



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

La vigencia del don entre los toba formoseños

El caso de la Colonia Aborigen La Primavera

Autor:

Cardin, Lorena

Tutor:

Briones, Claudia

2007

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas.

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

La vigencia del don entre los toba formoseños.
El caso de Colonia Aborigen La Primavera.

Lorena Cardin

Directora Dra. Claudia Briones

Codirectora Dra. Silvia Citro

Resumen en Inglés

The aim of this investigation is to describe and to analyze the “gift practices” in *Colonia Aborígen La Primavera* in Formosa, Argentina. Considering four social dimensions (its social organisation, its cosmovision, its economical and its political dimension), this dissertation explores the discourses and the practices of the members of the community.

In order to analyse the “practiced generosity” and the gift practice, this dissertation focuses on two different periods: the no-electoral and the electoral. This distinction was revealed by the analyses of the political dimension and it was essential to understand the logic and dynamic of the social interaction of the community.

In the first period, the one with major social cohesion, the activities are related to agricultural and evangelic campaigns. I have called “grupo local de pertenencia” (GLP) (local group of belonging) to the privileged social space where the gift circulates during this period. Reciprocal gifts circulate mostly in this social space while pure gifts are circumscribed to the family space. During the second period (the electoral one) a weakening process of the social integration arises and new gatherings around the aboriginal and non-aboriginal political leaders are reinforced. In this dissertation, I consider the political favours in exchange for political support and votes as part of the gift practice.

Regarding to “proclaimed generosity,” this work studies the double social efficacy of the generosity value. On the one hand, within the “toba world”, the generosity values constitute a pressure factor for the persons with less “functional autonomy”, the old people conform the paradigmatic example. Those who are closer to other external realities, are the ones who push to adapt their gift practices and their idea of the generosity value to the present times. The youth people are the paradigmatic example in this case. On the other, the social efficacy of the “proclaimed generosity” regarding to the “non-aboriginal world” it based on the strong moral criticism that the toba formulate to the white people. This criticism can be synthesised in the opposition “you niggardly and rich” vs. “us generous and poor”.

Índice

Agradecimientos	4
I. Introducción	7
II. Encuadre Teórico-Methodológico	12
Perspectiva teórica general	12
Teoría sobre el don	17
Metodología	32
III. Proceso Histórico	37
Primera parte. Desarrollo histórico provincial	37
Segunda parte. Desarrollo histórico regional	51
IV. Entre la generosidad y la mezquindad	60
V. Sobre los vínculos sociales y el don en La Primavera	71

VI. Análisis y Conclusiones 130

Notas138

Bibliografía 145

Agradecimientos

Quiero agradecer a las personas que hicieron posible la realización de esta tesis.

En primer lugar, a quienes han compartido su sabiduría y experiencia con “generosidad” y afecto: los qom de La Primavera.

Deseo mencionar especialmente a las dos familias que me han hospedado en sus casas, con quienes he compartido muchos momentos: la familia Velásquez (Miguel, Rosa, Víctor, Milena, Gaby, Ezequiel, Griselda, Julia, Pichín y Chillón) y la familia Yabaré (Roberto, Manuela, Sonia, Sofía, Samuel, Diana, Elizabeth, Martita y el pequeño). Ellos han colaborado conmigo de innumerables maneras y apoyado en circunstancias “difíciles” (como ser el día que una víbora salió debajo de la cama y la vez que el rancho donde dormía fue invadido por cientos y cientos y cientos de hormigas).

Mi gratitud a toda la comunidad y en particular a: Julio, Sabane, Celina e Isaías Shitaki, Alejo, Ruben, Regina, Demecio Palacios, Enrique, Silvia, Eustaquio, Marcial y Delfín Sanagachi, Estela Medina, Juan, Germán, Delfín y Eliseo Machagaick, Jacobo Olaire, Evangelina Fonda, Olga Petenik, Virgilio y Juancito Yabaré, Jubino Ayala, Marcelo Nagalari y sus hermanos, Eliseo, Santiago y Juan Camachi, Adelaida Mendoza, Vicente, Martín y Leandro Díaz, Rolina, Mirna Jara, Cecilio Kadasoki, Fernando Sanabria, Mariel Poli, Laureano, Delfino, Nazario y Clemente Sanagachi, Matilde Toralde, Laura Kisinakai, Robustiano Medina, Filisteo Brites, Feliciano Olaire, Agustín Cuyipé, Saturnina Miranda, Neri Pablo Spaini, Angelina Ilirí, Dominga Pérez, Raúl Chillagalloi, Amadeo Aparicio, Gladys Sosa, Angelina Yabaré, Leonardo Petenik, Félix Días, Pércida Velásquez, Francisco Yogoday, Bruno Fernández, Venancio y Fermín, Yabaré, Rita YaGale, Hilaria, Juan y Luís Medina, Tito y Demetria Chilliani, Darío, Mabel, Alberto y Marcos Pinek, Juan, Delfina, Marciana y María Segundo, Lázaro Ramón Cantón, Rosa Martínez de Olaire, Ramón Olaire, Gladys Palavecino, Walter Días y a los siguientes criollos de la zona: Gregorio Pino, Felicitas Ramirez, Oscar Insfrán, Mirna Molina y Mendoza. También a Teresa Benítez y Vicente Justo de Misión Tacaaglé, a Miguel, Ariel y Sergio Mendoza de Bartolomé de las Casa y a Liliana, Marisa, Damián y Horacio Sanagachi, Kelo, Samuel, Liduvina y Vilma Chilliani de Buenos Aires.

Debo también mi reconocimiento a la Universidad de Buenos Aires y a los docentes que han contribuido en mi formación académica.

A mi directora de tesis, Claudia Briones, que en estos dos años, con pasión antropológica y paciencia pedagógica, me ha escuchado, aconsejado y enseñado. Entre otras cualidades valoro su permanente invitación a pensar con libertad y a “escuchar a la gente” en el campo. También le agradezco su lectura atenta y crítica de cada línea de la tesis.

A Silvia Citro, co-directora de la tesis y amiga, por su apoyo y dedicación a lo largo de estos años. Silvia accedió, generosamente, a que la acompañara a Formosa y me transmitió el placer por el trabajo de campo.

A Irma Ruiz, directora del equipo de investigación UBACYT el cual integro, por su guía constante y por su confianza y respeto hacia mi trabajo. A través de los fondos del equipo posibilitó mis últimos dos trabajos de campo.

A Fernando Lynch por haber compartido su bibliografía sobre el don, por el espacio que me ha dado en sus clases y por haber leído el marco teórico de la tesis. Las largas conversaciones que venimos manteniendo desde el 2005 han sido sumamente enriquecedoras.

Los docentes Hugo Ratier, Ivi Radovich, Diana Lenton y Ana María Lorandi me han brindado su apoyo, confianza y calidez.

Me han enviado sus artículos y tesis Pablo Wright, Gastón Gordillo, Cesar Ceriani Cernadas, Florencia Tola y Alejandro Balazote; agradezco su colaboración.

Los debates y lecturas que compartí con mis compañeros de la cátedra de Sistemas Socioculturales de América I, del Seminario sobre Pueblos Aborígenes y del equipo de UBACYT han sido un gran aporte a mi formación.

Recuerdo y valoro los momentos compartidos con mis compañeros de la facultad. He aprendido mucho de las charlas mantenidas con: Lorenita Campos, Lole García, Clarita Otaola, Nacho García, Agus Ergueta, Jordan Kristoff, Guada García, Maru Nale, Tanguito Abeledo,

Jorgito Cladera, Julián Ponisio, Eliana Regales y con Guido Martínez; para todos nosotros es triste llegar a esta instancia sin poder celebrar junto a él.

Mi especial reconocimiento a la licenciada Esther Moncartz por haberme ayudado a tomar decisiones importantes que me permitieron llegar a esta etapa de mi formación; a las autoridades del Colegio León XIII por el respaldo brindado para concluir mis estudios; y a Edith Tita Canseco por haberme prestado su “Cobijo”, donde me recluí para escribir parte de la tesis.

Quiero extender el agradecimiento a mi familia por su apoyo incondicional, especialmente a mis padres quienes siempre respetaron mis decisiones. De mi padre heredé el interés por el campo; lamentablemente sólo pude compartir con él las experiencias de mi primer viaje a La Primavera. Mi madre me ha brindado su amor, confianza y respeto. Mi familia se ha movilizó para que yo pudiera llevar una importante donación de ropa al asentamiento en cada viaje, en particular mi madre, mis hermanos, Meli, Cachita y mi tíos Mirta, Ricardo y Marta. La doctora Paola Cortes Rocca, mi prima, no sólo me ha aconsejado y alentado, sino que me ha enviado, desde Estados Unidos, parte de la bibliografía que he consultado para la tesis.

He contado con el respaldo y cariño de mis amigos Mariana y Ariel Cavilli, Carina do Brito, Fabiana Palmero y Estela Kuguel y con el amor de Santiago Meque con quien, entre muchas otras cosas, compartimos la misma sensibilidad y respeto por la gente qom.

“Hay muchas formas de estar unida y hay muchas formas de estar dividida la gente dentro de la colonia en general.... Políticamente hablando, cambiando de partido unos con otros no importa si es hermano pero si se fue a otro partido las dos personas son enemigas prácticamente son enemigas, no se llevan bien. ... O sea que no se puede decir luego sí, sí están todos bien. Están bien sí, hablando familiarmente... está también hablar ... que tiene esa seguridad, esa amistad, esa hermandad pero ya dentro de la religión, eso sí le puedo decir que están todos bien”

Jacobo Olaire, La Primavera 2006

“Si hay muchas iglesias es porque hay mucha división. Las Iglesias son unidades básicas o comités. En tiempos de elecciones no los podés juntar... Desunidos en pensamientos políticos, no en los principios familiares. Esos principios no se van a mover, es parte de nuestra cultura.”

Bruno Fernández, Bs. As. 2006

I. Introducción

Comenzaré el capítulo introductorio desarrollando mi vinculación con el campo y el recorrido realizado hasta llegar a focalizar el problema de investigación de la tesis. El interés por la temática del don surgió algunos años después de mi primer trabajo de campo en la Colonia Aborigen La Primavera. En mi primera aproximación al campo, viajé como colaboradora de la antropóloga Silvia Citro, en el marco de su investigación doctoral en los asentamientos La Primavera y Misión Tacaaglé. Fue así cómo conocí a mis futuros interlocutores *qom*^{1 2} y a los rudimentos del trabajo de campo. A partir de esa experiencia seguí viajando a La Primavera todos los años, optando por temáticas que se vinculaban con las materias y seminarios que iba cursando como alumna de la carrera de Ciencias Antropológicas. Dichas temáticas fueron: la deserción escolar en la colonia, la migración *qom* originada en el asentamiento hacia Buenos Aires, el impacto de la fluctuación del cultivo del algodón en los agricultores *qom* y el circuito de producción, grabación y comercialización de casetes de música por parte de los grupos musicales evangélicos toba. A su vez, en el 2003, al cursar la materia Metodología de la Investigación--que requería prácticas de campo en Buenos Aires--comencé a realizar trabajo de campo en el Partido de La Matanza (Buenos Aires) con familias toba que habían migrado de La Primavera.

En el 2004 me incorporé como auxiliar de investigación al proyecto dirigido por la doctora Irma Ruiz UBACyT F157 *Interpretaciones de la historia y estrategias socioculturales postcoloniales en grupos mbyá, toba y mocoví: un análisis a partir de sus performances*. Los debates y lecturas que surgieron de los encuentros del equipo de investigación me permitieron profundizar mi conocimiento de las prácticas y estrategias socioculturales toba.

En el momento que tuve que decidirme por focalizar un problema en relación a la tesis de licenciatura, me resultó complejo pues no sentía una inclinación particular por ninguna de las áreas temáticas clásicas de la antropología: religión, política, economía. Por ello los temas analizados en mis trabajos de campo anteriores no respondían a una misma área temática.

Comencé a reflexionar sobre la práctica de la reciprocidad y del don entre los *qom* de La Primavera a partir de la lectura del libro “Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía” de la doctora Liliana Tamagno (2001). Fue su representación de los *qom* lo que me llamó la atención y me llevó a reflexionar sobre el tema. Si bien para ese momento yo había realizado cinco trabajos de campo en Formosa y varias entrevistas en Buenos Aires, no tenía una representación única y homogénea de lo que la antropóloga denomina el “ser toba” (Tamagno, 2001:203) y lejos estaba de pensarlos como sujetos que “permanentemente se están ayudando entre ellos” (Tamagno, 2001:190), punto que desarrollaré en el capítulo IV.

Fue así cómo, a partir de la lectura de la obra, y particularmente, de las diferencias con algunas de las ideas que se formulan allí, me interesé por la práctica del don. A su vez, al no circunscribirse la temática del don a ningún área en especial resolví la dificultad ya descrita para definir el problema de investigación. De todas formas, debo reconocer que las características propias de la noción del don y de la generosidad me interesaron personalmente, dado que, más allá de las ventajas teóricas a las que me referí, la temática en sí trata sobre aspectos humanos sensibles, lamentablemente, pocos frecuentes en la sociedad blanca.

Finalmente, participar como adscripta, a partir del 2006, en la cátedra de Sistemas Socioculturales de América I (cazadores, recolectores, agricultores incipientes), cuya titular es la doctora Claudia Briones, me permitió vincular el don con otras discusiones temáticas de la Antropología, además de acercarme a los debates etnológicos y antropológicos clásicos y contemporáneos sobre los grupos cazadores-recolectores y horticultores.

A través de este recorrido arribé al proyecto de investigación que culminó en esta tesis. Su objetivo general fue describir y analizar las prácticas del don en la Colonia Aborígen La Primavera, a la luz de diversas dimensiones sociales, atendiendo tanto a los discursos como a las prácticas de los miembros de la comunidad.

A continuación, desarrollaré el esquema de la tesis a través de la presentación de cada uno de los capítulos que la componen.

En el capítulo II, desarrollo el Encuadre Teórico-Metodológico empleado en la investigación. Mi lectura bibliográfica comenzó con los autores clásicos de la Antropología sobre la noción del don y de ese modo me interioricé de los debates entorno a la clasificación del don y a sus implicancias. No obstante, observé que la teoría clásica antropológica (Mauss, Malinowski, Lévi-Strauss, Gouldner, Sahlins, Godelier, entre otros) en general, no había analizado la práctica del don en función de los procesos de conquista y colonización que tan significativos fueron en el desarrollo de la vida de los grupos aborígenes. De allí, que decidí complementar la teoría específica con los aportes de Meillassoux (1999), Bourdieu (1990) y Williams (2000) no sólo para poder contextualizar las prácticas del don, sino también para poder comprender, desde una perspectiva más amplia, la realidad social del colectivo *qom* en sus contextos. El capítulo comienza, entonces, con la presentación teórica más general, luego desarrolla la teoría del don a partir de la selección de algunos autores clásicos (Mauss 1979, Malinowski 1986, 1991, Gouldner 1979, Sahlins 1983 y Godelier 1998) y concluye con el aporte teórico de Ingold (2006) y Peterson (1993), a partir de su análisis de la temática en grupos cazadores-recolectores. Si bien no se han publicado trabajos específicos sobre el don entre los toba del este de Formosa, existen algunos artículos que desde perspectivas diferentes tratan la temática en grupos aborígenes del Chaco (Henry 1951, Siffredi 1975, Renshaw 1987, Lynch 1994 y 2002, Gordillo 2006). Haré referencia a dichos textos a lo largo de la tesis. En la sección sobre la Metodología empleada, doy cuenta de los seis trabajos de campo realizados, la perspectiva adoptada y las técnicas de relevamiento de la información que utilicé. A su vez, presento a mis interlocutores del último trabajo de campo, el tipo de materiales secundarios trabajados y otros detalles particulares de la metodología empleada.

En el capítulo III presento, de forma sintética, el proceso histórico vinculado a los grupos toba formoseños, principalmente, a través de fuentes históricas y etnográficas. Dado que no se trata de una tesis etnohistórica, he decidido tratar aquellos eventos y procesos históricos que permiten comprender la dinámica sociocultural actual de los *qom*. El capítulo se estructura en dos partes. La primera, más general, trata de los acontecimientos sobresalientes en relación a los *qom* de toda la provincia. La segunda parte, en cambio, da cuenta del proceso histórico de la región donde se encuentra La Primavera, el actual departamento Pilcomayo.

El capítulo IV retoma la obra de Tamagno para desarrollar, en contraposición, mi perspectiva acerca de ciertos conceptos básicos para la investigación. Planteo, en primer lugar, diferenciar la “generosidad proclamada” de la “generosidad practicada”, a través de reconocer la distinción entre la construcción de la “identidad étnica” y las estrategias y prácticas efectivas. A su vez, sostengo la necesidad imprescindible de contextualizar los discursos y las prácticas sociales para no caer en generalizaciones vacías. En segundo término, analizo el valor de la generosidad *qom*, que opera como marcador del “límite étnico” entre el “nosotros generosos y pobres” y el “ustedes mezquinosos y ricos” y, en este sentido, como valor contra-hegemónico. Finalmente, se presentan diversos relatos sobre la disímil conceptualización *qom* acerca de la categoría social “comunidad”. Algunas personas sostienen que los *qom* sienten amistad y respeto profundo entre ellos; otras personas, en cambio, aseguran que existe una gran desconfianza entre los miembros del asentamiento y que las inclinaciones políticas y religiosas dividen a la colonia. Precisamente, los dos relatos del epígrafe condensan la complejidad de la modalidad de los vínculos sociales en el asentamiento.

El capítulo V, más propiamente etnográfico, se titula “Sobre los vínculos sociales y el don en La Primavera”. Al comienzo se presenta el esquema conceptual del don que se empleará. En segundo término, se describe la modalidad de requerimiento de dones entre los *qom* de la colonia. Finalmente, se analizan los lazos sociales, particularmente los diversos nucleamientos que se constituyen, y la práctica del don a través de cuatro dimensiones sociales: la organización social, la cosmovisión, la economía y la política.

El objetivo del último capítulo, el VI, es presentar una síntesis general de la práctica del don en La Primavera a partir del desarrollo realizado. Para ello el capítulo se divide en dos partes. Mientras la primera trata sobre la “generosidad practicada”, sobre la práctica del don, la segunda aborda la “generosidad proclamada” y su eficacia social. En relación a la primera parte, el análisis se centra en función de dos épocas distintas, la época no-electoral y la época electoral, distinción que, surgiendo del análisis de la dimensión política, se reveló central para comprender la lógica y dinámica de la interacción social de la comunidad. En la primera época, la de mayor cohesión social, las actividades se vinculan alrededor de las campañas agrícolas y evangélicas. Denomino “grupo local de pertenencia” (GLP), al ámbito social privilegiado donde circula el don en esta época. En dicho ámbito, se recurre preponderantemente a los dones recíprocos, quedando los dones puros circunscriptos a la familia nuclear y a quienes son considerados materialmente “necesitados”.

