriminación o el racismo.

Puesto que es la historia de territorialización misma la que debería definir la perspectiva de cómo construir su representación, anticipemos desde ya que mapear y trazar la historia del territorio toba es adentrarse en un territorio lleno de grises y matices, a menos de que quiera caerse en la falsa – y fácil –

³⁸ Este mapa fue realizado durante cuatro meses de manera participativa y mediante el uso de Sistemas de Información Georeferenciada (SIG). En términos generales, en el mapa histórico-geográfico fueron registradas (i) las obras de infraestructura, (ii) los establecimientos educativos (iii) los centros de salud (iv) la red de caminos (principales y secundarios de la colonia y sus distancias) (v) las rutas provinciales y nacionales, (vi) los patrones individuales y colectivos de uso de la tierra (vii) los recursos naturales y (viii) la infraestructura institucional de uso colectivo (iglesias, salones comunitarios). Este relevamiento cartográfico fue complementado con un recuento histórico de la Colonia expuesto a través de documentos de archivo, fotografías, historias de vida y la transcripción de algunas entrevistas. Nos propusimos ofrecer una mirada crítica de los contextos de interacción entre sus habitantes y el Estado. En el mapa fueron incluidas además las zonas de influencia del liderazgo de los jefes de las familias extensas, topología del poder que coexiste con la geografía que proviene de la división catastral y la influencia política de las municipalidades de las dos ciudades vecinas, Quitilipi y Machagai.

simplificación de espacios étnicamente diferenciados opuestos nítidamente el uno contra el otro.

En América Latina se cuenta con un rico acervo de experiencias referidas a los diálogos entre distintas geografías como por ejemplo, geografías construidas a través de Sistemas de Información Geográfica (SIG), geografías de la memoria y la experiencia, geografías 'simbólicas' en donde la naturaleza no está escindida de la cultura ni los humanos desligados de los animales, geografías políticas de las divisiones administrativas nacionales, geografías económicas de recursos naturales y de las zonas de producción económica.

Cada una de las varias etapas del proceso de elaboración de cartografías de las tierras y territorios habitados y utilizados por indígenas (en adelante 'mapeamiento de tierras indígenas' o 'mapeamiento') ha estado marcada por diversas contingencias en razón de las particularidades de la relación de los Pueblos Indígenas con cada Estado-nación, de las políticas públicas al respecto y de la acción política indígena misma.

Aunque con la misma heterogeneidad de años anteriores, una nueva etapa se viene consolidando desde hace una década en América Latina. Una buena parte de las experiencias más recientes de cartografías indígenas parte del supuesto de que la incorporación de las voces y perspectivas nativas, la implementación de metodologías de "participación" y ciertos ajustes en el nivel de las representaciones llenarían con facilidad los vacíos y corregirían los errores y los vicios de aquellos mapas elaborados en un contexto histórico en el que las representaciones sobre el espacio se caracterizaban por su total abstracción y distancia con la realidad social de las personas que lo habitan y construyen y en las que los conocimientos y las perspectivas de estos últimos no tenían la legitimidad con la que hoy cuentan.

El mapeamiento de tierras y territorios indígenas, tal como se presenta en la actualidad, está relacionado con el contexto político-jurídico que resultó del proceso de reconocimiento de los Pueblos Indígenas por los Estados-nación de la región. Tal reconocimiento modificó las relaciones entre Pueblos Indígenas y Estados y el marco político-jurídico de la propiedad y el uso de la tierra. El reconocimiento que se propone garantizar a los indígenas la posesión y uso de tierras y territorios que habitan y utilizan con grados variables de autonomía política y soberanía, viene de la mano de una nueva batería simbólica y retórica que hace que las tierras y territorios indígenas además de lugar de vida se conviertan en proceso (su conquista, uso y defensa) y dispositivo de reivindicación (su rol estratégico en el ejercicio de los derechos).

A partir de la experiencia en Colonia Aborigen Chaco³⁸ nos propusimos desde el año 2006, la elaboración de mapas de sistemas de comunidades en diferentes zonas de la región chaqueña. Fijándonos como objetivo el análisis de procesos históricos de territorialización, nos propusimos realizar procesos de investigación participativa sobre el devenir histórico de algunas comunidades indígenas a partir de recorridos por los procesos de transformación de sus territorios de propiedad colectiva. Posteriormente buscamos operativizar dicha investigación en la elaboración de mapas histórico-geográficos de sistemas de comunidades, conscientes de que, aún más que los *mapas histórico-geográficos* a realizarse, el proceso de investigación participativa que lo sustenta era de vital importancia en la constitución de un espacio de reflexión acerca del devenir histórico de dichas comunidades, de las formas actuales de organización social y acción política, y de sus relaciones interétnicas.

Hilando espacios e historias, lugares de los relatos y relatos de los lugares, el mapa contribuye a la comprensión de la trayectoria de un conjunto articulado de personas y lugares en diversos contextos y situaciones de interacción con el Estado y la sociedad nacional, intentando evitar la representación de 'lo indígena'

como un universo separado o cerrado sobre sí mismo. El mapa da cuenta de tales situaciones de interacción, develando los vínculos que coexisten con las heterogeneidades, evidenciando un colectivo de personas que comparten historias, lugares y unas similares condiciones de existencia.

Como ya hemos señalado, la sanción de las leyes 26.160 y 26.631 significaron una señal concreta en lo que en ese momento parecía la voluntad del Estado argentino de avanzar con el cumplimiento de sus compromisos internacionales, y en particular, con las exigencias del Convenio 169, los mapas de tierras y territorios indígenas han adquirido un rol protagónico.

1. Mapas y relaciones de poder: ¿Empoderamiento o la reinención de la dominación ?

Las discusiones acerca de los mapeamientos de tierras y territorios indígenas no pueden desligarse de las tecnologías que son necesarias para su realización; estas, en tanto parte importante de las condiciones concretas en las que los mapas son producidos, son de hecho, una parte central del debate sobre mapeamientos. Entre las diversas discusiones que se han planteado con respecto al uso de SIG en la elaboración de cartografías indígenas retomaremos aquí dos de ellas. La primera es aquella entre quienes critican dichos sistemas por su tendencia a “reforzar o recrear el *status quo* de las relaciones de poder” (Bauer 2009: 234) y aquellos quienes ven en dichas tecnologías la posibilidad de visibilizar grupos marginalizados disminuyendo así la asimetría de las relaciones de poder en las que se insertan.

La neutralización de la diferencia con respecto a la cuestión social y cultural de la tierra y el territorio ha tenido como resultado una comprensión extremadamente limitada de las tierras y los territorios en el nivel de las representaciones. Puesto que las ideas acerca de límites y territorios son culturalmente construidas, las epistemologías y ontologías indígenas afirma Thom (2009), deben ser tenidas en cuenta a la hora de modelar límites y territorios. Para Thom por la forma en que son representados, límites y territorios resultan familiares a las instituciones del Estado con las que los Pueblos Indígenas se relacionan pero tienden a “no representar con precisión y en toda su complejidad las relaciones indígenas con las tierras y territorios” (2009: 179.)

Bajo la aparente preocupación por las limitaciones de los SIG para dar cuenta de la complejidad de los espacios indígenas existe, en nuestra opinión, cierto error de perspectivas. Tal error está sustentado en la idea de que es posible – y pertinente - representar los usos sociales, heterogéneos y diversos, de la tierra, el monte y el agua, la tradición, las expulsiones, las migraciones, las relaciones de parentesco, los rituales, los lugares sagrados y profanos, las viejas y las nuevas rencillas que provocan los viajes y los desplazamientos, la historia y el presente. No es sino desde esta idea-ilusión en la que todo se supone susceptible de ser representado de manera inteligible a través de mapas de territorios ideales y posibles que se realizan algunas de las críticas a los mapas y a las tecnologías que lo producen.