Durante la segunda época, la electoral, surge un proceso de debilitamiento de la integración social y nuevos agrupamientos alrededor de los “punteros políticos”³ *qom* y *doqshi*⁴. Al intercambio de “favores políticos” por apoyo político y votos lo analizaré como práctica del don. Si bien he acotado la investigación al ámbito del asentamiento aborigen, como argumentaré en la sección sobre la dimensión política, las particularidades de la época electoral requirieron la incorporación de los políticos *doqshi*. En función de la misma lógica, en otras partes de la tesis también me he referido al intercambio de los *qom* con otros agentes blancos, como ser los misioneros y los antropólogos. En la segunda parte del capítulo, la que se refiere a la “generosidad proclamada”, se señala la doble eficacia social del valor de la generosidad. Por un lado, dentro del “mundo *qom*” se constituye como factor de presión de las personas con menor “autonomía funcional” dentro de la comunidad, los ancianos conforman el ejemplo paradigmático. Dicha presión la ejercen contra aquellos que, dada su apertura o proximidad con otras realidades externas al asentamiento, puján por reactualizar sus prácticas sobre el don y flexibilizar su concepción sobre la generosidad, los jóvenes operan como el ejemplo paradigmático en este caso. Por el otro lado, la eficacia social de la “generosidad proclamada” respecto al “mundo *doqshi*” se relaciona con la fuerte crítica moral que formulan los *qom* a los blancos, crítica que es sintetizada en la oposición “ustedes mezquinosos y ricos” – “nosotros generosos y pobres”.

II. Encuadre Teórico-Metodológico

Perspectiva teórica general

El recorrido teórico que se emprenderá a continuación partirá de una mirada amplia de la realidad social, atenta a la articulación de los fenómenos micro-sociales con los factores macro-sociales. En concordancia con la propuesta de Bourdieu, considero que para comprender el mundo social es necesario “pensar en términos *relacionales*”, en vez de adoptar una mirada “sustancialista” (Bourdieu y Wacquant, 1995:170). Sintetizaré a continuación las perspectivas de abordaje que adoptaremos.

Con el objeto de estudiar los fenómenos sociales vinculados con la temática del don, considero necesario comprender el entramado económico, político, social y cultural en el que se encuentran los agentes sociales. Precisamente, sus prácticas y valores serán analizados a la luz de las múltiples relaciones y presiones que existen a nivel local y regional.

Para el análisis de los factores estructurales que condicionan las formas domésticas de producción de La Primavera, retomaré los aportes de Meillassoux (1999), y para comprender la “violencia simbólica” que ejercen las diversas instituciones (escuelas, partidos políticos, iglesias y medios de comunicación) en la comunidad, seguiré el análisis de Bourdieu (Bourdieu, 1988, 90, 91).

Sin embargo, a medida que nos aproximemos a los valores y prácticas de los sujetos sociales, la atención se centrará en otro nivel de análisis. Interesada en su capacidad de significación y reapropiación y en su praxis, optaré por una mirada menos estructurada, que conciba la posibilidad de “formaciones alternativas” e incluso opuestas a las hegemónicas. En este sentido, emplearé a partir de Williams los conceptos de “contra-hegemonía” y de elementos “residuales” y “emergentes” para comprender ciertas prácticas, presiones y valores de los miembros del asentamiento que se diferencian y oponen a los propios de la sociedad mayor (Williams, 2000: 134).

Subordinación económica

El antropólogo Claude Meillassoux (1999) analizó en su obra *Mujeres, Graneros y Capitales* las relaciones económicas entre el sector capitalista y el doméstico. La transferencia de la fuerza de trabajo del sector no capitalista hacia la economía capitalista se produce de dos formas: a través del éxodo rural y a través de migraciones temporarias.

El primer caso se produce generalmente por crisis profundas en el ámbito rural y provocan una situación de superpoblación en las grandes ciudades; el ejemplo paradigmático es la migración de trabajadores campesinos británicos e irlandeses hacia los centros industriales en el siglo XIX. Con el tiempo, sus empleadores tuvieron que hacerse cargo del mantenimiento y reproducción de dicha fuerza de trabajo a través de distintos mecanismos—como ser el seguro social—para evitar que se agravaran las condiciones de existencia de dicha mano de obra. Si bien este fenómeno descrito por Meillassoux podría parecer lejano a nuestro caso, por el contrario, no lo es. A partir de mediados de la década de 1950, como señala Wright (2001), comenzó a producirse el arribo a Buenos Aires y a Santa Fe de migrantes toba provenientes del Chaco en busca de nuevas posibilidades laborales. La crisis de los obrajes y del algodón provocó que grupos toba de la provincia del Chaco emprendieran una migración interna hacia pueblos y ciudades dentro de la región chaqueña y también hacia Rosario, Derqui, Dock Sud, Quilmes y La Plata.⁵ He analizado, en un trabajo anterior, el proceso migratorio desde La Primavera hacia La Matanza, provincia de Buenos Aires, que comenzó en 1989 (Cardin, 2003). Dicho movimiento migratorio, producto de la “encrucijada” en que se hallaban los campesinos toba, se constituyó como un recurso extremo ante la profundización de la crisis de finales de los noventa y su impacto en la explotación del cultivo del algodón (Meillassoux, 1999:181).

La segunda modalidad de transferencia de la fuerza de trabajo doméstica hacia el sector capitalista, sostiene Meillassoux, se realiza a través de las migraciones temporarias. Durante la estación no productiva o muerta, los campesinos se emplean en los centros productivos. Entre las diversas variantes de la forma en que se emplean dichos campesinos la más redituable para el capitalista es cuando el trabajador permanece próximo a su hogar, obteniendo su alimento cotidiano de su familia. De este modo, la economía doméstica produce una ganancia extra al capital, dado que ella se hace cargo de la reproducción de su fuerza de trabajo. Además de la plusvalía procedente de la explotación de la fuerza de trabajo, el sector doméstico produce un plusvalor extraordinario, una “renta de trabajo” para el sector de producción capitalista, al quedar la reproducción de los trabajadores en manos de su comunidad doméstica.⁶ El salario que se le paga al trabajador en dicha situación no cubre ni su mantenimiento en los períodos de desempleo ni su reproducción. Por el contrario, el “salario directo” que recibe sólo cubre la fuerza de trabajo

brindada durante la jornada de trabajo (Meillassoux 1999: 141). La contradicción que se le presenta al sistema capitalista consiste en que, por un lado, obtiene mano de obra barata de las economías domésticas, surgiendo de allí muchos de los esfuerzos políticos por preservar dichas economías bajo pretexto de respetar sus condiciones de vida y, por el otro, las destruye o al menos trastoca sustantivamente.

Violencia Simbólica

De la obra de Pierre Bourdieu, tomaré algunas ideas que ayudarán a comprender la presencia y la función que cumplen las instituciones criollas en la comunidad toba en cuestión, así como las implicancias que poseen en sus valores.

En su libro *Sociología y Cultura*, Bourdieu (1990:281) establece una postura teórico-metodológica con la cual adherimos. Postula que para construir una teoría del “espacio social” se hacen necesarias tres rupturas con la teoría marxista: con la tendencia a privilegiar las sustancias en detrimento del análisis de las relaciones, con el economicismo que reduce las múltiples dimensiones del campo social a una única dimensión económica y, finalmente, con el objetivismo que ignora las luchas simbólicas que acontecen. Considero valioso el concepto de “violencia simbólica” pues da cuenta de la violencia que ejercen las instituciones hegemónicas con el fin de legitimar el orden social.

“La violencia simbólica, cuya realización por excelencia es sin duda el derecho, es una violencia que se ejerce, si puede decirse, *en las formas*, poniendo formas. Poner formas, es dar a una acción o a un discurso la forma que es reconocida como conveniente, legítima, aprobada, es decir una forma tal que se puede producir públicamente, frente a todos, una voluntad o una práctica que, presentada de otra manera, sería inaceptable (es la función del eufemismo). La fuerza de la forma, esta *vis formae* de la que hablan los antiguos, es esta fuerza propiamente simbólica que permite a la fuerza ejercerse plenamente al hacerse desconocer en tanto que fuerza y al hacerse reconocer, aprobar, aceptar, por el hecho de presentarse bajo las apariencias de la universalidad –la de la razón o de la moral- Bourdieu (1990:90).”

La imposición de la visión legítima del mundo responde, claro está, a la necesidad de que se naturalice la arbitrariedad del poder. La “nominación oficial” es posible pues se realiza a través de canales o sujetos autorizados por el propio poder (Bourdieu, 1990:298). No obstante, se hace necesaria la complicidad o aceptación del mundo por parte de los sujetos dominados, la cual se logra a través de un prolongado proceso de “aleccionamiento”. En dicho proceso intervienen las diversas instituciones que poseen poder de nominación y que otorgan títulos a ciertos agentes sociales. Estos agentes, ahora autorizados, cuentan con el crédito social para imponer su definición de la realidad.

En suma, tomaré esta mirada sobre la función de las instituciones hegemónicas para el análisis de la vinculación de los miembros del asentamiento La Primavera con dichas instituciones. Particularmente, su detallado análisis sobre el rol de las escuelas francesas me ha guiado en un trabajo que realicé anteriormente acerca del “fracaso escolar” en la comunidad (Cardin, 2003).

No obstante, no coincido con el determinismo de la concepción de Bourdieu. Si bien en el *Sentido Práctico* (Bourdieu, 1991:98) manifiesta su oposición tanto al objetivismo como al subjetivismo y se siente superador de la “visión dualista”, entiendo que no logra plenamente dicho objetivo, por encontrarse su teoría más inclinada hacia los procesos de reproducción social.

Con su importante concepto de habitus, Bourdieu siente interponer una mediación entre las relaciones objetivas y los comportamientos subjetivos. No obstante, el habitus en tanto “principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones”, engendra disposiciones adaptadas a las condiciones objetivas y

“las prácticas más improbables se encuentran excluidas sin examen alguno, a título de lo *impensable*, por esa especie de sumisión inmediata al orden que inclina a hacer de la necesidad virtud, es decir, a rehusar lo rehusado y querer lo inevitable (Bourdieu, 1991:94).”

Por un lado, el teórico francés entiende que el habitus es sensible al cambio social dado que un nuevo contexto puede permitir la posibilidad de prácticas transformadoras, no obstante, por otro lado, reconoce el movimiento inercial del habitus. De allí que, concuerdo con la propuesta de Canclini (1990, 36-38) en que, para comprender la dialéctica entre el peso de los sistemas y las prácticas de los sujetos, se hace necesario complementar el “paradigma “Bourdieu””.

Valores contra hegemónicos

“La colonización produjo la devastación y la disrupción de los pueblos aborígenes, y esto es necesario señalarlo. De todos modos, tanto por razones éticas y políticas, como por científicas, es necesario registrar y documentar la elasticidad y creatividad con las cuales diferentes pueblos procuraron sobrevivir y tomar las ventajas que pudieron de las nuevas situaciones en que se vieron involucrados Leacock (1982:16).”

Desde su perspectiva marxista culturalista, Raymond Williams se opone a la separación entre la realidad material y las ideas, propia del marxismo de la objetividad. Basándose en los textos de Marx, procura reubicar a la conciencia como parte del proceso social material humano. Considera que una de las dificultades de la doctrina objetivista es concebir la base y la superestructura como “áreas concretas *entre* las cuales se buscan las conexiones y se señalan las complejidades o las autonomías relativas” (Williams, 2000:100). Dicha visión dualista ha

conllevado, según el autor, a la descripción del arte, de la conciencia y del pensamiento en general como “reflejos” de las condiciones materiales. Si bien el concepto de “mediación”, propuesto por la Escuela de Frankfurt, ha procurado superar la pasividad propia de la teoría del reflejo, Williams sostiene que la metáfora de la mediación también perpetúa la visión dualista (Williams, 2000:120).

El pensador inglés resalta la distinción gramsciana entre dominio y “hegemonía”, circunscribiendo el primer concepto a formas políticas y el segundo al entrelazamiento de fuerzas políticas, culturales y sociales. La hegemonía es concebida, no como un sistema de dominación, sino como un proceso complejo que debe ser continuamente recreado y defendido de presiones externas que lo limitan y desafían. Esta concepción de la hegemonía permite entonces pensar en elementos contra hegemónicos y alternativos que la amenazan. El proceso hegemónico de incorporación, lejos de constituirse como absoluto, se halla en la práctica lleno de contradicciones y de conflictos no resueltos. Todo análisis del proceso cultural, sostiene Williams, debería comprender los aportes finitos pero significativos de muchas contribuciones e iniciativas (Williams, 2000:136).

“La realidad del proceso cultural debe incluir siempre los esfuerzos y contribuciones de los que de un modo u otro se hallan fuera o al margen de los términos que plantea la hegemonía específica (Williams, 2000:135).”

Es particularmente interesante esta apertura hacia el surgimiento de elementos contra-hegemónicos, pues analizaré bajo esta mirada el valor de la generosidad que los miembros de la comunidad reivindican como opuesto a los “valores de los blancos”.

Por lo tanto, al referirse al proceso cultural, no sólo hay que dar cuenta de los medios de incorporación hegemónicos como la “tradicción selectiva”, las “instituciones formales” y las “formaciones”, sino que también se debe analizar “lo residual” y “lo emergente”. Estos elementos son concebidos por Williams como aquellos significados o valores que presentan una relación de oposición con la cultura dominante. Si bien lo residual, a diferencia de lo arcaico, se basa en un remanente de una formación o institución socio-cultural anterior, es activamente sostenido dentro del proceso cultural. Por ejemplo, la religión posee elementos residuales como por ejemplo, aquellos significados y valores alternativos y en oposición a los valores individualistas hegemónicos: la hermandad absoluta, la ayuda al prójimo, etc.

“(…) ningún modo de producción y por lo tanto ningún orden social dominante y por lo tanto ninguna cultura dominante verdaderamente incluye o agota toda la práctica humana (Williams, 2000:147).”

Los aportes de Meillassoux, Bourdieu y Williams serán fundamentales para poner en contexto la práctica del don, que si bien ha sido central en la teoría antropológica, a veces ésta la ha analizado al margen de los procesos de conquista y colonización, procesos que han tenido un impacto enorme sobre las posibilidades de los pueblos originarios de sostener prácticas sociales propias y autónomas.

Teoría sobre el don

A continuación me centraré en las teorías sobre el don, noción abordada por teóricos de diversas disciplinas y corrientes de pensamiento. Para adentrarnos en esta problemática, he optado por hacer referencia a aquellos pensadores que con sus aportes me han permitido aprehender y comprender el Chaco.

En el análisis sobre el don entre los toba de La Primavera, el concepto de “don puro” será central; por ello haré referencia al debate histórico que aconteciera entre Mauss y Malinowski sobre dicho concepto, así como al aporte de Gouldner a la temática en general (Mauss, 1979; Malinowski, 1986; Gouldner, 1979). Del trabajo de Sahlins retomaré, sobre todo, su modelo general para analizar la reciprocidad, su clásica tipología, y los factores que a su entender inciden en ella (Sahlins, 1983). De la obra de Godelier rescataré su sugerencia acerca de atender al tipo de sociedad en donde se desarrolla el don (Godelier, 1998).

En relación al análisis del don en grupos cazadores-recolectores presentaré brevemente la perspectiva de Ingold (2006) sobre la socialidad y las relaciones cara a cara en las bandas de dichos grupos y la de Peterson (1993) sobre la importancia y dinámica del compartir bajo demanda.

El Don

El trabajo de Marcel Mauss, “Ensayo sobre los dones”, publicado en la revista *Année Sociologique* de 1923, ha sido el referente necesario de la mayoría de los trabajos sobre el don, tanto por su temprano aporte, como por su análisis minucioso del intercambio de dones (Mauss, 1979). Al comienzo de su artículo, el sociólogo francés se pregunta “¿Qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla?” Para llegar a una respuesta, analiza el sistema de intercambio en sociedades de las costas del Pacífico, esto es, pueblos polinesios, melanesios y de la costa noroccidental americana (Mauss, 1979:157). Mucho se ha escrito acerca de este trabajo y

sobre todo acerca del análisis que hace Mauss sobre el espíritu de la cosa que se da —*hau*, entre los maoríes—y específicamente sobre la insistencia de dicho espíritu a retornar con su donante original.

En la introducción al libro *Sociología y Antropología*, que es una recopilación de algunos de los trabajos de Mauss, Lévi-Strauss (1979) califica de revolucionario al ensayo mencionado debido al esfuerzo que realiza Mauss por superar el análisis superficial de la realidad social y llegar a un análisis en profundidad. Su mirada, argumenta Lévi-Strauss, traspasa la infinidad de cualidades que presenta la vasta realidad etnográfica que analiza y se posa en sus cualidades intrínsecas para luego compararlas entre sí. Si bien considera que esta técnica operatoria inauguró una nueva etapa para las ciencias sociales, el estructuralista francés se lamenta de que no haya sido desarrollada por Mauss. No supo comprender que el *hau* no es la razón principal del cambio, sino la forma conciente en que los sujetos han comprendido una necesidad inconsciente. A la concepción indígena, Mauss debería haberla sometido a una crítica objetiva para llegar a las “estructuras mentales inconscientes”. Desde esta concepción, Lévi-Strauss se pregunta “¿No es éste quizá un caso (no tan extraño, por otra parte) en que el etnólogo se deja engañar por el indígena? (Lévi-Strauss, 1979:33)”⁷

Lejos de creer en un “Mauss mistificado”, rescato su observación sobre el vínculo entre la cosas y la personas, entre los “derechos reales” y los “derechos personales” en las sociedades nativas. Allí, donante y donatario quedan vinculados más allá de la efímera duración de la operación contractual. Con los romanos y con los griegos se produce el aislamiento entre la obligación moral y el contrato para permitir el desarrollo del mercado y del comercio. No obstante, afirma Mauss, existen supervivencias de dicha “moral” no sólo en los derechos de las sociedades antiguas (romana, hindú, china, celta y germana), sino también en la sociedad occidental contemporánea. Más allá del vínculo impersonal que se establece a través del mercado, existirían “otras morales además de la del mercader”. Es allí hacia donde apuntan sus expectativas de cambio, o su “programa socialdemócrata”, en términos de Godelier (1998: 96). La “nueva moral” debía constituirse como síntesis superadora de dos extremos desaconsejables: el comunismo o la excesiva generosidad, por un lado, y el individualismo o puro egoísmo, por el otro. Su propuesta toma como modelo la moral de los pueblos nativos estudiados por él. Dicha semejanza se evidencia en la caracterización que Mauss hace, por ejemplo, de la “noción compleja” que inspira los actos económicos de los trobriandeses. La misma resulta un “híbrido” entre la prestación sin expectativa de devolución y el intercambio utilitario propio del sistema capitalista. Lo mismo que el *potlach*, practicado por las poblaciones del noroeste americano, no es fruto de un sentimiento de pura entrega o generosidad. Sin embargo, concluye Mauss, el interés de dichos pueblos no es fruto

del individualismo propio del mercader. Las colectividades obligan a los individuos a intercambiar entre ellos y con otros grupos para reemplazar la guerra y el aislamiento por la alianza y el comercio pues, sostiene Mauss (1979:257), “la persecución de los fines individuales es fatal para los fines de paz del conjunto”.

La determinación de los tipos de don existentes entre los pueblos nativos es un tema central dentro de la problemática del don y de esta investigación. La controversia surge a la hora de considerar si el “don puro”, la entrega de un bien o el ofrecimiento de un servicio sin expectativa de devolución, es posible en dichas sociedades. Para adentrarnos en el debate, es oportuno hacer referencia a la crítica que le hiciera Mauss a Malinowski, a propósito de la inclusión de los “regalos puros” dentro de su clasificación de las transacciones económicas de los trobriandeses. En *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (Malinowski, 1986), el antropólogo polaco había tomado como ejemplo los regalos que los esposos entregan a sus mujeres, sin percatarse de su propia contradicción, pues anteriormente había explicado que el *mapula*, el pago del hombre a su mujer, es una contraprestación que le ofrece por los servicios sexuales prestados por ella (Mauss, 1979:253). Al igual que los regalos ofrecidos a los jefes, todas las prestaciones son obligatorias e interesadas, más allá de su apariencia de libertad y gratuidad, sostiene Mauss.

En el capítulo VIII, “El Principio de Reciprocidad permea la vida tribal”, de su obra *Crimen y Costumbre*, Malinowski llega a la misma conclusión que Mauss y se retracta. Considera que cometió una “equivocación” metodológica, al sustraer los regalos del marido a su mujer y del padre al hijo de su contexto cultural, que le impidió comprender la totalidad del “sistema de regalos, deberes y beneficios mutuos intercambiados” (Malinowski, 1991:54). Existe un mecanismo social de una gran fuerza obligatoria, que a su vez se apoya en el aspecto ceremonial de las transacciones, constituido por cadenas de servicios recíprocos necesarios. Se comprende pues, que en dicho sistema “a la larga” todas las prestaciones resulten equilibradas.

Quisiera remarcar, también, la importancia que le atribuye Malinowski a la fuerza obligatoria de las reglas jurídicas que evita su incumplimiento. Desde el comienzo de su obra, polemiza con la idea del nativo sometido por el grupo, falto de decisión e interés propio y dominado por las costumbres. Por el contrario, nos presenta a individuos atentos a sus intereses y proclives a evadirse de sus obligaciones cuando ello no implica pérdida de prestigio o de ganancia. A su vez, intenta derribar “el mito del comunismo de parentesco” sostenido sobre todo por Rivers, al afirmar que las rivalidades y el egoísmo surgen principalmente entre los parientes más próximos (Malinowski, 1991:63).⁸

El sociólogo Alvin Gouldner elabora en 1959 un importante trabajo sobre la temática de la reciprocidad (Gouldner, 1979). En él se propone lograr lo que muchos otros teóricos (Becker,

Hobhouse, Thurnwald, Simmel, Homans, Lévi-Strauss, Firth, Durkheim, Marx y Malinowski entre otros) no habían logrado: dar claridad al concepto, oscuro y ambiguo, de reciprocidad. Para ello retoma las ideas de Malinowski sobre el tema y las sintetiza afirmando que el “principio de reciprocidad” de Malinowski incluye dos elementos concretos: por un lado, las creencias tradicionales sobre dicho principio—esto es, cierta certeza sobre las consecuencias tanto de su cumplimiento como de su incumplimiento—y, en segundo lugar, las obligaciones mutuas, el intercambio dependiente de beneficios y gratificaciones. Existiría, para Gouldner, un tercer elemento en la teoría de Malinowski pero que se encuentra implícito y entremezclado con los otros dos: un elemento de “valor”.⁹ La razón de ello es que habría confundido el entramado de derechos y deberes de estatus complementarios con la “norma moral general de reciprocidad”.

A la pregunta de por qué los hombres retribuyen los beneficios (y aquí podemos encontrar la semejanza con la pregunta y con la respuesta formulada por Mauss más de treinta años antes), Gouldner responde que ello es así no sólo por las gratificaciones mutuas recibidas, como “resultado del desarrollo de un ciclo benéfico de refuerzo mutuo” tal como sostienen Parsons y Homans, sino porque los hombres han interiorizado una norma moral que plantea la doble exigencia de ayudar y no perjudicar a quien nos ha ayudado anteriormente (Gouldner, 1979:236). Gouldner sostiene que la norma de reciprocidad es tan universal como el tabú del incesto, y que se halla “entre una *serie* de ‘Componentes Principales’ que están universalmente presentes en los códigos morales (Gouldner, 1979:232).”

A diferencia de las obligaciones mutuas que impone la división del trabajo—obligaciones que deben ser cumplidas por los roles sociales que se desempeñan en un mismo momento—las obligaciones que se desprenden de la norma de la reciprocidad se basan en acciones anteriores, en la interacción anterior. La importancia de la dimensión temporal y de la conformación de una “deuda” en el intercambio ha sido analizada por diversos autores.¹⁰ Entre los diversos modos en que la norma de la reciprocidad contribuye a la estabilidad del “sistema social”, Gouldner incluye la dimensión temporal de la interacción social. Existe un período entre el ofrecimiento del don y su retribución, tal como Malinowski ya lo había observado en su estudio sobre el Círculo Kula. Durante dicho lapso se genera una “deuda” del receptor con el donante que se prolonga hasta que el primero cumple con la obligación de retribuir el don. Son las “obligaciones pendientes” las que contribuyen a la estabilidad del sistema, no sólo porque ni al acreedor ni al deudor les “conviene” romper el vínculo entre ellos, sino porque, según las exigencias de la norma de la reciprocidad, es “moralmente” correcto ayudar o al menos no perjudicar al donante (Gouldner, 1979:238).

Entre los otros modos en que la norma general de la reciprocidad contribuye a la estabilidad del sistema, dado que las razones de conveniencia resultan insuficientes para ello, el autor incluye:

su capacidad de impedir el surgimiento de relaciones de explotación al establecer la reciprocidad como pauta de intercambio; una relativa indeterminación que le permite aplicarse a diversas transacciones *ad hoc* otorgando sanciones morales a transacciones no reguladas por las obligaciones de estatus; y, por último, el constituirse en una motivación adicional o de segundo orden para el cumplimiento de las obligaciones de estatus, de manera que “el sentimiento de gratitud refuerza el sentimiento de rectitud (...) (Gouldner, 1979:240).” Sostiene además este autor que la norma de la reciprocidad cumple dos funciones sociales: contribuye a la estabilidad social, como ya se vio y, a su vez, funciona como “mecanismo iniciador”, colaborando en posibilitar el inicio de la interacción social, sobre todo en las primeras etapas de los grupos que aún no han desarrollado los deberes de estatus.¹¹ La norma otorga confianza al primer dador de que será retribuido, logrando de dicho modo superar el miedo inicial de ser el primero en entregar un bien.

Luego de analizar las funciones de la norma, Gouldner reconoce que no se puede dejar de analizar las disfunciones y las tensiones que crea. Entre ellas hace referencia a la situación de exclusión que se genera con aquellas personas que no pueden retribuir un don, como ser los enfermos, ancianos y niños, a la incertidumbre que puede generarse sobre el balance de la deuda, sobre las pretensiones de uno de los participantes del intercambio o sobre el valor del beneficio. En ciertas situaciones, la norma de reciprocidad no genera requisitos morales suficientes, afirma el sociólogo americano. Para dichas situaciones, es necesario otro componente del código moral que pueda exigir hacer más allá de lo requerido por la norma de la reciprocidad y por la complementariedad de estatus sociales. Introduce, de este modo, la “norma de la beneficencia” o de la “bondad” que

“(...) prescribe a los hombres ayudar a otros sin pensar en lo que han hecho o puedan hacer por ellos, y exclusivamente en función de una necesidad imputada al potencial receptor. Tal como la consideramos aquí, la norma de la beneficencia es difusa, pues abarca una serie de orientaciones normativas algo más concretas, como el ‘altruismo’, la ‘caridad’ o la ‘hospitalidad’. En resumen, la norma exige a los hombres dar algo por nada (Gouldner, 1979:251).”

Si bien el rechazo a la aspiración de recibir algo por nada es muy antiguo—no surge en la sociedad con economía de mercado—, dicha aspiración es tan antigua como su prohibición. La propia norma de reciprocidad que prescribe que se debe dar algo para recibir, resulta una crítica o un esfuerzo para controlar la tendencia de los hombres a desear algo por nada. La reciprocidad es la norma que se vincula al mundo del trabajo; obtener algo sin tener que dar es el ideal del mundo más allá del trabajo, afirma Gouldner. Esta diferenciación entre ambas normas resultará de gran utilidad para comprender, por ejemplo, las tensiones que produce la sociedad hegemónica al

imponer el valor del trabajo a través del mercado laboral y de instituciones como las iglesias, la escuela y los medios de comunicación.

Tres son las funciones que Gouldner otorga a la norma de beneficencia. La primera de ellas es ser mantenedora del sistema, pues actúa como un mecanismo de “crédito” al ampliar el caudal de obligaciones pendientes e inducir a ayudar a quienes no pueden retribuir. Evita de esta manera caer en la situación peligrosa para el sistema social de que todas las cuentas se encuentren “saldadas” o “equilibradas” en un momento. A su vez, funciona como mecanismo de detención de ciclos viciosos de interacción social provocados por las incertidumbres y tensiones que puede provocar la reciprocidad, como ya analizamos. La norma de beneficencia brinda además la posibilidad de otorgar “indulgencia” a una de las partes, interrumpiendo de ese modo el ciclo vicioso generado. En tercer lugar, la norma de beneficencia funciona, al igual que la norma de reciprocidad pero con mayor vigor, como mecanismo iniciador. Es la estrecha interacción entre ambas normas la que posibilita a la norma de beneficencia funcionar como mecanismo iniciador. El receptor de una acción motivada por la beneficencia puede llegar a interpretar dicha acción bajo la norma de la reciprocidad y sentirse obligado a retribuir al donante; el propio donante puede, con el tiempo, interpretar su acción benefactora en términos de reciprocidad, o incluso si ambos coincidieran en interpretar la acción motivada por la norma de la beneficencia, el receptor podría llegar a sentirse sumamente agradecido y obligado, al menos, a no perjudicar al donante. Gouldner sostiene que

“no hay don que origine una retribución más elevada que el don libre, el don otorgado sin ataduras. Pues lo que se da de manera verdaderamente libre conmueve a los hombres profundamente y los endeuda en sumo grado con sus benefactores (Gouldner, 1979:262).”

A propósito de las diferencias y de la interacción de ambas normas, Gouldner, en una nota a pie de página, hace alusión a la controversia sobre el don puro o libre entre Malinowski y Mauss al que me referí anteriormente. Considera que si bien ambos teóricos estuvieron, finalmente, de acuerdo sobre la inexistencia de dicho tipo de dones, de esa “*entente cordiale*”, quien resultó perjudicada fue la teoría social. Debido al concepto de fenómeno social “total” y a que ambas normas se involucran en el mismo sistema de acción, Mauss no las supo distinguir. Específicamente, según Gouldner, Mauss no reconoció que la “motivación” de una acción benéfica (don puro) puede no coincidir con sus “consecuencias”. En otras palabras, si bien la “intención” de una acción puede ser la beneficencia y no esperar ninguna retribución, puede, no obstante, llegar a dar inicio a un intercambio continuo regido por la reciprocidad.

La conformidad con la norma de beneficencia, a diferencia de la conformidad con la reciprocidad que está dada por el intercambio mutuo de gratificaciones, se relaciona con la sanción sobrenatural, afirma Gouldner. Dios puede llegar a otorgar alguna recompensa o castigo a aquellos individuos que han manifestado o no beneficencia entre ellos.¹² Son los pobres y desdichados, aparte de los grupos especializados de magos y sacerdotes, los asignados para detentar el poder carismático que recompense o imponga la conformidad con los deberes de beneficencia. Dicha conformidad a la norma dependerá, entonces, de la creencia en la sanción de poderes sobrenaturales a partir de la propia acción. Si bien desarrolla el caso cuando no se cree que el incumplimiento de la norma de beneficencia provocará la ira de los dioses, cuando no se cree en el más allá, dicha explicación no resulta pertinente para nuestra investigación, dado que los grupos toba sostienen sus creencias en relación a lo sobrenatural.

Podemos afirmar, a esta altura, que para Mauss, Malinowski y Gouldner el intercambio de dones constituye un fenómeno complejo, no privativo de la actividad económica de un grupo social. En el mismo sentido, Marshall Sahlins, en su obra *Economía de la Edad de Piedra*, retoma de Mauss el concepto de “prestación total” y sobre todo la filosofía política de su ensayo (Sahlins, 1983). Se concentra en la idea maussiana de que, gracias al don, las sociedades nativas han establecido alianzas, se aseguraron la paz (en un claro triunfo de la racionalidad humana frente a la demencia de la guerra), y se organizaron en sociedad. El don, por lo tanto, es una forma “primitiva” de contrato social y político. En la sociedad nativa, y particularmente en el intercambio, el aspecto material y el social se encuentran imbricados. Sahlins sostiene, en el capítulo “Sociología del intercambio primitivo”, escrito en 1965, que existe una conexión recíproca entre la corriente material y las relaciones sociales; tanto es así que considera como función instrumental del intercambio primitivo el “hacer amigos”, trascender el caos hobbesiano. Retomaré, en el análisis de los dones entre los *qom* de La Primavera, la estrecha relación que existe entre los diversos aspectos que conforman al don ya señalada por Sahlins en su análisis sobre la reciprocidad.

Sahlins presenta su propio esquema de las reciprocidades: la “reciprocidad generalizada”, la “reciprocidad equilibrada” y la “reciprocidad negativa”.¹³ La “reciprocidad generalizada” constituye el “extremo solidario”, y su tipo ideal es el don puro, el “compartir”, la “generosidad”. Como ejemplo evoca el acto de compartir alimentos con los parientes cercanos. El aspecto material de la transacción se encuentra por debajo del aspecto social. En este tipo de reciprocidad la expectativa de devolución es “improbable”, “implícita”, “indefinida”, “difusa”.

La “reciprocidad equilibrada” consiste en el intercambio directo y es ejemplificada a través del “intercambio de dádivas”, los “pagos”, el “comercio” y la “compraventa”. En este tipo de

transacción el aspecto económico es tan importante como el social y, en consecuencia, la falta de retribución resiente el vínculo social.

Finalmente, la “reciprocidad negativa” constituye el “extremo insociable” del esquema. El objetivo de los participantes es obtener la máxima utilidad y los términos empleados para ilustrarla son el “regateo”, el “trueque”, el “juego” y el “robo”, entre otros. El aspecto material se encuentra por encima del social y, para efectuarse, la retribución depende de la presión y de la astucia ejercida (Sahlins, 1983:210).

Este esquema de la reciprocidad ha sido empleado por muchos teóricos al estudiar la temática, sin embargo, lo considero problemático. Surge una contradicción conceptual al incluir dentro del esquema de la reciprocidad al don puro. La definición de este concepto excluye la expectativa de retribución con respecto al donante, independientemente de las consecuencias inesperadas de la transacción, como sostiene Gouldner. El concepto de reciprocidad, por el contrario, implica correspondencia mutua, retribución y por ende no puede incluir en ninguna de sus variantes, sin caer en una contradicción terminológica, el caso del don puro o libre. Para el análisis que nos convoca prefiero, siguiendo a Gouldner, distinguir claramente entre don puro o benéfico y don recíproco. Tampoco incluiré a la idea que conlleva la reciprocidad negativa dentro del esquema del don para los *qom*, pues no he observado, en general, la preponderancia de la ganancia por sobre el vínculo social, no obstante señalaré como particular la actitud del shamán al exigir bienes costosos como contra-don por sus servicios.

Sahlins (1983:217) elabora, a su vez, un “modelo general de la intervención de la reciprocidad” en el cual el aspecto social, el económico y el moral se hallan entrelazados. En dicho modelo, la reciprocidad y la moralidad se encuentran estructuradas a partir de la distancia del parentesco. Sahlins superpone el modelo al plano tribal, pues considera que los parientes próximos residen espacialmente cerca. Elabora, entonces, un esquema de círculos concéntricos donde en el círculo interior, sector del hogar, la reciprocidad es generalizada; en los círculos intermedios correspondientes a los sectores de la aldea y de la propia tribu las transacciones estarían reguladas por la reciprocidad equilibrada; y en el sector externo al esquema, sector intertribal, regiría la reciprocidad negativa.¹⁴ El modelo descrito, donde la modalidad del don se encuentra imbricada con los vínculos sociales que se mantienen con el resto de la comunidad, será fundamental en este análisis, donde localizaré el funcionamiento del esquema del don dentro de cierto tipo de “grupo local de pertenencia”.

Sahlins (1983:223) expone otros “factores”, además de la distancia de parentesco, que inciden sobre el flujo de objetos materiales; ellos son: la jerarquía de parentesco, la fortuna y el tipo de bien. Asocia la jerarquía con una actitud generosa, paternal. Para que un personaje con

jerarquía pueda mantenerse en su posición, debe manifestarse paternalmente con los suyos y por ende la reciprocidad tiende a ser generalizada. Los dos modelos de jerarquía que expone son: la de los “grandes hombres” de Melanesia, sistema en el cual la reciprocidad funciona como un “mecanismo de arranque”¹⁵ para la constitución de la jerarquía, y el modelo de los “cacicazgos polinesios”, donde la estructura jerárquica es anterior al vínculo económico. En el primer caso, el vínculo entre jerarquía y reciprocidad se ilustra con la expresión “el generoso es noble” y, en el segundo caso, “el noble es generoso” (Sahlins 1983:223-229).¹⁶

En cuanto a la fortuna, que se encuentra asociada a la jerarquía, Sahlins (1983:230-234) afirma que de un miembro con fortuna se espera que sea generoso con los necesitados, “riqueza obliga”. A su vez, detalla que, en épocas de escasez, la reciprocidad generalizada extiende sus límites por sobre la equilibrada. Durante las épocas de crisis la gente tiende a compartir su alimento más allá de sus vínculos parentales próximos.¹⁷ Interpreta que en aquellos lugares de escasez permanente, para fortalecer la tendencia a compartir, se instituyen tabúes alimentarios, ciertos valores morales con respecto a la circulación de alimentos y prescripciones sobre el acto de compartir la caza mayor con el resto del campamento. Sin embargo, si la crisis se profundiza, la reciprocidad generalizada tiende a contraerse limitándose sólo al nivel familiar.

Con respecto al tipo de bien, se establece una importante diferenciación entre los bienes comestibles y los no comestibles (Sahlins 1983:235-239).¹⁸ Esta diferenciación, será central para este análisis. El alimento, por su fundamental valor de uso, por ser “dador de vida”, posee características propias en La Primavera: es el bien que más se da y del que no se espera devolución.

Para cerrar esta sección, me interesa hacer referencia a los aportes que hizo el antropólogo marxista Godelier (1998) a la temática, particularmente, en su obra *El Enigma del Don*. Godelier ha realizado una sistemática crítica tanto a los antropólogos formalistas como a los sustantivistas.¹⁹ Una de las objeciones que les dirigió a estos últimos fue el haberse ocupado, principalmente, de la circulación de los bienes y no de las relaciones de producción existentes. El antropólogo francés señala la ausencia del análisis del poder en estudios como los de Mauss y Sahlins y, en consecuencia, en su propia investigación se focaliza en el análisis de la estructura del poder. Su interpretación sobre el don se basa en la sociedad baruya de Nueva Guinea.

Godelier considera que la práctica del don es un hecho ambivalente, pues establece un vínculo contradictorio entre las partes; por un lado las aproxima a partir de un gesto generoso de reparto; pero, por el otro, aleja a las partes intervinientes pues se establece, a partir de dicho acto, una deuda disfrazada de generosidad.

Resultan interesantes dos sugerencias que propone Godelier para el análisis del don en una sociedad. Por un lado, sugiere atender el status y la situación socioeconómica de las partes que intervienen en el acto. Las sociedades donde el status de las personas es equivalente constituyen el contexto ideal para el desenvolvimiento del don; en cambio en las sociedades de rangos, castas o clases el sentido del don variará según la posición dentro de la jerarquía social que se posea. Recordemos que Sahlins también había incluido en su modelo de análisis de las reciprocidades a la fortuna y a la jerarquía. En La Primavera si bien existen ciertas diferencias socio-económicas entre los miembros, no he observado que las mismas ejerzan un papel estructural en el intercambio de dones, sin embargo, desarrollaré en el capítulo V, en la sección sobre la dimensión política, el sentido diferencial que cobran los dones que ofrecen los políticos blancos a los miembros del asentamiento.