El proceso de elaboración del mapa histórico-geográfico de Santo Domingo, San Carlos y Riacho de Oro es un ejemplo de esto. Desde el inicio, los participantes no tenían muchas expectativas acerca del mapa como lugar en el que se pretendiera representar sus relaciones con las tierras o territorios; claramente, sus expectativas estaban puestas en representar los límites de las tierras que habitan actualmente, dando cuenta del territorio que habitaban en tiempos anteriores, todo con el propósito claro de producir herramientas que les permitieran acceder a la propiedad de sus tierras y territorios tradicionales.

Y aunque la incorporación de los acontecimientos adquirió gran importancia porque permitía sintetizar el proceso histórico que modeló las “comunidades” tal como existen hoy en la actualidad, en ningún momento se pretendió o se vio la utilidad de representar cuestiones como la continuidad ontológica entre humanos y animales o cómo la sedentarización había afectado o no y en qué medida la relación con los seres no-humanos.

Cierta exageración en las expectativas con respecto a las representaciones y a sus condiciones de posibilidad impide poner la atención en puntos que sí son de incidencia directa en la cuestión de los mapas y en los escenarios en los que, en general, se inscriben. Existen en efecto, otras cuestiones problemáticas con respecto a la representación de las tierras y territorios indígenas como la subversión de las nociones indígenas de territorios y fronteras. Tal subversión tiene que ver con aquello que ya se ha señalado desde la geografía marxista contemporánea; Harvey (2001) por ejemplo, ha señalado la relación entre espacio abstracto y la expansión de los estados nacionales y del capitalismo. Desde esta perspectiva, gran parte de los problemas ligados al desarrollo de las cartografías indígenas está ligada a la abstracción y a las operaciones que sobre esta se desarrollan posteriormente: la construcción de la supuesta neutralidad del espacio abstracto y la dificultad (o desinterés) en reflejar que el espacio es producido a través de relaciones sociales de poder.

Estas relaciones sociales caracterizadas por la asimetría se manifiestan también con respecto al acceso a las tecnologías utilizadas para la producción de los mapas y a los diferentes grados de legitimidad que se acuerda o no a determinados lenguajes. Los indígenas no sólo no cuentan con recursos económicos para acceder a dichas tecnologías sino que, incluso en las ocasiones que el conocimiento profundo de la geografía local y regional les permite elaborar por sus propios medios y “a mano” mapas de sus territorios con gran precisión, la legitimidad que se les acuerda no es la misma que la que se le concede a los mapas elaborados con instrumentos tecnológicos como los GPS y programas de diseño. Estas contradicciones pueden ser sorteadas en los casos en los que los mapas se insertan en procesos de construcción colectiva como el que referimos pero es claro que no ocurre lo mismo en contextos en los que los mapas son elaborados en ausencia de este tipo de procesos.

El hecho de que el espacio sea producido a través de relaciones sociales de poder encuentra claras correspondencias en la arena política en la que se discute aquello que el Estado establece qué es pertinente mapear. En lo que tiene que ver con la Ley 26.160, el 18 de agosto del 2010, el presidente del INAI (organismo responsable de su aplicación), y el presidente del ICA de la Provincia de Formosa firmaron un Convenio Marco de Cooperación para la “implementación y ejecución del programa nacional de relevamiento técnico jurídico catastral de la situación dominial de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas”³⁹. La firma de este convenio estuvo precedida, como ya ha sido afirmado, por la oposición que el gobierno de la Provincia de Formosa mantuvo durante 4 años a realizar el relevamiento argumentando que en dicha Provincia no era necesaria tal Ley pues en su opinión las comunidades cuentan con tierras en cantidad y calidad suficiente, reconocidas legalmente. El caso de Santo Domingo que hemos abordado es solo un ejemplo de las múltiples violaciones a los derechos territoriales que enfrentan los Pueblos Indígenas en la Provincia de Formosa.

En una reunión realizada el 8 de octubre de 2010 en San Carlos, habitantes de varias comunidades de la Provincia de Formosa se enteraron de la existencia de dicho convenio, preocupándoles, principalmente, la forma restrictiva en que el ICA, caracterizado por su falta de independencia política frente al gobierno provincial, podría interpretar la noción de ocupación. Un breve análisis de los matices acerca de la noción de “ocupación”, muestra que en el tránsito del

³⁹ Instituto Nacional de Asuntos Indígenas - Instituto de Comunidades Aborígenes de la Provincia de Formosa. *Convenio marco de cooperación*, Resolución 390. 18 de agosto de 2010.

derecho de los indígenas a las “tierras que tradicionalmente ocupan” consignado en el Convenio 169 de la OIT, al relevamiento de “las tierras ocupadas” al que se hace referencia en el Convenio firmado por el INAI y el ICA, se ha optado no por la incorporación de la noción de territorio sino por el relevamiento de aquellos lugares en los que hoy viven después de décadas de expulsiones y desalojos. En palabras del mismo INAI, la cuestión es si a la hora del relevamiento se implementa o no el concepto de territorio o si este se realiza exclusivamente en “las parcelas mínimas en donde hoy [los indígenas] puedan hallarse hacinados”⁴⁰. Claramente, desde el INAI y el ICA se ha decidido optar por la segunda alternativa⁴¹.

En lo que tiene que ver con las acciones gubernamentales desarrolladas en la Provincia de Formosa en el marco del cumplimiento de la Ley 26.331/2007 (de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos), los avances no son mucho más halagüeños. El Plan de Ordenamiento Territorial (POT) definido a finales del año 2010, sin la participación efectiva de los indígenas de la Provincia, reconoce a las comunidades indígenas de la Provincia injerencia exclusiva de las áreas de tierra sobre las que tienen título de propiedad.

Con este hecho, el gobierno de la Provincia de Formosa viola los derechos de los Pueblos Indígenas que se derivan de:

1. La legislación internacional que establece una comprensión amplia y no restringida de la idea de “posesión” y de “tierra” (a la que se interpone la de territorio)
2. La no aplicación de la Ley 26.160 (y sobretodo el no cumplimiento del convenio 169 OIT).
3. Las reivindicaciones territoriales de las comunidades indígenas de la provincia, en particular sobre:
 - a. Áreas tradicionalmente por los Pueblos Indígenas ocupadas pero que hoy se encuentra en manos de terceros.
 - b. Áreas tradicionalmente ocupadas por los Pueblos Indígenas sobre las que no tienen títulos de propiedad.
 - c. Áreas tradicionalmente ocupadas y actualmente usadas por los Pueblos Indígenas y también usadas por terceros.



FOTO 19
REUNION POR LOS DERECHOS TERRITORIALES DE LA COMUNIDAD QOM DE SANTO DOMINGO

“Familias, tiempos y lugares: Encuentro sobre mapas y movilizaciones colectivas por la tierra”
7 y 8 de Octubre.

Foto: C. Salamanca. 2010.

⁴⁰ Permítasenos un breve análisis de los matices que aquí son importantes. El Artículo 14 del Convenio 169 de la OIT es claro al afirmar que el derecho de propiedad y posesión que debe reconocerse a los Pueblos Indígenas es sobre “las tierras que tradicionalmente ocupan” (Artículo 14.1). En el caso de los pueblos nómadas, el Convenio exige garantizar el derecho a los Pueblos Indígenas a “utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia” (Artículo 14.1). El Convenio además exige a los gobiernos “tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión” (Artículo 14.2). El Decreto reglamentario incluye una referencia explícita al hecho de que la Ley 26.160 “implica el cumplimiento de compromisos asumidos mediante la ratificación del Convenio N° 169”. Los matices acerca de la “ocupación”, como es afirmado por el mismo INAI, son no solamente importante sino que, al optar en su interpretación por la incorporación de la noción de territorio, el INAI reconoce la posibilidad (y obligatoriedad) de optar por una idea más amplia de ocupación: “La intención del legislador de la reforma constitucional y que el INAI debe implementar, de referir al concepto de territorio, cuando habla de ‘las tierras que tradicionalmente ocupan’ –y no a las parcelas mínimas en donde hoy puedan hallarse hacinados- se ve robustecida y respaldada por el carácter indisoluble que otorga a esos territorios al establecer la restricción del dominio mediante la inenajenabilidad”, intransmisibilidad, inembargabilidad” (INAI 2006: 3, resaltados nuestros). No obstante, la Ley 26.160, reconoce el derecho a las comunidades indígenas exclusivamente a “las tierras ocupadas”, señalando además que la posesión de las tierras debe ser “actual, tradicional, pública y encontrarse fehacientemente acreditada”. Siguiendo dicha perspectiva restringida sobre la ocupación tradicional, el

convenio firmado entre el ICA y el INAI, se refiere, simplemente al “relevamiento de las tierras ocupadas” dejando de lado tanto la idea de ocupación que reconoce la ocupación tradicional, como las tierras a las que los indígenas “hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia”. Este convenio demuestra por una parte, la posición subalterna que los indígenas ocupan en las relaciones de poder con el Estado y por otra, la hábil forma en que el Instituto de Comunidades Aborígenes se ha convertido en la coartada perfecta con la que el gobierno de la Provincia de Formosa suele “certificar” la participación de las comunidades indígenas de la Provincia en las decisiones que los afectan.