La segunda recomendación de Godelier consiste en observar cuál es el principio que domina en la sociedad estudiada, si la economía y moral del don, o la del mercado y la ganancia, pues de ello dependerán las características del sistema de don-contra-don y de la deuda generada. Las relaciones que los miembros de la colonia La Primavera mantienen con los políticos *doqshi* se basan en relaciones desiguales que éstos intentan disimular. En dichos vínculos, “clientelares”, el poderoso, aquél con capacidad de donar, exige oportunamente una retribución por su “generosidad”, un contra-don de naturaleza diferente. En este sentido, Bourdieu (1991) ha subrayado la importancia del tiempo, de la deuda generada por el don, como estrategia para mantener o acrecentar la dominación.

“Mientras no devuelva, el que ha recibido es un *obligado* que debe manifestar su gratitud hacia su benefactor o, en todo caso, tener atenciones con él, tratarle con consideración, no emplear contra él todas las armas de que dispone, para no ser acusado de ingratitud y no verse condenado por “las habladurías de la gente” que deciden el sentido de las acciones (Bourdieu, 1991:179).”

Dentro de las sociedades con economía y moral del don, se pueden distinguir dos tipos de sistemas de dones: los dones agonísticos y los no agonísticos, estos últimos presentes en la sociedad Baruya estudiada por Godelier (1998: 65). La gran diferencia entre ambos sistemas estriba en que en los dones agonísticos, como el *kula* y el *potlach*, el objetivo es crear deudas con el sentido de acumular prestigio y fama. Por el contrario, con los dones no agonísticos, las partes establecen una alianza por el resto de su vida. Dado que se producirá un flujo de bienes y servicios durante una misma generación, Godelier sostiene que este tipo de dones determina “la vida social, tanto la economía como la moral” y por ello se lo puede considerar como un “hecho social total” (Godelier, 1998:154). La razón de que el contra-don no anule la deuda, en los dones no

agonísticos, se debe a que el bien donado no es alienado del dador, pues sólo se ceden los derechos de uso y no el derecho de propiedad.

Si bien Godelier se interesa sobre todo en aquellos objetos que se guardan y que no se deben donar dentro de las sociedades con economía y moral del don, pues los considera como legitimadores de la desigualdad social, no desarrollaré dicha idea por apartarse de nuestro objeto de estudio. Al respecto sostiene que fueron los dioses quienes ofrecieron los objetos sagrados a ciertos hombres privilegiados estableciéndose, de ese modo, por encima del resto en la jerarquía social. En palabras de Godelier:

“lo esencial estriba en el hecho de que los mitos constituyen una explicación del origen de las cosas que legitima el orden del universo y de la sociedad, al sustituir a los hombres reales que domesticaron a las plantas y los animales e inventaron las herramientas y las armas, etc., por hombres imaginarios que no lo hicieron pero recibieron esos favores de manos de los dioses o de héroes fundadores (1998:146).”

En las sociedades modernas, “lo político” habría ocupado el lugar de la religión y por ello compara a las Constituciones de los diversos Estados Nacionales con los objetos sagrados de los pueblos etnográficos, en cuanto a su cualidad de organizadoras del orden social.

Por otra parte, Godelier se pregunta qué lugar ocupa el don en las sociedades occidentales, donde domina el principio de la economía y moral de mercado. Considera que en dichas sociedades—donde las partes que intercambian bienes y servicios luego de finalizada la transacción quedan desvinculadas entre sí dado que los bienes son alienables—el don sigue existiendo. No obstante, en general su función se ha modificado, pues ya no se constituye como generador de las relaciones sociales fundamentales de la sociedad, sino que ha quedado relegado a una dimensión personal, más allá de la lógica del mercado. Sin embargo, el autor entiende que en los últimos tiempos, dado el desentendimiento y desinterés del Estado ante los problemas sociales, el don, como caridad, habría vuelto a ocupar un lugar objetivo y necesario para resolver dichos problemas.

Un último comentario. Si bien Godelier reconoce la coexistencia de relaciones mercantiles con los intercambios de dones desde varios siglos atrás en las sociedades etnográficas, no obstante entiendo pertinente la observación que realiza Trincherro (1998: 112) con respecto a la ausencia de articulación entre su análisis de las sociedades aborígenes y la sociedad capitalista. Precisamente, en este sentido reconozco los aportes que hiciera Meillassoux (1999) en cuanto a su énfasis en la vinculación entre ambas sociedades.

El don en grupos Cazadores-Recolectores

A lo largo de la tesis, se insistirá en la importancia de contextualizar las prácticas y discursos de los actuales sujetos sociales para evitar adjudicarles mecánicamente conductas y valores históricos de dichos grupos. Es en ese sentido que interesa seguir el planteo de Ingold (2006), pues permite comprender la forma distintiva de “socialidad” de las bandas cazadoras-recolectoras donde históricamente se dio el compartir.

En función de explicar las características del compartir de las bandas de cazadores-recolectores, Ingold procura dar cuenta del tipo de vínculos sociales entre sus miembros y, para ello, comienza estableciendo las diferencias del tipo de relacionamiento interno entre las sociedades tribales y las de banda.

En ese sentido, Ingold sostiene que, si bien el concepto de reciprocidad generalizada de Sahlins parecería adecuarse al compartir dentro de bandas, dicha asociación es incorrecta debido a que su esquema general de la reciprocidad se basa en un modelo segmentario o tribal de sociedad (Ingold, 2006:4). El modelo de sociedad de Sahlins, cuyos ejemplos fueron tomados tanto de grupos cazadores-recolectores como de agricultores y pastores, posee como unidad elemental a las unidades domésticas autónomas compuestas por una familia nuclear con agregados. Dichas unidades domésticas se caracterizan por poseer relativa autosuficiencia de producción y consumo y, por ende, las relaciones recíprocas que surgen en la fase redistributiva, se dan entre las diversas unidades domésticas que conforman a la sociedad en general. Los individuos de dichas sociedades segmentarias participan de una serie de sectores sociales inclusivos: la unidad doméstica, el linaje, la aldea, la tribu, etc. (Ingold, 2006:4).

Para caracterizar el compartir dentro de las bandas, Ingold toma dos ideas desarrolladas por Price (1975). Por un lado, el autor sostiene la importancia de asociar correctamente la reciprocidad con las sociedades tribales y el compartir con la organización de bandas y, por el otro, comprender la particularidad social de las bandas en tanto “grupo social íntimo... pequeño en escala y personal en calidad” (Price 1975:4). Ingold sostiene que subyace a este debate la problemática/preconcepto del estatus prevaleciente de la familia nuclear en los diversos tipos de sociedades humanas. Precisamente, en relación a la vigencia del don entre los *qom* de La Primavera, señalaré el rol de la familia nuclear en la actual organización social y la definiré como ámbito privilegiado del don puro.

Para distinguir el tipo de vínculo entre las bandas y las sociedades tribales, Ingold recurre a la diferencia que propone Gibson (1985) entre “compañerismo” (“companionship”) dentro de las bandas y parentesco propio de las sociedades tribales. Define al parentesco como a un tipo de relación involuntaria, permanente y generadora de dependencia²⁰ y al compañerismo, en contra

posición, como a una relación voluntaria, que se puede romper libremente y es respetuosa de la autonomía personal (Gibson, 1985:392).

A partir del recorrido conceptual precedente, Ingold desarrolla los tres conceptos que a su entender constituyen la base de la socialidad de los cazadores-recolectores: la inmediatez, la autonomía y el compartir.

La inmediatez refiere al “involucramiento directo o intersubjetivo con el otro”, a las relaciones cara a cara y al mutuo conocimiento que surge al pasar mucho tiempo junto a otra persona (Ingold, 2006:14). No obstante, Ingold sostiene que con la fusión de vidas que se da entre cazadores-recolectores no se pierde la autonomía personal. A diferencia del individualismo occidental, la autonomía personal de los miembros de una banda, que constituye la segunda característica desarrollada por Ingold, no se erige en el anonimato y en la ausencia de involucramiento intersubjetivo. Las personas crecen, actúan junto a otros y confían mutuamente; se trata de una autonomía “relacional” (Ingold, 2006:19). En dicho contexto de socialidad inmediata, se comparte la vida con los otros, principalmente la comida pero también las tareas, los espacios, la memoria, etc. Finalmente, el compartir, entendido como experiencia de compañerismo, se origina y satisface “dentro de la comunidad como un todo”. No surge sólo en la actividad distributiva sino que se constituye como el propósito común desde la actividad productiva misma (Ingold, 1988:13). Los cazadores-recolectores actúan como agentes auto-conscientes equipados con intencionalidad subjetiva, afirma Ingold. Precisamente, la diferencia que establece entre el compartir y el cooperar se basa en la autonomía que conservan los cazadores-recolectores más allá de compartir su vida con otros. Por el contrario, en la cooperación los individuos forman parte de una maquinaria supraindividual que eventualmente los explota. Para caracterizar a la cooperación Ingold retoma la concepción de Marx 1999 [1867]:

“En cuanto personas independientes, los obreros son seres aislados que entran en relación con el mismo capital, pero no entre sí. Su cooperación no comienza sino en el proceso de trabajo, pero en el proceso laboral ya han dejado de pertenecerse a sí mismos. Al ingresar al proceso, el capital se los ha incorporado (Marx, 1999 [1867]: 268-269).”

No obstante, Ingold discrepa con la idea que Marx tenía sobre la cooperación en los grupos cazadores pues sostuvo:

“(…) que el individuo, singularmente considerado, está tan lejos de haber cortado el cordón umbilical que lo liga a la tribu o a la entidad comunitaria, como la abeja individual de haberse independizado de la colonia que integra (Marx, 1999 [1867]: 270).”

Por el contrario, entre la cooperación de las abejas y el obrero, sostiene Ingold, hay más puntos en común que con el compartir de los miembros de la banda, pues ninguno de aquellos coopera en persona sino que responden, las abejas, a predisposiciones genéticas y, los obreros, al mando de una autoridad despótica (Ingold, 1988: 7).

Finalmente, Ingold afirma que la práctica del compartir no suele tomar la forma de una donación no solicitada. Para ello hace referencia al concepto de Peterson sobre el “compartir bajo demanda”.

Nicolás Peterson (1993) sostiene que en los grupos cazadores-recolectores el “compartir bajo demanda” (“demand sharing”) es más frecuente que el “dar no solicitado”. El autor enfatiza que tanto los etnógrafos como los propios aborígenes resaltan “el imperativo moral positivo de la ética de la generosidad como la dinámica principal”, pero que sin embargo la evidencia etnográfica demuestra que la mayor parte del dar se realiza bajo demanda o solicitud, y que se trata de un fenómeno expandido en las sociedades cazadoras-recolectoras en general (Peterson, 1993:860). Ante la pregunta sobre el motivo de la desatención al compartir bajo demanda por parte de los etnógrafos, Peterson señala dos posibles causas metodológicas. La primera se deriva de preguntar a los sujetos sociales acerca de sus prácticas, situación que llevaría a los informantes a responder desde una mirada normativa y romantizada sobre la práctica del don. Sus relatos suelen estar influidos por el ideal de conducta de otras formas de vida, sobre todo en cuanto al compartir de la presa y la apropiación colectiva de la naturaleza (Peterson, 1993:870). Resulta interesante esta distinción que propone Peterson en cuanto al compartir practicado y al proclamado, pues he hallado también diferencias importantes. No obstante, mi interpretación sobre el don proclamado lo vincula más a una fuerte marcación identitaria en cuanto a un “nosotros”, los *qom*, generosos y pobres frente a un “ustedes”, los blancos, mezquinos y ricos.

La otra posible explicación, según Peterson, surge de la proyección de la propia noción occidental del investigador sobre la generosidad, frente al desconocimiento sobre la concepción vernácula de la ética del compartir. Dado que la construcción ética occidental sobre la generosidad se asocia con el dar no solicitado, la práctica del compartir bajo demanda es conceptualizada negativamente y por ello no ha sido suficientemente analizada por los antropólogos. Sin embargo, sostiene Peterson que si el compromiso social y la obligación moral son interpretados en términos de responder positivamente a la demanda de otro, la moralidad del compartir bajo demanda debería ser interpretada de forma tan positiva como la generosidad (Peterson, 1993:870). Precisamente, en la concepción *qom* sobre la generosidad y la mezquindad, lo que es evaluado no es el dar espontáneo, sino el responder afirmativamente a un requerimiento cuando se tiene la posibilidad material de hacerlo.

Finalmente, Peterson da cuenta a través de diversos ejemplos etnográficos tanto de estrategias de requerimiento como de evitación y de ocultamiento de bienes para no tener que responder a las demandas. Los ejemplos abarcan desde estrategias de requerimiento tales como presentarse en un hogar a la hora de comer o lisonjear a una persona en un evento público para pasar a tener derecho a reclamarle algún bien, a estrategias de ocultamiento de comida, tanto por parte de los posibles dadores como incluso de los solicitantes para simular necesidad, por ejemplo entre los Siriono y los Pintupi. Con respecto al ocultamiento, ya sea de comida o de cualquier otro bien, Peterson afirma que se trata de una estrategia muy difundida y autoconciente y extrae de un texto de Hansen (1974:13-14) la voz de un hombre Pintupi para ilustrarlo:

“Cocinemos pitcheri. Uno debería partir su pedazo por la mitad y entregárselo a otro. Luego de prepararlo, ocultémoslo en el refugio, así las mujeres no nos lo arrebatarán. Llémoslo en nuestros bolsillos. Si lo mantienen donde la gente puede verlo, ellos te lo piden, y lo acaban todo. No sólo el pitcheri pero las latas de tabaco y los cigarrillos también (Peterson, 1993: 864).” (Nuestra traducción).

El registro antropológico de una amplia variedad de estrategias de requerimiento y de evitación alrededor del fenómeno del don permite comprender la real agencia de los sujetos sociales y no imaginar, en términos de Malinowski, “que en las sociedades primitivas el individuo está completamente dominado por el grupo –la horda, el clan o la tribu- y de que obedece los mandatos de su comunidad, sus tradiciones, su opinión pública, sus decretos, etc., con una obediencia esclava, fascinada, pasiva (Malinowski, 1991:16).” Junto a Peterson, creo que muchos análisis sobre el don en grupos aborígenes han descuidado estrategias de manipulación y tensiones propias de la temática del don por considerarlas exógenas o disruptivas. En ese sentido, y tal como desarrollaré en el capítulo IV, considero que existen interpretaciones antropológicas simplificadoras sobre la generosidad aborígen, dichas interpretaciones excluyen de sus análisis la complejidad total del fenómeno.

Metodología

En concordancia con la concepción de Bourdieu (1987) en relación a la necesaria correspondencia entre la teoría y la metodología de una investigación, el enfoque metodológico general que he adoptado se sustenta en su propuesta de “conceptualizar en términos relacionales”. Dicha metodología procura evitar la comprensión del mundo social desde una mirada “sustancialista” (Bourdieu 1987:170,174). Tal como señalé en el desarrollo teórico, consideré

necesario complementar la teoría del don con una perspectiva teórica más amplia, que permita comprender la realidad social a través de la vinculación de los acontecimientos microsociales con los factores macrosociales. En este sentido, atendí tanto la mirada particular y la significación de los sujetos sociales, como los procesos históricos, las dinámicas coyunturales y las interrelaciones que se entablan entre los agentes participantes.

El asentamiento donde circunscribí mi investigación se denomina Colonia Aborígen La Primavera. Se trata de un asentamiento rural ubicado al este de la provincia de Formosa, a 45 kilómetros de la ciudad de Clorinda, a 174 kilómetros de la ciudad de Formosa y próximo a la frontera con la República de Paraguay (Ver Imagen Satelital N° 1). Es la zona más fértil de la provincia, conformándose su paisaje con montes de abundante vegetación, salpicados por esteros y lagunas. La ruta nacional n° 86 divide a la colonia aborígen en dos grandes parcelas. Según datos oficiales,²¹ el asentamiento cuenta con 1870 miembros, siendo la segunda colonia aborígen más poblada de la provincia. Los aborígenes toba que habitan en La Primavera pertenecen a la parcialidad *takshék*²². Al sureste de La Primavera, a 4 kilómetros de distancia y sobre la ruta nacional, se ubica el pueblo de Nainéck, cuya población es de 2115 habitantes. Al noroeste de la comunidad, sobre la misma ruta, se encuentra el pueblo de Laguna Blanca, cuya población es de 6508 habitantes. En el extremo noreste del asentamiento se encuentra el Parque Nacional Río Pilcomayo (Ver Croquis N° 2).

Tal como expliqué en la introducción, mi primera aproximación al campo fue como colaboradora de la doctora Silvia Citro en el 2001. En dicha oportunidad no sólo residí en La Primavera sino que conocí la Colonia Nueva o *Loro Cué* y también residí en Misión Tacaaglé. A través de una doble observación participante, con respecto a la gente *qom* y a la antropóloga, aprehendí las primeras técnicas etnográficas. A su vez, en dicha primera incursión al campo reconocí mi vocación etnográfica. Fue así cómo, a partir de entonces, he viajado al asentamiento todos los años al finalizar el ciclo lectivo ¡en el verano!, con la expectativa por sobre todas las cosas de re-encontrarme con la gente y el campo. De todos modos, no todo en aquél primer viaje salió tal cual lo había planeado. Como todo estudiante de antropología sabía que el “acceso al campo” y el manejo de las “impresiones” para lograr un buen “rapport” son fundamentales, tal como lo explica Berreman (1962:14). Sin embargo, mi deseo por llevar una gran donación de ropa y mi propio entusiasmo me llevaron al estratégico error de comunicarme vía la Casa de Formosa en Buenos Aires con la gendarmería de Clorinda para que me ayudaran con las bolsas. En suma, mi ingreso a la colonia y a la casa de la familia que me iba a hospedar con el camión de la gendarmería y con cuatro agentes, seguramente no pasó desapercibido. Silvia con suma delicadeza

me sugirió que la próxima vez que llegara a la colonia intentara hacerlo de forma más sutil. Por suerte la familia que recibió el impacto de mi llegada vivía muy cerca del asfalto y estaba acostumbrada a relacionarse con los *doqshi*, de modo tal que poco a poco pude re-construir el “rapport”. Mi partida también resultó un tanto llamativa. Habíamos quedado con Silvia que me quedaría unos diez días luego de su partida y habíamos organizado el plan de trabajo que iba a realizar. No obstante, el mismo día que ella iba a partir fui con uno de los jóvenes de la casa donde me alojaba a telefonar a mi casa. Yo me encontraba preocupada por saber el estado de salud de mi padre pues padecía una enfermedad grave. Ante la noticia del sustancial empeoramiento de su salud y el pedido de mi madre de que regresara lo antes posible a Buenos Aires, decidí viajar en ese mismo momento sin llegar si quiera a despedirme de Silvia, quien se encontraba haciendo una entrevista en una zona lejana de la colonia. Desde el momento que me comuniqué con mi familia hasta que partí de la casa procuré por todos los medios controlar mi angustia para cuidar mi imagen. Verdaderamente fue poco lo que pude lograr, pues sabía de la gravedad de la situación; de hecho a los pocos días mi padre falleció. Mientras armaba mi mochila, entre lágrimas y nudos en la garganta, Miguel Velásquez, el padre de la familia, se presentó donde yo estaba y me habló con mucha calidez relatándome, entre otras cosas, momentos muy tristes de su vida en relación al fallecimiento de su madre. Como dije, mi salida tampoco salió como lo había planeado.

Relaté ambas situaciones, por un lado, para dar cuenta de mi particular “bautismo etnográfico” y, por el otro, porque considero que las dimensiones subjetivas e históricas del investigador forman parte del trabajo de campo. La última conversación que tuve con Miguel, sin quererlo, permitió que se manifestaran entre ambos otras modalidades de relación al vincularnos afectivamente y, a su vez, permitió que conociéramos del otro acontecimientos íntimos de nuestras vidas. Como sostiene Guber (2001:109):

“Según la lógica académica para la cual la razón es el principal vehículo y mecanismo elaborador de conocimiento, la pasión, los instintos corporales y la fe “no tienen razón de ser”. ... Esta concepción incidió profundamente en la metodología de la investigación suprimiendo las emociones del investigador, pero también las de los informantes, sin permitir encarar a la emoción como un fenómeno sociocultural con distintas expresiones y fundamentos (Lutz & Abu-Lughod 1990).”

La totalidad de trabajos de campo realizados en La Primavera fueron seis. Detallo, a continuación la fecha de inicio, la duración del trabajo de campo, el lugar y el tema investigado en cada viaje:

En los seis trabajos de campo que realicé en Formosa, entre el 2001 y el 2006, he investigado diversos temas: la deserción escolar, la migración a Buenos Aires, las consecuencias

de la fluctuación del cultivo del algodón, los grupos musicales evangélicos, las movilizaciones sociales y la vigencia del don (Ver cuadro N ° 3).

A partir del 2003 comencé a realizar, a la vez, antropología “at home” (Ginsburg 1998), con familias toba en Buenos Aires que habían migrado de La Primavera y mantuve diversas entrevistas con viajantes circunstanciales *qom* a Buenos Aires.

Con la excepción de mi estadía en las ciudades de Formosa y de Asunción, donde mi tarea se basó, principalmente, en la búsqueda de fuentes secundarias, he residido siempre dentro de los asentamientos junto a familias *qom*. En La Primavera, me he alojado en ambas zonas diferenciadas de la colonia, en Nainck con la familia Velásquez y en El Fondo junto a la familia Yabaré.

Durante el diseño del trabajo de campo, aprovechando mi conocimiento de gran cantidad de personas, realicé una selección cuidadosa de mis futuros interlocutores (muestreo deliberado). La misma procuró cubrir las distintas características socioculturales de la población: ambos géneros, diversas edades, políticos, campesinos, empleados públicos, evangélicos, etc.

Si bien a lo largo de estos años he entrevistado a muchas personas y sus relatos me han servido para poder tener una mirada amplia sobre la temática del don, dado que el trabajo de campo realizado en relación a la investigación de la tesis fue el último, en los cuadros N °4 (21 personas en Nainck) y N° 5 (21 personas en El Fondo) presento a las personas entrevistadas durante dicho trabajo, detallando su actividad y/o alguna otra característica pertinente .

Fuera del asentamiento entrevisté a las siguientes personas: guardaparques, Modesto Noguera (encargado de la planchada de algodón), Gregorio Mendoza (descendiente de primeros pobladores), oficial Antonelli, Oscar Insfrán (bibliotecario), Celina Shitaki (maestra de modalidad aborígen (M.E.M.A.) casada con enfermero criollo). En la ciudad de Formosa: Isaías Shitaki (empleado *qom* del ICA). En Buenos Aires: Bruno Fernández (dirigente político y evangélico), Liliana y Marisa Sanagachi (empleadas, migrantes), Damián Sanagachi (migrante pionero), Horacio Sanagachi, Félix Días (ex dirigente mormón y actual dirigente político).

He optado por transcribir los nombres y apellidos de mis interlocutores salvo en aquellos casos que podría comprometerlos de alguna manera, en dichos casos me he referido a la persona X o Z.

Para el relevamiento de materiales, la metodología general escogida fue la del trabajo de campo con observación participante, incluyendo la documentación de “performances” rituales y no rituales a través de registros escritos, sonoros y visuales (fotografía y video), la realización de entrevistas (abiertas y semi-estructuradas) y genealogías de parentesco, entre otras herramientas. Todas las entrevistas fueron grabadas en casetes, previa autorización del entrevistado, además de realizar un punteo escrito en mi libreta de campo. Procuero con ese método, tal como sugiere

Rockwell (1987), no interrumpir la dinámica natural del diálogo. El empleo de la fotografía como método de registro objetivo me ha resultado de gran utilidad en la fase de análisis de la información. Las fotografías que he incluido en la tesis fueron tomadas por mí. A su vez, suelo mostrar y obsequiar fotografías de la gente de Primavera a sus familiares de Buenos Aires y, a la inversa, las fotos de éstos a sus familiares de Formosa. Se produce de ese modo una especie de puente afectivo y de información que es muy valorado por ambas partes.

A su vez, relevé los siguientes materiales secundarios: fuentes y documentos históricos, manuales escolares, los títulos de la colonia, diarios virtuales e impresos, materiales visuales provistos por el equipo UBACYT, el boletín religioso denominado “El Mensajero”, bibliografía teórica en general y chaqueña en particular, censos, la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (2004) y el padrón electoral para la elección del director toba del ICA. Dicho material lo obtuve de diversas instituciones: Archivo Histórico Provincial, Biblioteca Popular de Formosa, Biblioteca de Nainck, Biblioteca del Instituto Terciario de Nainck, Dirección Provincial de Catastro de Formosa, librerías de Formosa.

Mi desconocimiento de la lengua *qom*, es una dificultad seria. Si bien con los años he ido aprendiendo ciertas palabras aún no logro comunicarme con ellos en su lengua. No obstante, debido a la escolarización y a los contactos con la población criolla que mantienen, sólo los muy ancianos y los niños menores a los 5 años no saben hablar el castellano. Para minimizar errores de interpretación posibles, previo a mi viaje, realicé una serie de entrevistas a Liliana Sanagachi, en las cuáles registré todos los términos *qom*, vinculados a la temática del don. De todas formas, no se me escapa la importancia que tiene poder comunicarme con ellos en su lengua y evitar quedar afuera de las conversaciones que mantienen entre ellos en *qom l'aqtak* delante de mí. Más de una vez, reconocí que se estaban refiriendo a mi persona sin lograr comprender qué decían. De esta manera, ellos hacen un uso estratégico del desconocimiento *doqshi* de su lengua, ella es su resguardo. Recuerdo que Celina Shitaki, la M.E.M.A. de la escuela 308 donde en el 2004 los padres de los alumnos realizaron una toma, me explicó que dado que ella pertenecía al plantel docente tuvo que permanecer afuera de la escuela. Sin embargo, como conocía los pormenores de los manejos políticos de los *doqshi*, desde la calle y delante de ellos, les hablaba a los padres *qom* que estaban realizando la toma en su lengua, dándoles información “delicada” sobre los funcionarios políticos.

Me propongo elaborar, para cuando regrese al asentamiento, por un lado, informes con los resultados de esta investigación para las diferentes instituciones de las comunidades aborígenes y

por el otro, una descripción histórica familiar para entregárselas a quienes colaboraron en la confección de las genealogías.

Durante estos seis años los *qom* han sido por demás generosos conmigo, contribuyendo de diversas maneras con mi investigación, sin cuestionarme demasiado por la razón de mis preguntas, más allá de mi explicación. Considero que es mi responsabilidad, no sólo a modo de contra-don, procurar a través de esta tesis y de las publicaciones que vengo realizando, denunciar los múltiples atropellos a sus derechos que padecen. Por ello, a lo largo de estas páginas daré cuenta con detalles, describiendo lo más exhaustivamente posible, la violencia que se ejerce contra ellos.

III. Proceso histórico

A continuación daré cuenta, por un lado, de aquellos acontecimientos históricos de la provincia de Formosa que permitirán comprender el contexto político, económico y social actual de los aborígenes toba de La Primavera y, por otro, de las transformaciones acontecidas a partir de la conquista y colonización del Chaco. En la primera parte del capítulo nos abocaremos al desarrollo histórico de la provincia de Formosa y en la segunda parte al proceso histórico de la región donde se encuentra la Colonia Aborígen La Primavera.

Las fuentes empleadas en este capítulo son, básicamente, textos históricos y etnográficos, si bien al aproximarme a la actualidad me he tomado la licencia de hacer referencia a observaciones y registros propios.

El desarrollo histórico, sobre todo del proceso regional, permitirá comprender los actuales posicionamientos estructurales de los actores sociales, los procesos de construcción de hegemonía y de contrahegemonía, las opciones y estrategias toba en tensión con los límites que les impone la sociedad mayor. En términos de la antropóloga Leacock:

“Ver hoy en día como cazadores-recolectores a todos los pueblos que lo eran en el tiempo de la colonización europea, y hablar de las recientes características esenciales del modo de vida cazador-recolector, es reificar la cultura y congelarla fuera de la historia. En tal esquema, las culturas no pueden crecer sino solamente ser barridas por la aculturación (1982:16).”

Primera Parte. Desarrollo histórico provincial

En tiempos de la Colonia

La larga historia de colonización del Chaco comenzó entre los siglos XVI y XVIII y, como sostiene Miller (1979:50), les llevó a los españoles más de 350 años conquistar esta región. Entre las causas, Miller destaca la falta de interés de la Corona en los bosques y tierras del Chaco, salvo como vía de acceso hacia el oeste donde supuestamente hallarían oro y plata. Fue por ello que las campañas de conquista y colonización fueron sostenidas por los propios organizadores quienes a cambio recibirían tierras, la posibilidad de establecer una encomienda de indios, y cargos en el Cabildo.

La incorporación del caballo por parte de los grupos aborígenes en el siglo XVII fue un acontecimiento fundamental no sólo para la eficaz defensa contra los conquistadores españoles sino para la propia organización sociocultural aborígen. Cordeu y Siffredi (1971:15-16), al hacer referencia al “momento ecuestre”, dan cuenta de la transformación económica (en cuanto a la disminución relativa de la caza y recolección), militar (“correrías” dirigidas a estancias y poblaciones) y social (por el surgimiento de una estamentación más rígida), entre otras. Los enfrentamientos con los españoles implicaron en muchos casos alianzas entre bandas pertenecientes a diferentes grupos, incluso dejando de lado históricas rivalidades entre ellos.

Desde 1585 hasta su expulsión en 1767, los misioneros jesuíticos fundaron diversas misiones entre los grupos *guaycurú*. Si bien estos grupos, a diferencia de los guaraníes, les fueron resistentes, fueron fundadas entre los grupo toba y durante un breve período las misiones de San Javier (1673), cerca de Esteco, San Ignacio (1756), a unas 27 leguas de Jujuy, y San Juan Nepomuceno (1762), en Salta. Las obras escritas por los misioneros jesuitas constituyen fuentes invaluables para la reconstrucción histórica de los grupos indígenas. Las obras de los jesuitas Paucke (1942-1944) y Dobrizhoffer (1784) si bien no hicieron referencia directamente a los indígenas toba sino a los mocoví y abipón respectivamente, constituyen de todos modos una fuente apreciable para los estudiosos de los toba.

El Nacimiento del Estado Nación

Si bien durante la época revolucionaria se habían sentido ciertos discursos a favor de estrechar vínculos con los pueblos nativos, en el siglo XIX imperaron las ideas de “conversión” y “civilización”. Briones (1998:214) sintetiza las dos propuestas de incorporación de los aborígenes que los nacientes estado-nación se plantearon: mientras una de ellas apuntó a su civilización a través de estrategias de “radicación” particulares, la otra se orientó a su invisibilización a través de políticas de homogeneización.

En el caso argentino el modelo de la generación del '80 se basó en la homogeneización tanto del territorio como de su población. En este modelo el Estado centralizado operó como garante de la apropiación y dominación del territorio, con miras a la inserción en el capitalismo mundial (Trincheró, 2000).

En su obra *Para comprender a Formosa* (1990), el historiador Antonio Prieto caracteriza al período entre 1879 y 1917 como “el ciclo militar”. La característica fundamental de dicho período fue la ocupación militar del territorio aborígen para incorporarlo bajo el dominio del Estado nacional.

En 1878, tras la finalización de la guerra de la Triple Alianza, el presidente de los Estados Unidos Rutherford Hayes favoreció a través de un fallo arbitral la entrega a la República de Paraguay de una fracción de territorio delimitado entre los ríos Verde y Pilcomayo, quedando este último como límite entre las dos naciones. Fue así cómo el Estado argentino debió mudar la ciudad de “Villa Occidental”, hasta entonces la capital del Gran Chaco, y buscar una nueva localización. El coronel Luís Jorge Fontana, quien fuera secretario de la Gobernación de Chaco y encargado de cumplir dicha función, eligió el actual sitio de la capital formoseña. Su fundación tuvo lugar el 8 de abril de 1879, siendo presidente de la Nación Nicolás Avellaneda.

Paralelamente al inicio del avance sobre Pampa y Patagonia, en 1879, se realizaron diversas campañas militares con el fin de internarse en el territorio de las actuales provincias de Chaco y Formosa y, según las instrucciones de Victorica en 1883, “practicar reconocimientos en el interior del territorio, buscando los puntos más apropiados para situar destacamentos de ocupación militar y de protección a las colonias y obrajes establecidos en las márgenes del Paraná (Prieto, 1990:37).” Con la aprobación por parte del Congreso Nacional de la ley nº 14707, mediante la cual se destinaron \$500.000 para la conquista de la región del Chaco, Victorica llevó la conquista hasta la línea del río Bermejo.

Debido a la amplitud y las características geográficas del territorio, en 1884 y por la ley nº 1532 del Congreso Nacional, se dividió el Chaco Argentino en dos territorios, Chaco y Formosa, esta última bajo el mando del coronel Fotheringham.

Distribución de tierras

Además de centrarse en la conquista militar y la línea de fortines, la política nacional hacia los indígenas del Chaco, se complementó con la distribución de tierras fiscales entre los colonos, la implementación de reservas y misiones y la apropiación de la fuerza de trabajo indígena.²³

De la mano de la conquista militar se produjo en el territorio formoseño un proceso de poblamiento a través de dos corrientes colonizadoras. La “corriente salteña”, que se movía desde las provincias de Salta y Santiago del Estero, ocupó la zona Oeste, en esos tiempos cubierta de vegetación y tierras aptas para la explotación agropecuaria; la “corriente guaraníca” que provenía de la provincia de Corrientes y del Paraguay ocupó la zona Este de la provincia (Prieto, 1990:41). Siendo la zona Este la que nos interesa debido a que allí se encuentra el asentamiento La Primavera, remarcaremos la presencia de colonos paraguayos desde la fundación de la ciudad de Formosa hasta la actualidad. Dicha población se asentó en pequeños terrenos o fue contratada como peón rural o

mano de obra de los obreros y aserraderos. Algunos se dedicaron a la actividad comercial en la ciudad. Después de los salteños, la población correntina fue el grupo provinciano más numeroso que habitaba en el territorio.

Según la descripción de Prieto, el “pecado original” del Territorio lo constituyó el proceso de apropiación de la tierra. La característica latifundista de dicho proceso

“(…) impidió una verdadera colonización, impidió el surgimiento de sectores agrarios que fueran basamento de un dinámico mercado interno y de un expansivo proceso de crecimiento económico (Prieto, 1990:43-44).”

En 1876 el Congreso Nacional dictó la ley n° 871 “de colonización e inmigración”, conocida como la Ley Avellaneda. La misma reglamentaba diversas formas de colonización, una de las cuales consistía en el otorgamiento de concesiones en los territorios aún no mensurados. Desde 1876 se entregaron en Formosa un total de 2.604.000 hectáreas a sólo 38 concesionarios. Los grandes concesionarios debían estimular el poblamiento y el desarrollo de las tierras obtenidas, bajo la obligación de mensurarlas, subdividir las, colonizarlas y poblarlas. La ley establecía que en caso de no cumplirse con dichas obligaciones los concesionarios corrían el riesgo de ser multados o incluso perder la concesión. Debido a la extensión de las tierras y a la falta de control administrativo, los concesionarios no cumplieron con su parte y se dedicaron a la especulación inmobiliaria. Se produjeron, entonces, serias consecuencias: la concentración de la propiedad territorial, la falta de control del uso del suelo y del bosque, y la larga lucha de los colonos asentados en pequeñas chacras por obtener la propiedad de las tierras que trabajaban. La dificultad de acceder a la propiedad de la tierra desalentó también a los inmigrantes del este europeo, no así a la población paraguaya que consideraba más favorable el escenario argentino que el de su país que había sido devastado por la Guerra de la Triple Alianza. No obstante, muchos de los trabajadores implicados en la construcción de la línea férrea en 1908 que uniría la ciudad de Formosa con Embarcación eran nativos de Europa del este.

Como desarrollan Carrasco y Briones (1996:14), hacia 1885 el gobierno nacional consideró haber sometido a los indígenas, más allá de que la Campaña de Victorica no hubiera logrado erradicar por completo a los pueblos nativos del Chaco. Se propuso por ende como nuevo objetivo la “colocación o radicación de los pueblos indígenas” a través de la instalación de reducciones/misiones estatales y religiosas y de su explotación como mano de obra.

Misiones Franciscanas

La tarea que asumieron las misiones franciscana fue la de “civilizar” a los aborígenes para que se convirtieran en obedientes cristianos y disciplinados trabajadores.

En el año 1900, por un decreto nacional se autorizó la fundación de dos misiones en Formosa, la Misión de San Francisco Solano de Tacaaglé y la Misión Indígena de San Francisco de Asís de Laishí.

Los Misioneros Franciscanos del Colegio de la Merced de la Provincia de Corrientes fundaron una Misión y Colonia de Indios sobre la margen derecha del río Pilcomayo, a 200 km. noroeste de Formosa, recibiendo 60000 hectáreas de tierras para el laboreo. Los padres Marcucci y Grotti, fundaron la Misión a orillas del Pilcomayo, en un paraje denominado *Nocolcalda*, llamándola “San Francisco Solano”. Entre los principales caciques que se acercaron con la llegada de los padres se encontraban *Doqoidi*, *KowaGaiki* y *SoGojaloi*, este último procedente de la actual La Primavera (Wright, 1997:195).

Por su parte, los franciscanos Pedro Iturralde y Celso Ghío se establecieron en Laishí, 70 km. sudoeste de la ciudad de Formosa, recibiendo 74000 hectáreas para trabajar. La Misión explotó la madera y la caña de azúcar. Según el inspector del Departamento Nacional del Trabajo José Nicklison, el funcionamiento de la Misión seguía el modelo de las misiones jesuíticas instaladas hasta el siglo XVIII. La producción que surgía de la Misión era comprada por los sacerdotes a un precio fijo y luego vendida en la ciudad de Formosa. Supuestamente, para evitar la explotación de los trabajadores aborígenes por los blancos, los religiosos pagaban a los aborígenes con vales que sólo podían cambiar en la proveeduría de la Misión (Prieto, 1990:43).