⁴¹ Ver también, Alcaráz 2010.

⁴² Acerca del marco normativo que define los mecanismos de participación a utilizarse en la implementación de esta Ley, Cf. Alcaráz 2008.

Al mismo tiempo, el gobierno de la Provincia de Formosa ha venido violando los derechos de consulta y de consentimiento libre, previo e informado de los Pueblos Indígenas en todas las etapas de diseño del POT. Ciertamente existió una audiencia pública en donde han participado las organizaciones indígenas y las ONG, pero ésta no puede reconocerse como un mecanismo de “consulta” por no haber sido convocada con la suficiente anterioridad, por no haberseles ofrecido a los indígenas la suficiente información que les permitiese tomar una decisión informada ni haberse garantizado una participación amplia de todas las comunidades indígenas de la Provincia y/o de sus organizaciones y líderes representativos⁴². Aún más, el gobierno provincial ignoró todos los reclamos y las voces que se alzaron en contra del POT tanto en lo que tiene que ver con la forma como fue definido como con su contenido.

Así, los indígenas están no solo confrontados a las dificultades para acceder a las tecnologías, a los riesgos de la abstracción sino también a una comprensión restringida de la noción de ocupación por parte de los responsables de la realización de los mapas, con el agravante de que es el mismo Estado quien realiza los relevamientos ignorando los derechos territoriales y violando el derecho al consentimiento libre, previo e informado, reconocidos a los Pueblos Indígenas.

Retomemos ahora la segunda de las discusiones planteadas por Bauer: ésta es entre quienes, desde la retórica del desarrollo, reconocen en la participación un *plus* irrefutable y aquellos que califican a la participación como la “nueva tiranía” (2009:234). Para Bauer, las críticas al desarrollo participativo de Cooke y Kothari (2001) son operativas frente a la elaboración participativa de mapas de territorios indígenas. Bauer subraya en especial, la homogenización que se produce una vez que espacios y comunidades son filtrados por los SIG y sus lenguajes, así como la irrelevancia que, en la realidad, suele caracterizar los procesos participativos.

La cuestión de la homogenización y del establecimiento de límites fijos es importante si reconocemos que el mapeamiento y sus resultados son escenarios y medios a través de los cuáles espacios y poblaciones son producidos. Las prácticas de mapeamiento se insertan en contextos en donde el diálogo entre Estados e indígenas está marcado por una histórica asimetría. Los mapeamientos, así como las formas en que se construyen los territorios indígenas en la actualidad son impuestas por las sociedades nacionales y las políticas de Estado que, la mayoría de las veces, no se articulan con las expectativas indígenas y las formas en que los indígenas habitan y usan sus territorios. Aun más, como lo atestiguan los casos citados, los mapeamientos se desarrollan en condiciones en las que los mismos indígenas no tienen capacidad de incidencia.

2. Cartografías indígenas: ¿instrumento de reivindicación en contextos legales?

La conjunción de técnicas legales y cartográficas ha contribuido en dos casos de gran importancia en la cuestión de las tierras y territorios indígenas en América Latina (comunidades Maya, Belice y Awas Tingni, Nicaragua). A partir de dichos casos, Wainwright y Bryan examinan el rol de la Ley en el surgimiento de mapeamientos indígenas a través de la discusión de las formas en que los mapas son utilizados para sustentar demandas jurídicas por tierra. Abordan también las implicaciones de la estrategia legal-cartográfica que convoca a la realización de mapas para avanzar el reconocimiento legal de las tierras indígenas.

Los autores llaman la atención sobre algunos riesgos que marcan las prácticas de mapeamiento como la reproducción de relaciones sociales desiguales (Wainwright y Bryan 2009: 18). Al mismo tiempo, las prácticas de mapeamiento

se caracterizan por no necesitar (ni necesariamente promover) la participación a gran escala de las poblaciones en cuestión y por el hecho de que, una vez los mapas han sido elaborados, la orientación del movimiento apunta (y tiende a restringirse) al juicio, cuestión problemática, toda vez que las actuaciones legales de los indígenas están siempre atravesadas por relaciones desiguales de poder con respecto a las normas legales de propiedad, ciudadanía y territorialidad. (Wainwright y Bryan 2009: 29).

Sintéticamente, para Wainwright y Bryan con las cartografías indígenas nos enfrentamos a los siguientes retos: 1. interrogar las técnicas cartográficas y jurídicas como técnicas de poder. 2. Evitar las representaciones autoevidentes del territorio nacional o las propiedades indígenas. 3. Impulsar una mayor reflexión crítica acerca de las limitaciones, contradicciones y efectos sobre la estrategia cartográfico-legal. 4. Sentar las bases para repensar perspectivas para la estrategia cartográfico-legal, reconociendo el mapeamiento como un proceso más político que técnico.

Los mapeamientos tienen limitada capacidad de incidencia legal con respecto a la tenencia de la tierra y el derecho a los recursos. Es más, aún en los casos en los que los mapas se han demostrado como herramientas eficaces en procesos judiciales resueltos a su favor (como el caso tantas veces citado de Awas Tigni), no necesariamente los indígenas acceden a la propiedad definitiva y jurídicamente reconocida de las tierras y territorios en cuestión.

3. El lenguaje, la representación y la operación de inteligibilidad

Wainwright y Bryan (2009) sostienen que el mapeamiento de tierras indígenas tiene que ver con la localización de comunidades indígenas en una red de inteligibilidad. En tanto escenario en el que los indígenas resuelven parte de sus relaciones más tensas con el resto de las sociedades nacionales, los territorios indígenas y su registro, están marcados por una búsqueda de inteligibilidad entre universos distintos. Diseñados para escenarios específicos en los que las opciones al nivel de los lenguajes son reducidas, los mapas son escenarios en los que las prácticas indígenas suelen ser más que traducidas, adaptadas a las lógicas de las sociedades nacionales.

La representación de la “cultura indígena” para su “revalorización” es un ejercicio iniciado ya hace algunas décadas siendo su materialización más frecuente el registro escrito de la oralidad. Para los nuevos jóvenes líderes insertos en trayectorias personales en las que la documentación de la identidad es un escenario y componente importante de su liderazgo en construcción, el registro adquiere nuevos significados enfrascando parte de la acción política en la paranoia del olvido y en la documentación de la identidad. No obstante, estas nuevas formas, paradójicamente, parecen haber instalado la desconfianza de la oralidad en la transmisión de la memoria social.

En muchos casos los indígenas adoptan frente a la memoria las prácticas institucionales de legitimidad. Aunque paradójica, la incorporación de parámetros de autenticidad constituye un proceso clave de un contexto político edificado sobre la identidad. No obstante, más que crear una identidad, el testimonio hecho objeto posibilita relaciones basadas justamente en objetos que tienden a adquirir valor en sí-mismos y capacidad de ser movilizados en contextos políticos específicos. El otorgamiento de movilidad, valor en sí mismo y de una forma precisa y diferencial de la memoria y la identidad se inscribe en un contexto político heterogéneo en el que éstos y otros elementos son producidos, insertos y ‘operativizados’ y cuyos actores participantes, al encontrarse en

posiciones relacionales inestables y asimétricas, alternan entre la negociación y la confrontación.

Las identidades políticas se documentan y testimonian a través de actas, declaraciones, estatutos, historias, mitos, fotografías, diagnósticos técnicos, documentos antropológicos y discursos políticos; mecanismos institucionales, comunitarios ‘técnicos’ o políticos en los que se construyen y reinventan las identidades de manera heterogénea y contradictoria.

Con nuestra propuesta de mapas histórico-geográficos de sistemas de comunidades intentábamos dar un paso adelante en ese proceso de representación al contribuir a un proceso político cuyo principio es un proceso de subjetivación de un devenir histórico compartido en un escenario común, a través de un proceso de objetivación –representar un territorio compartido- .

4. De los juicios a los procesos locales: las dimensiones políticas de los mapas



FOTO 20
TALLER SOBRE MAPEO PARTICIPATIVO EN RIACHO DE ORO.

Habitantes de las comunidades de San Carlos, Riacho de Oro, Santo Domingo, 503 y Bartolomé de las Casas en el Taller sobre mapeo participativo en el marco de “Familias, tiempos y lugares: Encuentro sobre mapas y movilizaciones colectivas por la tierra”

Foto: C. Salamanca, Octubre 2010.

Autores como Bauer (2009: 16) han señalado que, de manera articulada a la consolidación de la retórica de la participación en las agendas del desarrollo, los mapeamientos de tierras y territorios indígenas han sido considerados como una extensión lógica del ‘empoderamiento’ de las comunidades lo que a su vez ha sido acompañado de la adopción entusiasta de los mapeamientos participativos como herramienta de documentación de reclamos indígenas de tierra y uso, gestión y control de los recursos naturales por parte de activistas, ONG, académicos, comunidades y agencias del Estado.

La idea de que representar la comunidad fortalece la organización y enriquece la acción política, sin embargo, encubre otra: los indígenas como negociantes descarnados o pragmáticos sin remedio que desconocen la importancia de “valorar la organización” y de ser “independientes” requieren de la representación gráfica y relativamente “objetiva” de su territorio y de su historia para consolidar su acción política; desde ésta perspectiva, implícita en los discursos de indígenas y no indígenas, los indígenas no son ya -o no son ya solamente- el sujeto sino el objeto de la acción.

En ausencia de procesos locales los mapas pueden convertirse en un objeto en sí mismos, al igual que otros objetos como los libros de educación bilingüe y las recopilaciones de mitos y leyendas cuyo único objetivo es su producción

misma: el desgaste de estos objetos va a la par de su misma producción. Los libros y folletos abandonados con humedad y polvo, apilados en las casas de los dirigentes, en las oficinas de las ONG, en las casas de los antropólogos, son la evidencia de un escenario de acción política que desgasta una parte importante de su posibilidad al restringirse a la producción de objetos. “Es muy importante recoger la historia”, “es muy importante sacar la foto”. ¿Cuáles son las causas y consecuencias del afán, un tanto generalizado, por el registro? ¿No asistimos, tal vez, a una confusión de medios y fines al acumular historias, fotos, testimonios? Años de acumular fotos, mitos, testimonios, recuerdos, de objetivar, de cosificar, ¿con qué sentido?

A la luz de estas reflexiones vale la pena retomar algunos de los planteamientos ya esbozados acerca de la experiencia de la elaboración del mapa histórico-geográfico con las comunidades de Santo Domingo, San Carlos y Riacho de Oro de la Provincia de Formosa abre nuevas perspectivas.

Provenientes en su mayoría de una misma tropilla que provenía del Chaco y se asentó definitivamente en la zona alrededor de los años 30, los habitantes de esas tres comunidades mantienen estrechas relaciones. En muchos encuentros que hemos realizado para discutir acerca de la posibilidad de realizar el mapa, diversos líderes y dirigentes, aliados a peronistas o radicales, líderes evangélicos, vivieran en el campo o en Subteniente Perín han ido acudiendo a participar en la elaboración del mapa. Varios meses de estas reuniones en Buenos Aires, Riacho de Oro, Santo Domingo y San Carlos han ido dando lugar a una dinámica ligada a una historia común. En una de las reuniones realizada con las familias de Santo Domingo, el mapa parecía representar la posibilidad de demostrar algo tan simple como que la tierra en donde están y estuvieron sus chacras, sus cementerios y los horcones de las casas de los primeros habitantes les pertenece. Parecía representar una esperanza ante la impunidad con que los criollos vecinos y las empresas madereras recientemente llegadas a la región intentan desalojarlos. Parecía representar una esperanza ante la desconfianza en los posibles relevamientos realizados desde el gobierno provincial que, hasta finales del 2009, declamaba que en la Provincia de Formosa los indígenas no tienen problemas de tierras por haberseles dado ya tierra en extensión suficiente. Defender la tierra, el agua y el monte es la forma en que hombres y mujeres defienden su identidad y su cultura, así como su existencia real y concreta. Como lo demuestran los testimonios aquí consignados, los qom no son enemigos del “progreso”, se oponen si al tipo de progreso ajeno que los margina y empobrece. Aumentar la superficie agrícola un 150%, y en un 100% la producción agrícola, el stock ganadero y el valor total de la producción son algunas de las metas trazadas en el Plan Formosa 2015 presentado recientemente por el gobierno provincial (SF: 253)⁴³.

El mapa como herramienta permite que las comunidades además de ser territorios de opresión lo sean de resistencia; *el mapa como objeto* camina en la dirección de la opresión, porque distrae, disfraza y consuela. El tránsito del ‘mapa como objeto’ al ‘mapa como herramienta’ depende de las perspectivas con respecto a las relaciones de poder de las que da cuenta y en las que se realiza. Así, los mapas que proponemos, que hilan espacios e historias, lugares y relatos no muestran el hambre, la marginación ni la pobreza pero si algunos nodos de la delicada y sofisticada red de relaciones que las sustentan y las reproducen. Develar la red de relaciones que sustentan y permiten el racismo y la exclusión requiere de ir y venir del *mapa como objeto* al mapa como proceso, del sistema de las exclusiones al sistema de los derechos, de la condición de víctima a la de protagonista activo.

La aproximación histórico-geográfica a los territorios de sistemas de comunidades es un proyecto colectivo de proyecciones políticas en el que, superando las

⁴³ En el documento del Plan Formosa 2015, los indígenas son referidos no como sujetos de derechos o protagonistas de cambio sino más bien como “problema”, en razón de los índices de NBI y de su “alta concentración de pobreza estructural” (SF: 37).

coyunturas, hemos intentado inscribir las tierras y territorios indígenas en la red de relaciones de poder en las que han sido y son construidos. En nuestra experiencia de participación activa en la defensa que los qom han emprendido de sus derechos territoriales hemos partido del supuesto que existe una acción previa y necesaria que no se agota en el escenario jurídico, se articula en torno a la reflexión en torno a un devenir histórico colectivo y territorializado, y se proyecta en la movilización.