En relación a la temática de la presente tesis, interesa remarcar la importancia otorgada por los franciscanos al trabajo. Estos sacerdotes enseñaron a los aborígenes labores rurales tales como la agricultura, ganadería, carpintería y herrería. Por sobre todas las cosas, procuraron inculcarles disciplina laboral a través de estrictos horarios de trabajo y descanso y el respeto a la puntualidad. Wright analizó cómo se constituyeron claras oposiciones entre, por un lado, trabajo y “marisca” (caza y recolección) y, por el otro lado, colono y aborígen, entendido como “nómade, indisciplinado y vago” (Wright, 1997:198). No obstante, el patrón nómade tradicional de las bandas toba ha perdurado a través de las distintas épocas, ya sea en las salidas de la misión al monte durante la época de la algarroba, o durante el trabajo estacional en los ingenios azucareros y en las colonias algodonerías. Un comportamiento similar ocurre con la migración hacia Buenos Aires, donde durante el año se trabaja en los suburbios de la gran ciudad y se regresa a Formosa al comenzar el verano.

Muy pertinentes nos resultan, también, los conceptos que Wright (1997:201) recuperó del padre F. Aldo Bollini de una entrevista no publicada, con respecto a la dilapidación y ausencia de lógica de acumulación de los aborígenes.

Hacia 1950, las misiones franciscanas abandonaron sus actividades debido a que el gobernador canceló sus concesiones. Prieto (1990: 43) considera que la desaparición de las misiones franciscanas estuvo vinculada con la amenaza que su modelo productivo comunitario constituía para los intereses capitalistas del resto de la sociedad. Para Miller (1979:81), en cambio, el fracaso de la Iglesia en estos grupos indígenas se debió a su desconocimiento de la lengua toba y a su paternalismo. Con respecto a este último aspecto, menciona que el paternalismo franciscano habría producido una actitud dependiente de los indígenas que cooperaban en sus misiones. De un documento obtenido de la misión Laishí, Miller (1979:78) afirma que la política de estos religiosos se habría basado en el “dar y regalar”, bajo la idea de que los nativos no podían administrarse solos. También dicha mecánica habría sido empleada para atraer a los indígenas a sus misiones. Wright (1997:198) sostiene, sin embargo, que el patrón paternalista no fue exclusivo de las misiones franciscanas, sino que estuvo presente también entre los jesuitas. La finalización de sus actividades luego de 50 años, respondería a una combinación de varios factores: la tensión constante con sus vecinos colonos, el interés por las tierras de la misión, el rechazo de comerciantes y productores de la excepción de impuestos de las misiones, entre otros (Wright, 1997: 221).

Mano de obra nativa

Desde los tiempos de la colonización hispánica, las poblaciones de la región chaqueña han servido de fuente de mano de obra. Como sostiene Trincheró, en el siglo XIX el proceso de valorización del territorio se basó en la doble explotación tanto de los recursos naturales como de la fuerza de trabajo. La expansión productiva de obrajes, ingenios azucareros y producción algodonera requirió la expansión de la “frontera laboral” a través de la incorporación y disciplinamiento de la fuerza de trabajo indígena (Trincheró, 2000).

Si bien el impacto del trabajo en los ingenios azucareros salto-jujeños en la población aborígen chaqueña fue significativo dadas las condiciones de reclutamiento y de trabajo, no nos detendremos en él debido a que los grupos aborígenes del este formoseño han estado históricamente más vinculados con la producción de algodón, tanto por las grandes distancias que los separaban de los ingenios azucareros como por la fertilidad de sus tierras. No obstante, he

encontrado algunos ancianos toba que me han relatado sus experiencias en los ingenios junto a sus familiares.

Juan Machagaick, pastor evangélico de la Iglesia Evangélica Unida (IEU) y dirigente político, en 2005 me describió su experiencia en los ingenios cuando de niño acompañaba a sus familiares, considero interesante su representación de La Primavera en la época de los viajes hacia los ingenios.

“Cuando termina la cosecha de caña dulce vienen de vuelta, volvían de vuelta a su lugar. Porque acá no es como antes, antes había... no había gente, los blancos, solamente los aborígenes anda por el campo mariscando todo lo que... no había alambre, no había estancias acá, un desierto.... Acá no se ve la galleta, no se ve el pan, no se ve la harina... porque no hay almacén acá, un desierto... Pero como le digo no hay trabajo como ahora, ahora sí hay mucho trabajo, antes no, porque no hay gente, poco, un desierto, no hay..., no conocemos cómo decir ... galletas, no conocemos fideos, no conocemos ... todo lo que ahora estamos comiendo no conocemos”.

La asociación que hace Juan entre “gente” y “blancos”, por un lado, y entre ausencia de objetos propios de la sociedad hegemónica (“galletas”, “harina”, “alambre”), “aborígenes” y “desierto”, por el otro, demuestra los alcances que la mirada de los blancos, a través de la metáfora del desierto, llegó a tener entre los propios aborígenes. La importancia del término desierto en tanto lexema clave de la percepción del blanco sobre el otro ha sido analizada por Wright (1997: 169) y, en este caso, se observan sus consecuencias en el discurso de los propios toba.

Gordillo (1995) ha sostenido que el impacto de la expansión del capitalismo en los grupos aborígenes chaqueños tuvo características particulares según la sub-región. En la zona occidental de Formosa, no hubo ocupación directa de las tierras debido a su semi-aridez y los aborígenes fueron reclutados como mano de obra en los ingenios azucareros salto-jujeños, para las colonias algodonerías del Chaco oriental y, tiempo después, para las fincas poroterías salteñas. En la zona oriental, debido a la fertilidad de las tierras, los aborígenes fueron presionados por el capital agropecuario y confinados a territorios reducidos para desarrollar una agricultura comercial, sin tener que dejar de recurrir también al trabajo asalariado estacional. Como consecuencia, los aborígenes del oeste continuaron, aunque en menor escala que antes, sus actividades de caza, recolección y pesca; en cambio los del este vieron seriamente reducidas las posibilidades para ello. Según el autor, la individualización que conllevó la agricultura comercial, sobre todo vinculada al algodón, en los grupos del este minó significativamente sus prácticas recíprocitarias, esta idea la retomaré en el capítulo V (Gordillo, 1994).

Con la fuerte disminución del comercio internacional, como consecuencia de la crisis económica mundial de 1929, en Argentina se produjo una transformación estructural de su economía. Se inició un proceso de sustitución de importaciones y la industria terminó desplazando

al campo, convirtiéndose en el factor dinámico de la economía nacional. El acelerado crecimiento de la industria textil nacional implicó la expansión del cultivo del algodón en las zonas productoras. En la década del 30, se instalaron en Formosa firmas extranjeras y nacionales dedicadas a la producción, comercialización y/o compra del algodón. Hubo, en consecuencia, un crecimiento extraordinario del número de productores de algodón. No obstante, existían factores estructurales limitantes en cuanto a las características de dichos productores. Por un lado, la mayoría eran ocupantes ilegales de parcelas minifundistas y, por el otro, los compradores eran pocos y se organizaban para mantener el precio del algodón en niveles muy bajos. Más adelante veremos cómo dichas características siguen afectando en la actualidad a los pequeños productores formoseños, entre ellos a los productores toba.

La expansión de la producción algodonera hizo surgir nuevamente el problema de la escasez de mano de obra. Durante la segunda expansión de los ingenios salto-jujeños, en las décadas de 1920 y 1930, dicha situación fue resuelta, en parte, a través del accionar de la Iglesia Anglicana. Sus misiones fueron funcionales al desarrollo de los ingenios a través del control del reclutamiento y la reproducción de los trabajadores (Trincheró, 2000). En el caso de los colonos algodoneros, éstos elevaron a las autoridades provinciales y nacionales un pedido para que se impidiese el desplazamiento de los aborígenes del este a los ingenios. Dicho pedido obtuvo una respuesta positiva del gobierno del Territorio del Chaco en 1924 y del gobierno nacional en 1927.²⁴

El auge del algodón motivó la creación de la Junta Nacional de Formosa, responsable de la instalación de desmotadoras (establecimiento donde se limpia, procesa y empaqueta el algodón) oficiales en dicho Territorio Nacional. Precisamente, se imponía la intervención estatal para evitar la caída de los precios de la cosecha de algodón en manos de las desmotadoras de firmas privadas. La dinámica era muy parecida a la actual, en tanto que los pequeños productores necesitan que el estado establezca un precio sostén para poder seguir produciendo. También es histórica la imposibilidad de dichos productores de acceder al crédito que otorga el estado como anticipo, dadas las limitadas características de su estructura agraria. En ocasiones, era el almacenero de la zona quien anticipaba los insumos necesarios para la siembra, debiendo el productor responder con la cosecha de su algodón. Como bien observa Prieto (1990:83), el algodón se convertía en este proceso en un elemento de pago, retrotrayendo la economía del territorio a la etapa pre-monetaria. Como veremos oportunamente, esta situación que persiste en la actualidad, será aprovechada por los políticos de turno para obtener ventajas electorales.

A partir de 1940, tal como lo señalan Carrasco y Briones (1996: 19-21), la legislación indígena se orientó hacia una nueva etapa. A partir de entonces, su objetivo fue la “integración” de

los aborígenes a la vida general de la Nación. A través de una actitud paternalista del Estado, comenzó una etapa de proclamaciones y medidas orientadas al respeto de las poblaciones aborígenes. Entre las medidas más significativas de este período, se encuentran el otorgamiento en propiedad de tierras fiscales a grupos indígenas y la instalación de “colonias granjas de adaptación y educación” de la población aborígen, como veremos en la segunda parte de este capítulo, data de esta época la formación de La Primavera.

En esta época, surgen varios pedidos de distintos sectores de la sociedad local ante las autoridades nacionales para lograr la autonomía provincial. Finalmente, en 1955 a través de una ley del Congreso Nacional, se creó la provincia de Formosa, pero debió esperar hasta 1958 para efectivizar su autonomía debido a las intervenciones federales que establecieron los sucesivos gobiernos de facto.

En todo caso, ambas presidencias de Perón (1946-1955) constituyeron un cambio significativo en cuanto a la política nacional en relación a la población aborígen y es por ello que muchos hombres y mujeres indígenas hoy se auto-adscriben como “peronistas”.

Iglesias Evangélicas

La influencia de las iglesias evangélicas en los grupos tobas, ha sido estudiada por diversos autores (Reyburn (1954), Loewen, Buckwalter y Kratz (1965), Miller (1973, 1977, 1979, 1995, 1999), Cordeu y Siffredi (1971), Cordeu (1984), Vuoto (1986), Vuoto y Wright (1991) y Wright (1988, 1990, 1994, 1997), Citro 2003 y Ceriani Cernadas y Citro 2005) desde diferentes perspectivas teóricas.

Entre las diversas Iglesias cristianas que llegaron a Formosa para realizar su misión evangelizadora (Emmanuel, Anglicana, Adventista (Prieto,1990:107), del Nazareno, Bautista, Cuadrangular) es la primera la que nos interesa particularmente, debido a la amplia repercusión que tuvo en la zona de La Primavera. Precisamente en esta zona los pastores fundadores, John Dring y sobre todo John Church, de la Iglesia Emmanuel, se instalaron y desarrollan sus actividades misionales.

En 1938 Dring recorrió la zona y tomó contacto con los aborígenes toba; se instaló en El Espinillo y comenzó una labor educativa, sanitaria y religiosa. Tiempo más tarde se mudó a Estanislao del Campo y en 1958 se radicó definitivamente junto a su familia en la ciudad de Formosa (Prieto,1990:106).

No obstante, es la obra de Church la que permanece más vívida en la memoria de los habitantes de La Primavera. Los comienzos del asentamiento, así como el aprendizaje del idioma castellano, la enseñanza evangélica y la obtención de los documentos de identidad son atribuidos a Church y a su esposa. Desarrollaré en el capítulo sobre La Primavera la influencia del misionero británico.

Los menonitas de Elkhart (Indiana) instalaron una misión denominada *Nam Cum* en el norte de la provincia de Chaco en 1943. Su funcionamiento era el típico de las misiones cristianas, que actuaban como Iglesia, escuela, clínica y almacén. Tanto por motivos locales como por el cuestionamiento internacional sobre el rol de los misioneros luego de la segunda guerra mundial, en 1954 los misioneros abandonaron la misión y transformaron su rol. Luego de un detallado análisis del nuevo papel de los menonitas, Citro (2003:204-215) sostiene que si bien ya no buscaron convertirlos a su iglesia fueron fundamentales no sólo en la creación de la Iglesia Evangélica Unida (IEU), sino construirán la “identidad” toba como “evangelio”²⁵.

En 1961 la IEU obtuvo su estatuto legal, acontecimiento destacado por ser la primera iglesia indígena autóctona argentina. La creación de la IEU, introdujo una dimensión de autoridad y de legitimación entre los *qom*, otorgándoles de ese modo, una condición ontológica más segura (Wright,1997:322). Según Citro desde sus inicios la IEU se vinculó con los intereses y estrategias políticas indígenas: integrarse, a través del proceso por el cual se fueron “plantando” las nuevas iglesias, al mundo *doqshi* en general (Citro, 2003:217-218).

Desincorporación de la mano de obra

En el año 1960, se produjeron dos acontecimientos que afectaron profundamente a las familias aborígenes chaquenses vinculadas tanto a la producción de algodón como a los ingenios. A partir de ese año, el precio del algodón comenzó a caer, provocando la declinación del cultivo y su papel en la economía regional. Entre los factores que provocaron esa caída, se destacan la competencia de las fibras sintéticas, la estructura de comercialización desfavorable para el pequeño productor, la acumulación de stocks, etc.

La siembra sostenida del algodón conllevó a su vez el agotamiento de los suelos, al impedir la recomposición natural de la materia orgánica extraída por el cultivo. Se produjo entonces un círculo vicioso, pues la menor fertilidad del suelo produjo una caída en la productividad.

En cuanto a las agroindustrias, se produjo un nuevo ciclo de expansión que implicó la incorporación de nuevas tecnologías en las tareas que hasta ese momento realizaban las familias aborígenes: corte, recolección y acarreo de la caña de azúcar. La mecanización representó para los grandes ingenios un significativo aumento en la productividad y la solución definitiva a la escasez de la mano de obra (Trincheró, 2000).

Ambos procesos produjeron la desincorporación de la mano de obra indígena, provocando un fuerte impacto en los diversos grupos aborígenes. Las actividades de caza, recolección y pesca resultaron seriamente afectadas, ya sea por las modificaciones que sufrieron la fauna y flora autóctonas o por la necesidad de comerciar individualmente algunas especies. Nos interesa particularmente esta transformación, pues ya hemos visto cómo según Gordillo el desplazamiento de actividades colectivas de subsistencia por actividades individuales incide en los vínculos recíprocos de un grupo.

La lucha de las Ligas Agrarias Formoseñas

Durante el período del gobierno militar entre 1966 y 1973, se implementó en Formosa una política de inversión en infraestructura para expandir el sistema productivo (pavimentación de rutas, centrales telefónica, térmica y potabilizadora), de superación del monocultivo algodonero y de liquidación del latifundio fiscal, beneficiando fundamentalmente a medianos y grandes productores. Si bien dichos objetivos fueron realizados, la precariedad de las condiciones de vida subsistían y, en consecuencia, desde los sectores más afectados surgió una movilización organizada. Hacia 1970 se comenzaron a organizar distintos sectores sociales como ser los obreros portuarios, de la construcción y los del tanino, así como los gremios estatales de los empleados públicos, docentes, viales, judiciales y municipales (Prieto, 1990:94). Me detendré, sólo, en la organización gremial de los pequeños productores cuyas raíces datan de 1965 y se vinculan con la actividad de la Iglesia Católica. Estos sectores, que seguían dependiendo del cultivo del algodón, objetaban que las mejores tierras productivas continuaran en pocas manos, que se destinaran para la explotación de la ganadería y que la política del gobierno militar acentuara dicha situación. En 1972, del Movimiento Rural de la Diócesis de Formosa surge la Unión de Ligas Campesinas de Formosa (ULICAF). Precisamente, es en el este de la provincia donde el movimiento alcanzó su mayor organización y actividad bajo la consigna “Tierra para todos, Patria de ese modo”. Sus reivindicaciones incluían distribución justa de la tierra, precio sostén del algodón y mejores condiciones sociales para los productores agrarios (Prieto, 1990:95-96).

A partir de 1973, con la caída del gobierno militar y la llegada del gobierno peronista, se vivió una época de crisis política. Como desarrolla Roze (1992:102), con el triunfo del “gobierno popular” se vivió un clima de “permisividad” y comenzó un proceso de ocupación efectiva de tierras por parte de algunas familias campesinas. En esta nueva etapa, la ULICAF no participó de dichas acciones e intentó ejercer un rol legalista y conciliador entre los campesinos y el gobierno. Si bien hubo un intento por parte del gobierno de revisar las adjudicaciones de tierras fiscales del gobierno militar, la lentitud de dicho proceso, debido a las presiones del sector de los terratenientes, decepcionó a los campesinos, quienes más allá de la violencia policial continuaron con las ocupaciones de tierras. Ante la gran ocupación de tierras en Tacaaglé, el movimiento decidió apoyar dicho proceso y, finalmente, el gobierno debió entregar las tierras a los ocupantes, pero bajo la advertencia que no sería tolerada una nueva ocupación de campos.

Los enfrentamientos internos al gobierno provincial concluyeron con la intervención de los tres poderes provinciales por parte del Gobierno Nacional en 1973.

Hacia 1975 la caída de precios del algodón, entre otros problemas para el agro, generó una crisis para el sector rural que desembocó en un paro agrario nacional con características masivas en Formosa. Los manifestantes fueron reprimidos y los campesinos detenidos. Si bien desde el gobierno se acusó a la intervención de grupos subversivos, los mismos no accionaron en la provincia hasta octubre de 1975, con el copamiento del aeropuerto y el intento de ocupar el regimiento de Formosa. La respuesta oficial fue una violenta represión en toda la provincia con detención de miembros de la ULICAF. Esta organización siguió existiendo más allá de los apremios ilegales y represión policial hasta marzo de 1976, cuando se produjo un nuevo golpe militar Roze (1992:111). No he encontrado referencias sobre la participación aborígen en los movimientos rurales de protesta de los años setenta, si bien los campesinos aborígenes son los más relegados dentro de la estructura rural formoseña. En la actualidad existen vinculaciones entre los campesinos toba y el Movimiento Campesino de Formosa (MOCAFOR), de hecho ambos se han apoyado en diversas movilizaciones sociales.

Galafassi (2006:18) interpreta que la crisis de la región chaqueña en los años setenta representó una tardía variante del proceso de cambio que experimentó la producción agraria al adquirir carácter de economía capitalista. Dicho proceso, agrega el autor, en general desplaza las formas de producción familiar o las orienta hacia la acumulación y la maximización de las ganancias. Sin embargo, la producción familiar formoseña tuvo la flexibilidad para adaptarse a la situación crítica que atravesaba por medio de estrategias de subsistencia imposibles de ser puestas en práctica por explotaciones capitalistas.

El algodón y sus fluctuaciones

Durante la dictadura de 1976, dos factores influyeron decisivamente en los pequeños productores formoseños: la crisis del modelo de industrialización sustitutiva y el cambio del rol del Estado asociado a él. La rama textil sufrió un retroceso, y la demanda interna no logró absorber toda la producción del algodón, por lo que el precio del cultivo comercial comenzó a depender de los fluctuantes precios internacionales. El abandono del antiguo rol del Estado se fue profundizando, hasta llegar en la década de los 90 prácticamente a su desaparición. En dicha década, la actividad algodonera cayó en Formosa, de 105.000 toneladas en la campaña 89/90 a tan sólo 15.000 toneladas en la campaña 2001/2002. La estrepitosa caída de los precios, que alcanzó valores alrededor de \$180 (US\$ 61,85) la tonelada, fue producto de la combinación de factores internacionales y regionales.²⁶ A nivel internacional y debido al fenómeno de la globalización, los factores decisivos fueron la caída de los precios internacionales, la tendencia hacia las fibras sintéticas y la paridad monetaria que favoreció la compra de semillas a Brasil y Paraguay. A nivel regional se sumaron los comportamientos climáticos desfavorables, el flagelo de diversas plagas, como ser el “picudo algodonero” y la “oruga de la hoja”, y la concentración económica, observable en la mecanización de los grandes productores. En este contexto de desocupación se inicia en 1989 la migración de jóvenes toba de La Primavera hacia el partido de La Matanza en Buenos Aires.