Anexo 1

Listado de los topónimos de la zona de Santo Domingo, Riacho de Oro y San Carlos

NO.	NOMBRE	SIGNIFICADO/ UBICACIÓN/ COORDENADAS aproximadas/ OBSERVACIONES
1	<i>Adaxanaxaqui</i>	Mortero para moler algarrobo (<i>amab</i>). Es un mortero hecho en un palo grande de algarrobo que hizo el finado Luis Anelo (vivía en R. de Oro, se fue cuando falleció su mujer). Su mujer hacía parte del grupo de mujeres que iba a buscar algarrobo. Él acompañaba a las mujeres. Las mujeres andaban a caballo. Al llegar a un lugar, las mujeres se quedaban un tiempo, juntaban algarrobo y cuando llenaban la bolsa ya regresaban caminando con las bolsas montadas. En esa tierra también hay un cementerio que ya no se ve más. Al costado este de Santo Domingo.
2	<i>Alhua lapaxaic</i>	<i>Alhua lapaxaic</i> : Tierra blanca. Por ahí pasaban las familias cuando recorrían entre San Carlos y Riacho de Oro. Al oeste de San Carlos.
3	<i>Calo lapia'</i>	Hay una laguna, la gente entraba ahí a pescar. En una ocasión, cuando Calo (Carlos Mansilla) entró, lo mordió una palometa en el pie y le sacó la piel. Al este de Santo Domingo.
4	<i>Co'oichaxaqui</i>	<i>Co'oichaxaqui</i> : Nido de suri. En una zona de marisca un hombre encontró y sacó tres huevos de un nido de suri y dejó unos pocos (para que el suri ponga más huevos). Al otro día, el hombre regresó pero, en lugar de encontrar tres, encontró muchos más. Al noroeste de La Sierva y al sur de <i>lapel qachexosoxoi</i> .
5	<i>Cos late'e lae'</i>	Lugar en donde abunda el chanco casero. Lugar en donde "se hayan" (donde se encuentran a gusto) los chanchos. Al este de Riacho de Oro.
6	<i>Chaic maxagui</i>	<i>Chaic maxagui</i> : Palma curvada. Esa palma curvada siempre tiene nido de <i>qoyo lairagai</i> (tordo). Antes, la gente sacaba pichones de ahí para vender. En un campo que está al norte de Subteniente Perín. Sobre el camino que va a "La Sierva" (lugar de los criollos- una colonia).
7	<i>Chaiqsat</i>	<i>Chaiqsat</i> : palmar. Lugar de marisca. Al este de San Carlos.
8	<i>Chiguishi lae'</i>	<i>Chiguishi lae'</i> : Lugar donde abunda la nutria. Es un riacho que nunca se seca, ahí se haya (se encuentra "a gusto") la nutria. Lemo Segundo contaba, que ahí hay un <i>lapo' topi</i> (<i>lapo'</i> : algo que cubre. Especie que crece sobre el agua. <i>Topi</i> : camalote). Nadie entra ahí porque es muy hondo. Queda en el medio del monte, al sureste de Santo Domingo.
9	<i>Chingolo lche</i>	Pierna de <i>Chingolo</i> (Ramón Díaz). Una vez <i>Chingolo</i> se fue a pescar. Era tiempo frío, el tiempo en el que mucha gente tiene que meterse al agua porque no hay pescado en la orilla. Cuando entró <i>Chingolo</i> al agua, lo mordió una palometa en la pierna. Al costado este de Santo Domingo.
10	<i>Chipia'apigui</i>	Campo donde "relampaguea" y hace ruido. Al oeste de Riacho de Oro.
11	<i>Chipllaxaisat</i>	Tacuruzal. Nido de hormigas (guaraní). Al este de San Carlos. Lugar de recorrida de marisca.
12	<i>Chiuo lae'</i>	Antes había una laguna en donde siempre había unos chivitos. Una vez, Bailón Suárez estaba mariscando con otros [qom] y vio que unos chivos que estaban en la laguna se metieron debajo del agua y ya no salieron más. Por eso se llama la laguna de los chivos. Al costado sur de Santo Domingo.
13	<i>Dam'yiamsattangui</i>	Donde abundan las tunas. Al noreste de Riacho de Oro/ al oeste de San Carlos.
14	<i>Daña'alec lacheugue</i>	Actual Riacho de Oro. "En <i>da'añalec</i> había camalotes, los hermanos [los qom] pasaban por encima pero era profundo y los camalotes se movían de arriba a abajo pero no se hundían. Era una laguna muy firme por la que se podía pasar. Cuando los criollos se enteraron que había aborígenes, vinieron los gendarmes; los hermanos huyeron del otro lado [del riacho]. Los gendarmes venían a caballo, los aborígenes ya conocían pero los gendarmes se empezaron a hundir. A uno se le perdió una guacha [látigo] y el mango era de oro y de ahí quedó el nombre Riacho de Oro. Bailón Suárez, mi abuelo, estaba en esa época cuando estuvo el ejército". A. Suárez.
15	<i>Dauaxan</i>	Agua que corre. Es un arroyo de mucho ruido por las abejas. Cuando el río Salado crece, ahí el <i>dauaxan</i> crece, pero aunque el río Salado baje, el <i>dauaxan</i> nunca se seca. Es un riacho que nace en <i>euaxai lamo'</i> y recorre muchos kilómetros paralelo al río Bermejo. Cuando los criollos escucharon esa palabra denominaron <i>Dobagan</i> .
16	<i>Da'yamsat</i>	Campo en donde abunda la tuna. Al oeste de Santo Domingo.
17	<i>Euaxai</i>	Río Salado. El agua es salada. En el río Salado se pescaba a la noche. Se usaban los cachiveos (<i>qalloqta</i>) para cruzarlo.
18	<i>Euaxai lamo</i>	Donde nace el río Salado. <i>Lamo</i> : tronco.
19	<i>Huaca lligueta</i>	El paso de las vacas. Las vacas cruzaban por ahí el río <i>Tala</i> (Bermejo). En las proximidades de 503.
20	<i>Huataxat</i>	Laguna en la que hay tres grandes plantas de tacuara que antes se usaban mucho para hacer flechas. Al suroeste de <i>Qarol lae'</i> . Está en el campo en donde actualmente vive Herrera, al oeste de Riacho de Oro más allá del campo que actualmente pertenece a Cometo.
21	<i>Huoiem lai'</i>	Laguna y monte donde siempre cantan y viven los monos. Cerca al Ceibal (establecimiento ganadero). Al oeste de <i>Poxo'axaic alhua</i> .
22	<i>Lashe n'naxanxaqui</i>	Al costado oeste de San Carlos. Laguna en donde los bichitos del agua como el escarabajo muerden.
23	<i>Lalatec maxagui</i>	<i>Lalatec</i> : genérico, <i>laguna</i> . <i>Maxagui</i> : curvada. <i>Lalatec maxagui</i> : laguna curvada. Laguna dejada por el río cuando se traslada, era antes cauce del río. Es un tipo de "laguna" que se forma por la creciente y que nunca se seca. Costado sur de Santo Domingo.

24	<i>Lalatec Ȳaqa'ata lco maraxalate</i>	<i>Lalatec</i> : genérico, laguna. <i>Ȳaqa'ata</i> : separada. <i>Lco maraxalate</i> : tierra en altura, que sobresale. <i>Lalatec Ȳaqa'ata lco maraxalate</i> : Laguna separada y situada en una zona de altura. Al sur de <i>Poxo'axaic alhua</i> .
25	<i>Lapel saq emapec loxolqai</i>	<i>Lapel</i> : Laguna. <i>Saq emapec</i> : que no se seca. <i>Loxolqai</i> : cabeza larga. Un bicho, o animal desconocido de cabeza larga vivía en una laguna. <i>Lapel saq emapec loxolqai</i> es un lugar tradicional en el que desde hace mucho tiempo viven varias familias qom que actualmente conforman una comunidad.
26	<i>Loaye' nashep</i>	<i>El labio de Loaye'</i> . Bailón Suárez iba a mariscar. Loaye' quería ir pero Bailón no lo quería llevar porque no sabía mariscar. Loaye' iba mariscando miel de avispa (<i>tesagaltaa laalagat</i>). Bailón empezó a hacer fuego [para hacer que salieran] y le dijo a Loaye' que no macheteara [el palo en donde estaban las avispas]. Pero Loaye' no le hizo caso y entonces una avispa lo picó en el labio. Éste se le hinchaba cada vez más. No podía hablar ni ver porque su cara estaba muy hinchada. Bailón le decía a Loaye' que no se tocara la cara pero Loaye', llorando y gritando decía que no aguantaba el dolor y lo seguía haciendo: "No puedo más", gritaba. Por eso le pusieron <i>Loaye' nashep</i> ("el labio de Loaye').
27	<i>Mala' lapel</i>	Encatrado de la laguna. Actual San Carlos. "Una mujer uaguiot venía caminando. Los pilagás eran contrarios, los qom peleaban con los pilagás y por eso se fue sola. Andaba con un muchacho, pero él se escondió y se fue solo. Ella lo seguía, ella sabe que él se volvía para el Chaco. Caminaba en un campo limpio, había bichos [animales]. La mujer subió por la rama e hizo el encatrado mala' [un tipo de cama hecha con palos de madera]. La huella de los animales llegó hasta el agua, por eso [los animales] no encontraron la huella. Cantidad de tigres. Cuando había sol alto no había nada [ya no estaban]".
28	<i>Margarita</i>	Antiguo asentamiento en donde vivieron varias familias qom. Las familias que vivían en Margarita y los de Santo Domingo recorrían y según la época iban o venían, más que nada en época de pesca. Algunas familias recorrían desde <i>Lapelole</i> (Provincia del Chaco), cruzando el Tala (Bermejo) llegaban a Margarita y se quedaban o seguían hacia Santo Domingo, Riacho de Oro o San Carlos. Al oeste de la ruta 95. Muy cerca de la costa del río <i>Tala</i> .
29	<i>Misheraic llalec</i>	<i>Misheraic llalec</i> : el hijo de <i>Misheraic</i> . Lugar en donde un joven fue muerto por un rayo. Al este de <i>Poxo'axaic alhua</i> . "En una ocasión, un hombre llamado <i>Misheraic</i> fue a cazar con su hijo y otros mariscadores. Estaba amenazando el tiempo [parecía que iba a llover]. Los mariscadores mataron un carpíncho. El padre le dijo a su hijo: "dejá no más ya viene el refusile [los truenos]". Pero el muchacho fue a buscar el cuero del carpíncho para no mojarse y ahí cayó el rayo encima del muchacho. Ahí terminó [murió]. Le querían traer a Riacho de Oro y el padre les dijo: "para qué vamos a llevar si ya está. Vamos a enterrarlo acá". Y así lo enterraron". Al sureste de Santo Domingo.
30	<i>Moqoit lqaigo</i>	<i>Moqoit lqaigo</i> : Cabezas de mocoví. Cerca a Bellaco, bañadero del río Salado. Al norte de 10 de mayo (P. del Chaco). Una vez, dos mariscadores encontraron dos cabezas de hombre, creyeron que eran de mocoví.
31	<i>Nasherot lai'</i>	<i>Nasherot lai'</i> : estero o laguna en donde abundan las pollonas, similares a un patito que andan en el agua.
32	<i>No'onaxa logoraic</i>	Campo largo. Al costado este de San Carlos.
33	<i>N'vi satangui</i>	Laguna donde abunda la chircas. Con las ramas de chirca se hacían rollos o mazos y se usaban para pescar (macillos entre palo bobo y chirca) y se ponía abajo del agua, como una trampa a la que a la tarde llegan los peces a comer. Los aborígenes pescaban sin necesidad de recorrer. Al este de <i>euaxai lamo</i> .
34	<i>Olgoqle lacheugue</i>	Riacho de la gallinita. Los qom encontraron una gallina ahí a pesar de que cerca no había casas ni gente. Al oeste de Riacho de Oro.
35	<i>Paxaisat tangui</i>	Monte de palo lanza (<i>pagaxaic</i>) o palo blanco según los criollos. Al este de <i>euaxai lamo</i> .
36	<i>Piarochi'</i>	Al norte de San Carlos.
37	<i>Pillaxataxaic al'hua</i>	Tierra árida. Al suroeste de San Carlos.
38	<i>Pinalda'</i>	En donde vivía <i>Pina</i> . La tapera de <i>Pina</i> . Al costado sur del río <i>Tala</i> (Bermejo). Al oeste de Santo Domingo.
39	<i>Piyo' lauac</i>	Ahí había un palo de quebracho seco. En la punta de arriba habían un agujero en el que hacían nido pájaros <i>piyo'</i> (<i>caranchillo</i>). En el actual Fortín Lavalle.
40	<i>Pioq la'ye</i> (a) y (b)	Laguna de perros. Al oeste de Santo Domingo, cerca a <i>raiamsat</i> . (b) Al norte de San Carlos.
41	<i>Pitoqote</i>	Al noroeste de Santo Domingo. Pelota del árbol. En el monte muy antiguo hay árboles a los que se les injerta una planta (<i>pitoqote</i>) que tiene forma de pelota.
42	<i>Poltaq</i>	Es una especie de pasto algo que abunda en algunas lagunas. El lugar es una laguna cerca del río Bermejo, del costado sur. Cerca de <i>Piyo' lauac</i> .
43	<i>Poxo'axaic 'alhua</i>	Tierra quebradiza. Actual <i>Poxo'axaic alhua</i> .
44	<i>Qa'alaq laloxonaxaqui</i>	Lugar en donde se encuentra el aguará guazú.
45	<i>Qarol lae'</i>	Laguna donde abunda el bagre.
46	<i>Qaya'lae' o Qaya lapel</i>	Laguna donde abunda el "carao" (un ave). 15 km. al norte de Perín.
47	<i>Qa'em Ȳaqauxa</i>	Laguna separada del área de creciente. Una vez había unos mariscadores pescando con la fija (<i>araxanaqte'</i>) de tacuara. Uno de ellos tiró y le enganchó a un yacaré que tiró y se le escapó la lanza; el yacaré se dio vuelta. Los mariscadores le siguieron tirando con otras fijas. Félix, un hombre de Riacho de Oro, le enganchó con otra fija mientras su compañero había ido a buscar otra. Con un palo lo sacaron (el yacaré lo muerde y sale tranquilo hacia lo seco). Al este de Santo Domingo, al norte de <i>huoyem lae'</i> .
48	<i>Qachegoxosoxoi lapel</i>	Laguna del pestañeo. Un día mariscando, Lemo Segundo contaba a su sobrino Félix: "Este nombre lo pusieron cuando la gente mariscaba. En la laguna la gente se hallaba. [Ahí solían] quedarse una noche, dos noches. Cuando buscaban yacaré, alumbran con la linterna. Y el yacaré parecía que tenía un solo ojo y cada vez que el hombre alumbraba el yacaré pestañeaba. Pero el bicho no le hizo nada a la gente. Con el correr del tiempo, los criollos mataban mucho, "cueriaban" la iguana, sacaban el cuero y tiraban la carne; y dicen que ese bicho se enojaba con los criollos porque parece que le mataban de balde a ese bichito [la iguana]. Dicen que quedó un muchachito, hijo de un criollo que tiene mucha hacienda y al muchacho (sin embargo) le gusta matar [esos animales] para vender el cuero. Una mañana salió el muchacho para matar, a la tardecita llegó a la laguna y le sacaba todo el cuero de la iguana. Entonces apareció el bicho y le llegó a donde está el muchachito; entonces el muchacho pensaba que el bicho no se subía al palo grande [a un árbol] y el bicho le corrió hasta donde estaba ese muchacho y se lo comió. El padre buscaba al muchacho y al otro día lo huellieron [buscaron su huella] y hallaron y vieron "acá estaba, estaba cueriendo" y justo el padre le miró al árbol y dijo "acá en el árbol hay sangre, capaz que le comieron". Y el viejo le buscó al doctor, al médico de Perín porque al muchacho no lo encontraban. Le avisaron a la policía también. El doctor le buscó y la policía también y cuando llegaron le sacaron la foto al bicho, porque el doctor tiene un aparato para hablar con el bicho. El bicho ese hablaba con el doctor, dicen que habló. El doctor no podía sacarlo [del agua], porque es grande. Entonces el yacaré le dijo: "Yo no quiero que los criollos que tienen los chivos, que tienen las vacas, maten los bichos, que maten de balde [sin necesidad], porque no necesitan. No es como esos otros [los qom] que no tienen, que necesitan. Los que más necesitan, cuando matan el bicho comen, no tiran la carne, por eso al muchacho le pasó eso, porque tiró la carne". Al noroeste de Riacho de Oro, a 30 km. aprox.