No obstante, debido a un cambio en el mercado mundial y a partir del proceso originado por la devaluación de la moneda argentina en el año 2001, el gobierno provincial decidió apostar al algodón, entregando semillas a los pequeños productores. Gran parte de los campesinos comenzó nuevamente a sembrar algodón, en la medida de sus posibilidades.

Más allá de que el denominado “oro blanco” ha regresado, lejos se hallan los pequeños productores aborígenes de poder satisfacer sus necesidades básicas. Si bien es cierto que el regreso de la producción del algodón ha generado más trabajo, no obstante el valor obtenido en las últimas cosechas ha resultado muy por debajo de sus expectativas.

Democracia y clientelismo político

Finalmente, haré una breve referencia a la situación formoseña a partir de la recuperación democrática en 1983. Esta nueva etapa se caracterizó por la irrupción de los partidos políticos y su control de las instituciones provinciales. El partido predominante en la provincia es sin lugar a dudas el

Justicialismo. Desde 1983 hasta 2007 se sucedieron tres nombres en el poder: Flor Bogado, Vicente Joga y el actual gobernador, Gildo Insfrán, quien este año obtuvo su cuarto mandato consecutivo como gobernador con el 74,10 % de los votos. Los tres pertenecen al partido justicialista y fueron ocupando alternativamente los cargos de gobernador y vicegobernador de la provincia.

Como acontecimiento histórico de la provincia, no se puede dejar de mencionar la sanción de la Ley Integral del Aborigen – 426, en 1984. La misma fue pionera en el país en cuanto al reconocimiento de los derechos aborígenes. Entre los derechos que la ley otorga a los aborígenes y las acciones que el gobierno debía emprender, menciono algunos: “la posesión actual o tradicional de las tierras”, la “enseñanza bilingüe”, el acceso a “la jubilación y/o pensión”, la “formación de agentes sanitarios aborígenes” y de “docentes aborígenes”, la “realización de viviendas en todas las comunidades”, “de salas de Primeros Auxilios y provisión de ambulancias y equipos odontológicos en las distintas comunidades”, “la creación de fuentes de trabajo”, la “erradicación de las enfermedades endémicas” y la puesta en marcha de “campanas masivas de vacunación”. Una verdadera “reparación histórica”, de haberse cumplido en su totalidad.

Lo que sí se concretó de la ley fue la entrega en forma gratuita de tierras a las comunidades, el derecho de que los propios aborígenes dirigieran sus administraciones y la creación del Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA) que debía ser el ente de representación de las tres etnias formoseñas: wichí, pilagá y toba. El presidente del ICA siempre fue un *doqshi* elegido por el gobernador, y los tres directores surgen de elecciones poco transparentes, donde la condición indispensable para todo candidato es que tenga el visto bueno del gobernador. A su vez, la Junta Electoral está compuesta por blancos y he podido comprobar que en los padrones electorales no figuran muchos de los *qom* que son opositores al oficialismo.

Una nueva etapa se inauguró con la recuperación democrática. La regularización de la posesión de las tierras fue sin lugar a dudas un gran logro para las Colonias Aborígenes formoseñas, si bien, como veremos, para el caso de La Primavera existen innumerables sospechas y obstáculos burocráticos con respecto a la verdadera situación legal de las tierras que habitan. Las otras dos medidas—la administración de las colonias por los propios habitantes y la creación del ICA—resultaron controversiales para los propios aborígenes dentro del contexto histórico en que se dieron. Dicho contexto se caracterizó por el cambio del rol del Estado benefactor, que sostenía proyectos económicos y de infraestructura en las colonias, a un Estado prácticamente ausente durante la etapa neoliberal de los 90. A ello debe sumarse el funcionamiento de la maquinaria clientelar que los diversos políticos y candidatos pusieron en funcionamiento en toda la provincia y que atravesó, y atraviesa, todas las dimensiones sociales. Por lo tanto, ante el escaso conocimiento de la lógica burocrática y administrativa *doqshi* (manejo contable, bancario, jurídico, etc.), en un

contexto de pobreza extrema e influenciados individualmente por los diversos políticos criollos de turno, la nueva experiencia del manejo de las respectivas administraciones y del ICA es considerada negativamente por muchos toba.

Existen, a su vez, otros factores que han influido en este tema, como la confrontación de lógicas disímiles en cuanto a las ideas de trabajo y de distribución de su producto--lógicas que se articulan y confrontan en la vida de los *qom*, dado que provienen tanto de la cosmovisión cazadora-recolectora, del Evangelio como del modelo capitalista hegemónico. No obstante, como estas cuestiones ya forman parte de la temática central del presente trabajo, las desarrollaré más adelante en la sección dedicada al análisis político, en el capítulo V.

Segunda Parte. Desarrollo histórico regional

He señalado, en referencia al proceso histórico de Formosa, que el problema de la distribución de las tierras fue uno de los más acuciantes para los pequeños productores formoseños. Desde luego fueron las poblaciones aborígenes, sobre todo las del este de la provincia, las que más lo padecieron, dado que no sólo debieron enfrentar el avance militar y la explotación de su fuerza de trabajo, sino también la fuerte presión que ejercieron los grandes concesionarios y los pequeños colonos sobre sus tierras.

En la región donde se encuentra La Primavera, un conflicto particular se sumó al escenario recientemente referido. Las tierras lindantes al norte con el río Pilcomayo, al sur con el Riacho Negro, al este con el Río Paraguay y desde allí 25 leguas hacia el oeste, en total 437.500 hectáreas, habían sido vendidas por el gobierno paraguayo a la señora Elisa Alicia Lynch en 1865. Dichas extensas tierras incluían, entre muchas otras, las actuales localidades de: Laguna Blanca, Nainneck, Clorinda y la Colonia Aborígen La Primavera²⁷. Con la finalización de la Guerra de la Triple Alianza, se estableció el Río Pilcomayo como límite norte de la República Argentina, quedando dicho territorio bajo jurisdicción argentina. Madame Lynch, como era conocida, había nacido en Irlanda y era poseedora de un capital enorme conformado por valiosas joyas, inmuebles, fortunas en pesos oro depositadas en bancos de Estados Unidos e Inglaterra y enormes extensiones de tierras que se distribuían en diversas regiones (al sur del Mato Grosso, al norte del Paraguay, en la zona de litigio entre la Argentina y Paraguay y en la provincia de Corrientes)²⁸. Fue así que la señora Lynch debió entablar juicios en Paraguay, Brasil y Argentina debiendo enfrentar resultados

adversos. Vivió sus últimos años con penurias económicas en un humilde departamento en París, donde falleció en 1886 (Olivera, 2003:111-112).

En 1882, Enrique Solano López Lynch se presentó, en representación de su madre, ante el Gobierno argentino para solicitarle fueran registrados los títulos otorgados anteriormente por el gobierno paraguayo. Ante la negativa argentina se inició un largo proceso de reclamos. La situación se complicó aún más cuando en 1888 aprovechando un decreto argentino que revalidó las tierras de López, éste procedió rápidamente a vender las tierras a terceros. Si bien en 1891 la Oficina de Tierras objetó la legalidad de dicho decreto y el estado argentino volvió a desconocer los títulos, el conflicto se extendió a los nuevos propietarios, quienes también entraron en pleito con el Estado argentino para lograr el reconocimiento de sus títulos. Entre los nuevos adquirientes de las tierras que nos incumben, figuraban Aristóbulo Durañona, Francisco Solano Álvarez, Enrique Maffei y luego Rodolfo Mones Cazón (Diario ABC, 1993: 21). Si bien el gobierno argentino nunca reconoció las transferencias hechas por López, no obstante quienes le compraron las tierras actuaron como legítimos dueños y procedieron a arrendarlas a los colonos que deseaban instalarse para trabajarlas.

Según Olivera,²⁹ la ocupación y poblamiento de la zona de La Primavera comenzó hacia la última década del siglo XIX. Lentamente la zona comenzó a poblarse de colonos dispersos que buscaban tierras para trabajar. Entre los relatos pioneros de la zona, el del comerciante asturiano José Fernández Cancio es uno de los más valiosos. En 1892 se instaló en la zona de la actual ciudad de Clorinda y comenzó una importante actividad agrícola, ganadera y sobre todo comercial. Llegó a arrendar grandes cantidades de tierra de la Sucesión de Hertelendy y de la concesión de Mones Cazón y Durañona, las que fueron trabajadas por los colonos que lo solicitaban. Resultan particularmente interesantes sus memorias, dado que Cancio, denominado *Chitto'* por los nativos, mantenía un contacto directo con grupos toba y pilagá a través de lazos comerciales. Cancio solía adentrarse en el territorio, con carros tirados por bueyes repletos de tejidos y comestibles que intercambiaba por pieles de nutria, de jabalíes y de siervos y plumas de avestruces y garzas (Olivera, 2003:83). A su vez, su conocimiento de la lengua toba, del guaraní, del castellano y su comprensión del pilagá le permitía interrelacionarse como nadie con los diversos agentes sociales del lugar.

“... indios tobas y algunos pilagás que venían portando pieles y plumas silvestres a negociar conmigo
...”

“Observando bien a los indios he llegado a la conclusión de que él es agradecido y reconoce el bien que se le hace, pero sin ser rencoroso ni vengativo, castiga al sujeto que con proceder inhumano le ha tratado... (Cancio, 1948:14)”

Cancio afirma en sus memorias que hasta 1898 no había visto a ningún blanco en la zona de la actual Laguna Blanca. En 1901 ayudó al padre Terencio Marcucci a hallar un lugar apto para el asentamiento de la Misión Tacaaglé. Su mirada con respecto a los habitantes indígenas del lugar era amigable y romántica; incluso fue muy crítico con el trato injusto que ellos recibieron por parte de los blancos (Wright, 1997:214). Considerándose pionero y conocedor de la zona como nadie, fue crítico de la expedición que realizara el gobernador Lucas Luna Olmos a dichas tierras, por no haber sido consultado por éste antes de emprender su viaje.

El informe que el gobernador Luna Olmos escribió en 1905 al Ministro del Interior, Joaquín V. González, luego de realizar un viaje de reconocimiento por la región del río Pilcomayo, constituye también una fuente valiosa de la época.

Al asumir como gobernador del Territorio, Luna Olmos emprendió la expedición con el objetivo de

“(…) procurar la forma y los medios de ocupación paulatina y conveniente de tan inmensa extensión desierta y a la reducción pacífica de ese enorme número de indios, los que felizmente no ofrecen hoy las graves resistencias que opusieron a la expedición, del señor General Victorica. (…). Para preparar un plan de ocupación –el cuál no puede ser otro que el de la población por la colonización- que atrayendo y dominando, al elemento indígena, hoy sometido casi totalmente, incorpore a las fuentes de la prosperidad nacional esas abandonadas comarcas con riquezas ponderables (Luna Olmos, 1948 [1905]:1).”

Como sostiene Wright (1997:216), el gobernador adhirió a la representación de la zona como un desierto. La región constituyó para él una zona virgen y rica que debía ser aprovechada a través de un proceso de colonización.

Según avanzaba en su fatigoso viaje, Luna Olmos fue describiendo con detalle todo cuanto observaba en su camino. Dejó asentado en sus escritos la tensión que existía entre los hacendados y quienes se consideraban legítimos dueños de las tierras. Tomando claro partido por los primeros, a quienes se refiere como “hombres progresistas y trabajadores”, consideraba que las autoridades debían atender sus reclamos para que los indígenas dejaran de nomadizar por la zona (Luna Olmos, 1948 [1905]:16).³⁰

A medida que el gobernador recorrió la zona, fue describiendo con entusiasmo la fertilidad de los suelos, ideales tanto para la ganadería como para la agricultura. El día 8 de julio, la expedición se topó con un grupo de aborígenes toba, que según Luna Olmos eran 25 personas bajo el mando del cacique “Capitán”, que se disponían a acampar cerca del lugar. En pocas líneas el gobernador describe las características del grupo: división sexual del trabajo, vestimenta, armas que portaban, etc., y hace referencia también a los obsequios que les entregó: tabaco y carne. Wright (1997:217-218) sostiene que existía entre los aborígenes y los blancos un patrón

comunicativo típico: saludos, peticiones y quejas. Desde la perspectiva nativa, los blancos tenían la obligación moral de dar dones por ser ricos y poderosos. El no cumplimiento de dicha expectativa podía ser tomado por los grupos nativos como falta de educación o incluso como una actitud no amigable, desarrollaré este punto cuando en el capítulo V analice el intercambio de dones desde la dimensión de la cosmovisión *qom*.

Luna Olmos visitó la Misión Tacaaglé, pues quería conocer su funcionamiento y forma de administración. En su informe se mostró visiblemente molesto por no haber sido recibido por el padre de Pedri, quien partiera “como de fuga” hacia Clorinda, más allá de haber sido notificado de la llegada del gobernador. Luna Olmos reprochó el funcionamiento de la Misión, argumentando diversos motivos; consideró que siendo sus tierras inmejorables para la agricultura no eran aprovechadas por los padres, las construcciones eran miserables y los aborígenes no recibían los beneficios esperables de una misión católica, como ser educación, vestimenta, comida etc. En su informe escribió

“Al día siguiente de mi llegada se presentaron todos los indios en promiscua aglomeración, pidiéndome pan, carne y yerba, porque tenían hambre, y ropa porque estaban desnudos, les hice dar un poco de yerba, charque y galleta, y conseguí del padre Donato unos 25 o 30 trajes, que se los repartí a los más necesitados. A las mujeres les hice dar un poco de lienzo y coco, del que yo llevaba para los indios de más adentro. No hay escuela; porque escuela no se le puede llamar a la enseñanza que reciben a veces unos cuantos indios, de la mujer del sacristán, que apenas sabe leer (Luna Olmos, 1948 [1905]:21).”

Si bien fueron muchos los pedidos individuales y colectivos que realizaron los diversos colonos de la zona para lograr la propiedad de la tierra que trabajaban, no fue sino hasta 1914 que se creó por decreto la Colonia Agrícola Pastoril, en las tierras alrededor de la Laguna Blanca. Recién en 1921 fue creado el pueblo que hoy lleva el nombre de Laguna Blanca, si bien para sus habitantes, hasta mediados de la década del treinta, llevó el apellido de su primer poblador, Alfonso (Olivera, 2003:130).³¹

En cuanto al otro pueblo próximo a La Primavera, Nainek, los acontecimientos históricos fueron similares, dado que las tierras también pertenecían a las reclamadas por la señora Lynch y luego fueron vendidas por su hijo a Mones Cazón y Durañona. Los pocos documentos que he hallado sobre los orígenes del pueblo hacen referencia a que en 1912 Cancio arrendó a ambos 40 leguas de campo que fueron ocupadas por los primeros pobladores de la zona, Murdoch, Barboza, Lucero Aguirre, Avalos, entre otros. Dichas tierras fueron destinadas al comienzo a la cría de ganado bovino y equino. Lentamente se fueron adjudicando parcelas a nuevos colonos, que se dedicaron al cultivo del algodón y luego del banano.

Según los documentos obtenidos de la Comisión de Fomento del pueblo, el nombre del pueblo es de origen toba y está motivado en el nombre de la laguna del lugar, *Nainek-Zak*, que

significa “laguna de los venadillos”. Luego el nombre sufrió una transformación por el guaraní a “Iné”, de allí que durante muchos años el pueblo fuera denominado “Laguna Inés”.³² Las primeras instituciones del pueblo fueron la escuela N° 61 creada en 1924 y el destacamento policial en 1929.

Según Wright (1997:316), el nombre toba de la Laguna Blanca es *ayi'*, laguna brava, y el de la Laguna Nainck es *laanka*. Ambos nombres hacen referencia a la existencia de seres que habitan dichos dominios acuáticos.

Diversos grupos evangélicos provenientes de Inglaterra y de Estados Unidos arribaron al Chaco argentino para llevar a cabo sus actividades misionales. Particularmente la obra evangélica del misionero británico John Church de la Iglesia Emmanuel ha quedado íntimamente vinculada a los orígenes de La Primavera.

En 1931 Church arribó a Formosa y fue el cacique Trifón Sanabria quien lo convocó para que se asentara entre los *qom*. En 1938 Church, llamado “Juan Chur” por los toba del lugar, instaló una Misión en Nainck. Diversas bandas lideradas por sus caciques arribaron al lugar interesadas por conocer su palabra. Entre dichos caciques se encontraban: “Morenito” y *Qanaqe* provenientes de Palma Sola (*chaik onolek*), *Tamayu* del Espinillo (*wiñilae'*), Pedro Largo (*yogorenai*) de San José, Julián Méndez (*laache*) y Francisco Jara (*lawaqolek*) de la zona de la laguna *chigishilae'* (lugar de “nutrias”) próxima a Nainck (Wright, 1997:308) (Citro, 2003:170).³³

La Misión de Church se instaló en un lugar cercano a la laguna denominada *potae napoqna* (la mano del oso hormiguero), de allí la gente que habitaba la zona recibió el nombre de *potael'ekpi*. En español dicha laguna se denominó La Primavera debido a las bellas flores primaverales de los árboles de una granja del lugar.

El misionero británico impartió diversos conocimientos a los *qom*, entre ellos, la enseñanza del Evangelio, del idioma castellano y del fútbol y, a su vez, logró la obtención de los documentos de identidad. Citro observa la particularidad del caso en cuanto a que estos grupos fueron primero “evangelizados” y luego convertidos en ciudadanos (Citro, 2003:172).

En cuanto a la incorporación del trabajo agrícola, se suele asociar a la gestión peronista y no tanto a Church. No obstante, en una entrevista al hijo de Church, Citro registró la queja del misionero por la persistencia de los vínculos recíprocaritarios entre parientes y la tendencia al trabajo colectivo. Dicho mecanismo particular se oponía, según el relato de Juan Church (hijo), al trabajo individual:

“Mi padre fue el primer evangelizador, el primer colonizador acá, hizo la primera cooperativa, trajo bueyes y arado (...) Pero ellos solos [los aborígenes] no quieren trabajar, se agrupaban de 5 o 6 y trabajaban en la chacra (...) ellos no sirven solos, se agrupan, es el mismo sistema que los monos (...) Hay

tanto problema por eso, cada uno favorece a su familia y al resto lo dejan afuera, son los clanes que le dicen (...) Mi padre hizo una escuela, una clínica, trabajó mucho, pero lo echaron porque decían que explotaba a la gente... (Citro, 2003: 173)".