49	<i>Qauo'lai'</i>	Monte donde canta el pájaro <i>Qauo'</i> . Cuando los antiguos escuchan que canta a la mañana era porque venía viento norte. Al oeste de Santo Domingo.
50	<i>Qui'itai lapel</i>	Laguna "bien limpia" que no tiene ni camalotes.
51	<i>Qomlashe lapaxaxae</i>	India blanca. Al este de San Carlos.
52	<i>Qo'oxoi</i>	<i>Qo'oxoi</i> : antiguamente se le llamaba así a los sombreros de lona. A lo mejor en ese lugar alguien perdió o encontraron un sombrero de este tipo en ese lugar. Al este de San Carlos. Punto de recorrido de marisca.
53	<i>Qoq satangui</i>	Campo en donde abundan las cañas. Al este de San Carlos. Punto de recorrido de marisca.
54	<i>Qoqta satangui</i>	Laguna de las cañas. Al sur de <i>Euaxai lamo</i> .
55	<i>Qoshiyaic lainec</i>	Laguna a la que un hombre llamado <i>qoshiyiac</i> siempre iba a pescar con flecha. Cerca de <i>Euaxai lamo</i> .
56	<i>Riacho pona</i>	Lugar donde la gente qom mariscaba y pescaba. Hasta ahora se van a pescar la gente de <i>mala'</i> y de Riacho. A 15 km aprox. al este de Riacho de Oro. En un lugar que actualmente pertenece al campo de los criollos.
57	<i>Rilliquic lapel</i>	Laguna de palo santo. Al norte de San Carlos. Por ahí pasan los mariscadores.
58	<i>Rocshe nalleuo</i>	<i>Los blancos miraron</i> . En aquel tiempo, a causa de la guerra, se llama <i>Rocshe Nalleuo</i> a ese lugar. Estaba el campamento de los qom y después como que hay una limpiada y al otro lado de la limpiada había soldados del ejército que miraban al campamento de los qom, a la toltería. Miraban y después desaparecían, no llegaban [no se acercaban].
59	<i>Salaxasat tangui</i>	Lugar donde abunda el palo bobo. Actualmente Perín.
60	<i>Salaxasat tangui lapel</i>	Laguna donde abunda el palo bobo. Al costado este de Perín.
61	<i>Santo Domingo</i>	Algunos de los topónimos, como es el caso de Santo Domingo, pueden presentarse a interpretaciones equívocas. El nombre de Santo Domingo no proviene de procesos de colonización o de expansión de la población no-indígena que con determinación recurría a una construcción simbólica del territorio a través de santos, militares o exploradores. El nombre de Santo Domingo proviene de la incorporación por parte de los indígenas del lugar de un objeto encontrado en la zona. Tal objeto, un santo "de oro" o madera (hay distintas versiones al respecto), encontrado por un habitante que vivía en <i>Poxo'axaic alhua</i> . Ernesto Segundo refiriéndose a su padre José Segundo – <i>Sheroxochi</i> -, relata: "Acá vive, en <i>Poxo'axaic alhua</i> . Queda ahí siempre. Pero creo que hay algo delante de Dios, entonces él será que escuchó una palabra para que more allá en Mala, se fueron y los hermanos quedan ahí [en <i>Poxo'axaic alhua</i>]. El hermano que quedó era Gorostiaga - <i>Taxochi, pioxonaq</i> . Él tenía un Santo pero ese Santo así de largo [20 cm.], pero no es comprado, sino [que] encontró en un camino de allá. En un camino. Encontró como en un árbol, quebracho, estaba ahí. Pasaba y lo vio, él entonces agarró y lo llevó y cuando viene acá algunas veces el Santo hace ruido, había sido que se fue. Por eso <i>Poxo'axaic alhua</i> quiero que sea Santo Dios porque ahí vive ese hombre, tenía ese Santo. Y cuando viene el Santo también hace ruido, trae algo de noticia y la gente está tranquila siempre. Así. El mismo Gorostiaga enterró ahí".
62	<i>Shepegaqlo l'qaic</i>	Lugar en donde mataron un tapir (<i>shepegaqlo</i>) y pusieron en un árbol grande la cabeza, no le bajaron y quedó ese nombre. En el sureste de Riacho de Oro, sobre una curva del salado.
63	<i>Shimiñi nlotá</i>	El odre de <i>Shimiñi</i> . Nlota es un odre que se hace de cueros finos de animales (guasuncho, suri, etc.) y que se usa para conservar la miel. Félix y otros mariscadores mayores mariscaban; como ya venía el tiempo [se acercaba la tormenta], Ninguno de los mariscadores habían conseguido algo. <i>Shimiñi</i> , uno de ellos sacó un nlota. Tenía ahí miel que iba tomando sin compartir a los otros. Sus compañeros se dieron cuenta y dijeron vamos a hacerle algo a este. Cuando el dueño del nlota se alejó, sus compañeros se tomaron toda la miel. Después, con cuidado la llenaron nuevamente con aire. Luego, <i>Shimiñi</i> se apartó nuevamente del grupo con la intención de tomar la miel; como sus compañeros ya estaban sabiendo lo miraban, querían ver su cara. Al descubrir el engaño, se enojó grande y los corrió pero no los pudo alcanzar. Todos se rieron grande".
64	<i>Tala (sacar glótico)</i>	Río Bermejo.
65	<i>Taqaic sat</i>	Donde abunda el árbol <i>Taqaic (chañar)</i> . Al sureste de San Carlos.
66	<i>Taqaic lanaq</i>	Al este de San Carlos (también es un asentamiento indígena cerca de 10 de mayo, provincia del chaco).
67	<i>Torolo' oc</i>	Cuero de toro. Al este de Santo Domingo.
68	<i>Villec</i>	Paradero de <i>mañic lo'opi</i> (mariscadores de suri) Cuando llegan ahí, uno del grupo sube al árbol (un árbol muy alto) para mirar donde hay suris, y luego le explica a los otros. Ese es el único árbol donde se podía subir. No es que sorprendemos al suri, antes de llegar al campo subimos al árbol para no caminar el campo entero. Cuando florece a los dos o tres días ya viene el tiempo, no tiene fruta.

Bibliografía

ALCARÁZ, Gabriel.

2008. *El Ordenamiento Territorial en la Ley de Bosques y la Participación de las Comunidades Indígenas*. SERVIJUPI: Mimeo.

2010. *El convenio marco de cooperación para la aplicación de la Ley 26.160 suscripto entre el INAI y la Provincia de Formosa: Objeciones*. SERVIJUPI: Mimeo.

AMNISTIA INTERNACIONAL. 2010. *Exigimos respeto: Los derechos de los pilagá del bañado La Estrella*. Buenos Aires.

BAUER, Kenneth. 2009. "On the politics and the possibilities of participatory mapping and GIS: using spatial technologies to study common property and land use change among pastoralists in Central Tibet". *Cultural Geographies*, 16: 229-252.

CACRC. 1998. *Diagnóstico general sobre la tenencia de la tierra en las comunidades indígenas de la Costa Atlántica. Estudios de casos, secciones etnográficas analíticas y etno-mapas. Informe final*. Austin y Bluefields. <http://ccarconline.org/InformeFinal1.pdf>. Descargado el 5 de noviembre 2010.

COOKE, Bill y KOTHARI, Uma. 2001. *Participation: ¿The New Tyranny?*. London: Zed Books.

GORDILLO, Gastón y HIRSCH, Silvia. 2003. "Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina. Histories of Invisibilization and Reemergence". *The Journal of Latin American Anthropology*, 8(3): 4-30.

HARVEY, David. 2001. *Spaces of capital. Towards a Critical Geography*. New York: Routledge.

LOWEN, Jacob, BULCKWALTER, Albert y KRATZ, James. 1965. "Shamanism, illness, and power in Toba Church Life", *Practical Anthropology*, 12: 250-280.

MILLER, Elmer. 1979. *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.

SALAMANCA, Carlos.

2009. "Os novos Qom: a constituição de uma identidade relacional em devir". *Mana*, 15(1): 155-182.

2006. *En se glissant dans les fissures de l'utopie. Les Toba aux frontières de l'Etat-nation argentin*. Ph.D. Dissertation, EHESS.

THOM, Brian. 2009. "The paradox of boundaries in Coast Salish territories", *Cultural Geographies*, 16: 179-205.

WAINWRIGHT, Joel y BRYAN, Joe. 2009. "Cartography, territory, property: postcolonial reflections on indigenous counter-mapping in Nicaragua and Belize". *Cultural Geographies*, 16: 153-178.

WRIGHT, Pablo. 2002. "L'Evangelio': pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin", *Social Compass*, 49 (1): 43-66.

Actuaciones judiciales, pedidos de informes y otros

“Barrios, Marcelino, Barrios, José Martín y Suarez, Félix s/ usurpación”. Expediente 1512/06. Juzgado de Instrucción y Correccional N°2 de la Provincia de Formosa. 1 de septiembre 2006.

“Barrios Marcelino s/ denuncia”. Expte. N°1405/06. Fiscalía N°1 del Ministerio Público de Formosa. 6 de septiembre 2006.

Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Comunidad Indígena Awás Tingni Mayagna (Sumo) c/ Nicaragua*, Serie C (No. 79) (2001).

Comunidad Moiwana c/ Surinam, Serie C (No. 124) (2005).

Comunidad Indígena Yakye Axa c/ Paraguay, Serie C (No. 125) (2005).

Comunidad Indígena Sawhoyamaxa c/ Paraguay, Serie C (No. 146) (2006).

Comisión Interamericana de Derechos Humanos. *Mary y Carrie Dann*, Caso 11.140 (Estados Unidos), (27 de Diciembre de 2002), Report 75/02.

Comunidades Indígenas Mayas del Distrito de Toledo v Belice (12 de Octubre de 2004) (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Informe 96/03) paras 127-130.

Comunidades Indígenas Mayas del Distrito de Toledo v Belice (12 de Octubre de 2004) (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Informe 96/03).

Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Pueblo Saramaka c/ Surinam*, Serie C (No. 172) (2007).

Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) de Naciones Unidas, “Recomendaciones Generales XXIII: Pueblos Indígenas” (18 de agosto de 1997) A/52/18, anexo V, para 5.

Comité de Derechos Humanos (CDH) de Naciones Unidas, “Concluding Observations of the Human Rights Committee: Canada” (7 de Abril de 1999) CCPR/C/79/Add.105, para 8.

Comunidad Indígena Yakye Axa c/ Paraguay, Serie C (No. 125) (2005);
Comunidad Indígena Sawhoyamaxa c/ Paraguay, Serie C (No. 146) (2006).

CONFEDERACIÓN MAPUCE DE NEUQUÉN. *Denuncia por discriminación racial en la administración de justicia en Neuquén, Argentina. Presentada a James Anaya, Relator Especial sobre la Situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Indígenas, 16 de septiembre de 2009.*

CTA. 2010. *Comentarios de la CTA: estado de vigencia del convenio n° 169 sobre Pueblos Indígenas y tribales.*

Decreto Nacional 1.122/2007 Decreto Reglamentario de la Ley N° 26.160 de emergencia sobre posesión y propiedad de las tierras que ocupan las comunidades indígenas.

ENDEPA. 2009. *Incumplimiento del Estado argentino al convenio No. 169 de la OIT. Testimonios de dirigentes indígenas. Informe complementario.*

Fundación Servicio Paz y Justicia. 2008. *Pueblos indígenas y situación territorial en Argentina 2007 - 2008.* Buenos Aires, SERPAJ.

Gobierno de la Provincia de Formosa. SF. Formosa 2015. Formosa. <http://www.formosa.gov.ar/formosa2015.html>. Consultado el 1 de Agosto de 2010.

Grupo de Investigación en Derechos Humanos y Sostenibilidad, Cátedra UNESCO en Sostenibilidad, Universidad Politécnica de Cataluña. 2010. *Situación de los derechos humanos en el Noroeste argentino en 2008. Conflicto étnico territorial; imposición de un modelo cultural y agroindustrial en Santiago del Estero, Córdoba y Mendoza*. Buenos Aires.

HONORABLE CAMARA DE DIPUTADOS DE LA NACION. "Reunión Consultiva con los Pueblos Indígenas", Buenos Aires, 12 de Mayo 2005. http://www1.hcdn.gov.ar/dependencias/cpyrhumanos/Jornadas/Aborig/Taq_RCPI.htm

INSTITUTO NACIONAL DE ASUNTOS INDÍGENAS - INSTITUTO DE COMUNIDADES ABORÍGENES DE LA PROVINCIA DE FORMOSA. *Convenio marco de cooperación*, Resolución 390. 18 de agosto de 2010.

INSTITUTO NACIONAL DE ASUNTOS INDÍGENAS. *Inscripción de la personería jurídica de la comunidad alua Poxyaxaic*. Resolución 0767 del 2009, Expte. No. INAI- 50514-2006.

INSTITUTO NACIONAL DE ASUNTOS INDÍGENAS. 2006. *Políticas para el reconocimiento de la posesión y propiedad comunitaria de las tierras de las Comunidades Indígenas*.

KIRCHNER Alicia. Taquigráfica senadores. 16 de agosto 2006.

OBSERVATORIO DE LOS DERECHOS HUMANOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS y CTA. 2010. *Comentarios de la CTA: estado de vigencia del convenio n° 169 sobre Pueblos Indígenas y tribales*.

PASCUAL, Horacio. *Presidente del Instituto Nacional de Asuntos indígenas. Respuesta al Grupo de Acceso Jurídico a la Tierra, GAJAT*. 1 de abril 2009.

REDAF 2009. *Ley de Bosques: Panorama en la Región Chaqueña Argentina. 3º Informe de Monitoreo Red Agroforestal Chaco Argentino*. Septiembre de 2009. http://redaf.org.ar/leydebosques/wp-content/uploads/2009/09/3c2ba-informe-ley-de-bosques_sept_final.pdf Consultado el 20 de julio 2010.

Rechazo a la acción de amparo "Barrios, Marcelino, Barrios, José Martín y Suarez, Félix s/usurpación". Resolución N°79/06, Juzgado de Instrucción y Correccional N°2 de la Provincia de Formosa. 21 de noviembre 2006.

Notas de prensa

"Persecuciones y detenciones masivas en Mendoza, Santiago y Formosa para quitarles sus tierras", *Página 12*, Lunes, 20 de Octubre de 2008

"La deuda que sigue pendiente", *Página 12*, Domingo, 12 de Octubre de 2008.

En el entrecruce entre espacio, historia y antropología, este trabajo se refiere a los indígenas toba qom de *Poxoyaxaic alhua*, *Mala' lapel* y *Daañal'ec lacheugue* (Provincia de Formosa, Chaco argentino).

Abordamos aquí las relaciones que los qom mantienen con las tierras y territorios que habitan, las nuevas formas de acción política colectiva que emprenden y las más recientes violaciones de los derechos territoriales que enfrentan. Hilando espacios e historias, lugares de los relatos y relatos de los lugares, no nos proponemos mostrar el hambre, la marginación ni la pobreza que enfrentan hoy los indígenas en todo el país. Intentamos evidenciar algunos nodos de la sofisticada red de relaciones que las sustentan y las reproducen.

Develar la red de relaciones que sustenta y permite el racismo y la exclusión requiere de ir y venir del mapa como objeto al mapa como proceso, del sistema de las exclusiones al sistema de los derechos, de la condición de víctima a la de protagonista activo.

Estos son los itinerarios que aquí proponemos.

MOVILIZACIONES INDÍGENAS, MAPAS E HISTORIAS POR LA PROPIEDAD DE LA TIERRA EN EL CHACO ARGENTINO



Comunidad toba qom San Carlos. "Un Pueblo Toba". Proyecto RAICES. Foto: Gerónima Álvarez, 2006.



ISBN 978-879156399-7



9 788791 563997