Resulta sumamente interesante este recuerdo, pues daría cuenta de la tendencia *qom* a trasladar sus prácticas recíprocitarias familiares a la nueva actividad agrícola. Trifón Sanabria, a su vez, es recordado por todos los habitantes de La Primavera como el cacique que consiguió el título de sus tierras a través de sus viajes hacia Buenos Aires. Si bien existen diversas versiones sobre su travesía, todos coinciden que en 1939 el cacique solicitó a su gente que le entregara el producto obtenido de la marisca para que con su venta pudiera costear el viaje y poder de ese modo solicitar las tierras al presidente. Existen relatos que afirman que fue Church quien le aconsejó a Sanabria que realizara el viaje; otros hablan del apoyo de un padre católico y también se hace referencia a la conversión de Trifón al catolicismo por pedido de las autoridades nacionales. Como consecuencia del viaje, Trifón Sanabria y su gente recibieron 5000 hectáreas de tierra y, años más tarde, supuestamente Perón, les habría enviado mercadería y herramientas. Wright (1997:315) ha tenido acceso al archivo de tierra de La Primavera registrado en el Instituto de Colonización y confirmó que por el decreto nacional n° 80.513 del 24 de Diciembre de 1940 fueron entregadas en reserva 5000 hectáreas "para ser ocupadas en reserva por los miembros de la tribu del cacique Trifón Sanabria". No obstante, la gente de La Primavera suele afirmar que las tierras otorgadas fueron en total 10.000 hectáreas.

En 1951 ocurrieron diversos acontecimientos relevantes para los *qom* de Primavera. Por una resolución oficial, el status de "reserva" fue modificado por el de "colonia aborígen", quedando ésta bajo la jurisdicción de la Dirección de Protección del Aborígen. Citro entiende que fue para esa época que se produjo el segundo viaje de Trifón Sanabria a Buenos Aires y la supuesta entrevista con Perón. La asociación de la figura de Perón con la entrega de tierras, herramientas y mercaderías conforma el sustento para la adscripción de los miembros de La Primavera al peronismo (Citro, 2003:178). En ese mismo año, según Miller (1979:83), debido a presiones ejercidas por la Iglesia Católica, la Iglesia Emmanuel debió abandonar Laguna Blanca, a donde se había trasladado.

Finalmente, también en 1951, se crea mediante la ley 14.073 el Parque Nacional Río Pilcomayo, con una extensión total de 285.000 hectáreas. En 1940 y luego en 1944 los gobernadores Zambianchi y Szyrle, respectivamente, habían solicitado al gobierno nacional se creara una reserva en tierras fiscales para "ofrecer a las generaciones actuales y futuras una impresión real de las características integrales del Territorio (...)". Sin embargo, debido a las múltiples quejas de las poblaciones y pobladores ganaderos que veían afectados sus intereses, en

1968 mediante la ley 17.915, se estableció la superficie total del Parque a sus actuales 51.889 hectáreas (Olivera, 2003:282). Para los *qom* del lugar, la creación del Parque implicó el comienzo de una larga y triste historia de enfrentamientos con los funcionarios a cargo, pues se les prohibió seguir mariscando en la zona. Hasta la actualidad siguen reivindicando que la Laguna Blanca les pertenece y que por ello tienen derecho a continuar con sus actividades extractivas de subsistencia. En estos días, septiembre del 2007, algunos miembros de la comunidad han viajado a Buenos Aires para entrevistarse con las autoridades de la Administración de Parques Nacionales, mientras se mantiene en La Primavera un corte de la ruta nacional 86, en reclamo del reconocimiento de sus derechos sobre la laguna y del cese de abuso de autoridad por parte de los guardaparques.

En cuanto a la administración militar en la colonia a partir de 1976, se caracterizó por pautar los trabajos y controlar los horarios y los desplazamientos sobre todo de los jóvenes (Citro, 2003). Al comparar el funcionamiento de la administración con la etapa que le seguiría, a partir de la recuperación de la democracia, muchos la recuerdan positivamente.

Volviendo al período militar iniciado en 1976, los recuerdos generalmente se centran en el episodio del “Desalojo”. El 16 de julio de 1978 las autoridades militares ordenaron la relocalización forzosa de familias aborígenes y criollas. A treinta familias de criollos que habitaban dentro de los límites de la colonia, en la zona denominada Nainneck, se les obligó a trasladarse afuera de dichos límites y se reubicó a los aborígenes que residían fuera del asentamiento. Según los testimonios relevados por Citro (2003:223), el desalojo fue motivado por un supuesto acuerdo entre el administrador Farana y el director provincial de tierras López, por el cual habrían intentado quedarse con las tierras fiscales hoy pertenecientes al Barrio de El Palomar, que se encuentra entre La Primavera y el Parque Nacional. Los criollos que protagonizaron los hechos recuerdan que se les dio 24 horas para levantar sus pertenencias y retirarse. Las autoridades militares intentaron forzarlos fuera de la zona pero ellos se negaron a mudarse más allá del Palomar y resistieron la presión instalándose todos en aquellas casas a las que se quería desalojar. Hoy dichas familias criollas afirman con orgullo que el barrio fue ganado por su fortaleza.

Con la recuperación de la democracia en 1983, comenzó una nueva etapa en las Colonias Aborígenes de Formosa. Como hicimos referencia anteriormente, en 1984 se sancionó la ley provincial del Aborigen 426 que permitió la entrega en forma gratuita a las comunidades, el manejo por los propios aborígenes de sus administraciones y creó el ICA. Para obtener sus derechos, las comunidades indígenas debieron constituirse como Asociaciones Civiles con personería jurídica. La situación jurídica como los exactos límites de La Primavera constituyen una problemática muy delicada para sus habitantes. Tal como he detallado—especialmente en esta zona de la provincia, debido a su fertilidad—muchos son los intereses alrededor de las tierras de

los *qom*. Es por ello que intentaré reconstruir la información hallada sobre los decretos sancionados y títulos obtenidos sobre dicho territorio, subrayando la dificultad que existe para obtener dicha información.

El primer decreto nacional al respecto es el n° 80.513, dossier 122.786/39 del 24/12/1940, que concede el territorio en “reserva” a los miembros de la tribu del cacique Trifón Sanabria. Según Wright, se trata—como ya hemos hecho referencia—de 5000 hectáreas. En otro decreto oficial n° 3297 dossier 42.307/51 del 18/02/1952, se convierte la reserva La Primavera en “colonia”, quedando bajo jurisdicción de la Dirección de Protección del Aborigen. Existe un decreto provincial n° 1363 dossier 10.385/63 de 1963 que hace referencia a una superficie total de 5107 hectáreas. Si bien no hemos tenido acceso a este último decreto provincial -figura tanto en un plano de mensura al que sí tuvimos acceso como en el documento de transferencia de las tierras-, haremos referencia a ellos a continuación. Dicho plano referente a la “Reserva Centro de Producción ‘La Primavera’” fue realizado por el agrimensor Catalino R. Saavedra (mat. Prof. N° 567) con fecha de diciembre de 1961. La superficie total se encuentra dividida por la ruta nacional n° 86 en dos grandes parcelas. La parcela A, al sur de la ruta, cuenta con un total de 3.438 has. 05 as. 26 cas. y 5.191 cm², y la parcela B con 1.749 has. 76 as. 26 cas. y 5.204 cm², resultando el total del asentamiento de **5.187 has. 81 as. 53 cas y 0,395 cm²**. Por último, hemos conseguido una copia de la transferencia de las tierras a título gratuito a la “Asociación Civil Comunidad Aborigen La Primavera”, con personería jurídica mediante disposición n° 113 de fecha 02/10/85 y representada por el Sr. Fernando Sanabria, presidente de dicha asociación.³⁴ La transferencia, con fecha 05/02/86, se realizó a través de dos matrículas, 4193 y 4194, la primera perteneciente a la parcela 87, que coincide en todas sus medidas con la parcela A del plano anteriormente referido, y la segunda matrícula corresponde a la parcela B del mismo plano. El plano que se toma como referencia para la transferencia, n° 10-I-82, figura como efectuado por el mismo agrimensor, C. Saavedra, pero con fecha posterior 28/10/82; las superficies, como ya dijimos coinciden con nuestro plano. Con respecto al Parque Nacional Río Pilcomayo tanto en el plano como en la transferencia figura que la superficie linda con la Reserva Servicio Nacional de Parques, pero no se especifica la situación de la Laguna Blanca. Por último, agregamos que hemos leído el acta de transferencia que posee el cacique y coincide con los datos que acabamos de transcribir.

Si bien me he extendido en las especificaciones del título de transferencia, considero de suma importancia dejar registrada dicha información, más allá de que también haya entregado toda la documentación a los propios interesados.

IV. Entre la generosidad y la mezquindad

Tal como hice referencia en la introducción mi interés por la temática del intercambio de dones entre los miembros de La Primavera, surgió a partir del libro de Tamagno (2001) *Los tobas en la casa del hombre blanco*. En su obra expone los resultados de la investigación que realizó con familias toba nucleadas en la periferia de la ciudad de Buenos Aires y de La Plata.

La “lucha” por conseguir una parcela de tierra, que había comenzado en 1984 con los *qom* de Villa Iapi, Quilmes, logró su objetivo siete años después, cuando un grupo de familias que se desprendió de dicho nucleamiento participó de un proyecto del Instituto de Vivienda dentro del Plan Provincial Pro-tierra de la provincia de Buenos Aires. El proyecto consistía en la entrega de un lote de tierra para que las familias toba, quienes para tal fin conformaron la Asociación Civil toba *Ntaunaq Nam Qom* (“trabajando todos juntos”), autoconstruyeran viviendas en el Barrio Islas Malvinas de la periferia de la ciudad de La Plata. En un artículo suyo la investigadora concluye

“Comprobamos entonces que no es cierto, como comúnmente se pensaba, que la migración haya provocado la pérdida de la identidad. No sólo piensan sino que actúan como pueblo, manteniendo reglas de parentesco según usos tradicionales, manteniendo viva la lengua, continuando con la reciprocidad como modo de relación social, reconociéndose en su origen y en trayectorias comunes y manteniendo una memoria coherente a pesar de las transformaciones y de los cortes, muchas veces traumáticos, sufridos individual y/o colectivamente (Tamagno, 2003:6).”

Dos ideas que se desprenden de la obra me llamaron la atención.

La primera es la asociación que se establece entre la “identidad toba”, la práctica de la reciprocidad y “lo comunitario” (Tamagno, 2001:189,190, 201, 202, 204).

A la luz de mi trabajo de campo, resulta problemático considerar, por un lado, “la insistencia de estar juntos” (Tamagno, 2001:189), la acción colectiva y la práctica de la reciprocidad como características constitutivas de la identidad toba y, por el otro, desvincular dichas pautas de conductas del particular contexto de emergencia.

En el caso de los *qom* de La Matanza si bien se observa una fuerte autoadscripción étnica no se han organizado comunitariamente ni poseen relaciones recíprocas “como modo de relación social.” La característica de este desplazamiento hacia Buenos Aires, que se originó en 1989, consiste en que la mayoría de los migrantes se emplean en una fábrica donde se empaquetan diferentes tipos de verduras en bandejas para ser vendidas en supermercados y en el Mercado Central (Cardin, 2004). Si bien estas familias mantienen permanentes contactos con sus parientes de Formosa, hablan en su lengua materna³⁵ y poseen creencias pre-evangélicas y evangélicas, no

han desarrollado acciones colectivas ni sostienen prácticas recíprocas en su conjunto. Muchos de ellos trabajan en la misma fábrica o en los establecimientos de “los bolivianos”, residen cerca y son parientes o conocidos de La Primavera; sin embargo, no han conformado una Asociación Civil, no han levantado una Iglesia propia (de hecho no suelen asistir a ninguna Iglesia), ni se congregan colectivamente. Los encuentros que he relevado han sido reuniones privadas entre familiares y amigos, algunas salidas nocturnas los sábados, y la práctica de fútbol en un predio de Villa Madero los sábados por la tarde. Cuando se les pregunta por algún familiar que reside en Buenos Aires, muchas veces desconocen su paradero, o afirman no verlo desde hace tiempo. Los vínculos más estrechos suelen mantenerse dentro de la familia nuclear y con quienes se comparte el trabajo.

En cuanto al intercambio de dones y a la asistencia mutua, suelen surgir tensiones con sus familiares tanto de Formosa como de Buenos Aires. Las expectativas de los familiares formoseños con respecto a la conducta de los migrantes son claras. El objetivo del desplazamiento es lograr trabajar para poder colaborar con sus parientes a través del envío de dinero y/o de bienes. Aquellos que no cumplen con dicha expectativa, son mal vistos, no sólo por sus allegados sino por el resto del asentamiento. Jacobo Olaire, un ex migrante que actualmente vive en La Primavera, me comentó:

“Esa gente que está allá no manda un peso. Mi intención era mandar plata porque yo sé en las condiciones en que vive mi gente. Cuando iba a un cumpleaños y yo veía el banquete que se come allá [por Bs. As.] no me da gusto porque sé que mi familia está mal. Ellos se olvidan de su familia porque están bien.”

A su vez, existen tensiones y conflictos entre los familiares *qom* que residen en Buenos Aires. Liliana Sanagachi quien vive en Villa Madero desde el 2001 junto a su marido e hijas, me explicaba que, si bien ella siempre asiste a sus parientes, no suele ser correspondida recíprocamente.

Liliana: “Por ejemplo yo le ayudo a mis tíos, a mis sobrinos los que están acá yo les ayudo. Aunque no tengo pero les doy cama o para dormir o cuando tengo un poquito de comida yo le doy, no le puedo dejar sin nada. Pero cuando ellos trabajan se olvidan de mí. Eso es a veces lo que me pregunto, no sé por qué. Por ejemplo, ahora a veces espero a X [que es primo suyo] o a otro para que se vayan a mi casa [a visitarla] pero nunca llegan. Ahora tengo a mi sobrino que está en mi casa, Z, que no tiene trabajo y está viviendo conmigo. Pero la vez pasada cuando estaba trabajando, a veces me cuenta que está borracho, que amaneció en la calle y a veces me pregunto no sé por qué le ayudo .. pero no le puedo echar.

Lorena: ¿Él es el hijo de Y?

Liliana: Sí es el hijo de Y. A veces me duele cuando me cuenta alguien que un sobrino, un primo está borracho. Yo siempre digo “Dejale, cuando no tengan trabajo van a venir” y siempre cuando no tienen

trabajo me buscan. Por ejemplo, a mi hermana Vilma nadie le quiere porque ella no le gusta que se vayan a su casa. A mi casa van. Como cuando yo vivía en el alquiler a veces me retaba la señora, la dueña de la casa, pero no les puedo echar.”

Tanto el comentario de Jacobo como el de Liliana resultan muy interesantes, pues en ellos podemos observar la tensión existente entre dos formas de actuar con sus familiares. Ambos tienen alrededor de treinta años y son padres de familia. Poseen un estilo de vida y valores acordes con la educación que recibieron de sus mayores. Liliana por ejemplo, siempre recuerda las enseñanzas de su abuela Rosa:

L: “Sí, ella me enseñó así. Mi abuela me enseñó: “Tenés que ayudar aunque sea viene de lejos. Vos le das un poquito de comida, o si no tiene a dónde dormir vos le das una frazada.” Ella me enseñó así, por eso le ayudo a los que están acá.”

Son los más jóvenes, sobre todo los solteros, quienes no suelen mantener ciertas prácticas y valores. De allí, que muchos padres viajen a Buenos Aires a reclamar dinero a sus hijos o a intentar llevárselos de regreso a Formosa. Desde luego la gran ciudad despierta en muchos jóvenes una fascinación enorme y la posibilidad de acceder a un mundo de diversión ausente en Formosa. De hecho una joven *qom* me propuso ir al Casino flotante de Buenos Aires, lugar que suele visitar junto a sus amigos chinos de la fábrica donde trabaja. No obstante, cabe aclarar que no sólo jóvenes migran a Buenos Aires, existen muchas familias viviendo en La Matanza. Generalmente son los jóvenes los primeros en partir, pero luego muchos familiares los siguen. A su vez, nuevas familias se van constituyendo entre los jóvenes que se encuentran en Buenos Aires.

He presentado resumidamente el caso de los *qom* de La Matanza, no sólo por ser un desplazamiento que se origina en La Primavera, sino porque nos ilustra sobre una forma de organizarse y de vincularse muy distinta a la de las familias *qom* de La Plata. Los toba de La Matanza sostienen su autoadscripción *qom*, fuertes marcas identitarias, una estrecha comunicación con sus conocidos de La Primavera, algunos encuentros con otros *qom* de La Matanza y vínculos entre familias nucleares emparentadas. No obstante, no se han organizado comunitariamente, no sostienen acciones colectivas y existen diferencias marcadas en el estilo de vida y valores entre muchos jóvenes y los miembros de familias constituidas.

Como sostiene Wright (2001:3), la permanencia de un consenso de pertenencia a la comunidad *qom*, es un rasgo diferencial de los grupos toba en Buenos Aires. No obstante, considero que las prácticas, recíprocitarias y colectivas, deben interpretarse como “estrategias de localización propias (Wright, 2001:5)” y no como parte constitutiva de la identidad étnica. En ese sentido, es necesario diferenciar los rasgos culturales re-valorizados por los sujetos sociales como

parte de su identidad étnica, de las estrategias y prácticas efectivas de los mismos. Dichos rasgos, como ha expresado Barth (1976:15-17), son “los factores socialmente importantes”, rasgos “significativos para los actores”. El “límite étnico” que los *qom* sostienen con más tenacidad es el “nosotros generosos y pobres” frente al “ustedes mezquinosos y ricos” (cfr. Wright 1997, Gordillo 2006). En el siguiente capítulo analizaré, desde diversas dimensiones sociales, la vigencia del valor de la “generosidad” para los *qom*.

Me interesa señalar que la oposición aborígen-blanco se carga de significación constituyéndose una oposición étnica, de clase y moral. En el siguiente diálogo con Laureano Sanagachi se observa claramente dicha oposición:

Laureano: “No me gusta reclamar a la gente, claro, no me gusta reclamar, porque ... no sé me da vergüenza ¿viste? ir a pedir, ir atrás de una persona. No me gusta. ...”

Lorena: ¿Y te parece que la costumbre, con respecto a estos temas de prestar, devolver, reclamar, es parecida, la costumbre de los *doqshi* con la de los *qom*, hay diferencia?

Laureano: No, hay una diferencia entre el *doqshi* y *qom*, claro.

Lorena: ¿Cómo sería, me lo podés explicar?

Laureano: Mucha diferencia. O sea que, por ejemplo un compañero de trabajo [criollo] yo le presté [me prestó] una cinta métrica ¿viste? para la obra. Y uno de esos me olvidé la cinta métrica y me reclamó, pero me reclamó hasta devolver.

Lorena: ¿Vos le pediste que te la prestara y te la trajiste acá [a su casa]?

Laureano: Sí, y me la olvidé o sea que el lunes a la mañana [me dijo] “No, me la tenés que traer”. A la tarde, me la olvidé otra vez y me dijo “No, no la cinta tiene que estar acá” me dijo. Pero en cambio nosotros, si nosotros olvidamos alguna herramienta o lo que sea siempre nos quedamos ¿viste? esperamos, vamos, revisamos pero no podemos reclamar.

Lorena: ¿Los *qom* no reclaman tanto?

Laureano: Tanto no. Pero con los blancos sí hasta que te canses tenés que entregar.

Lorena: [risas] ¿Te persiguen?

Laureano: [risas] Claro, te persiguen, claro te persiguen. Pero acá no, o sea la parte *qom* es muy distinto porque parece que o sea que ¿Cómo te voy a explicar? Uno se pone nervioso y el otro también pero ese nervio parece [que] hay un término, o sea se termina y después se pone calmo. Y ya de ahí hasta que se olvida de la prestada o no sé... Pero en cambio un *doqshi* si vos pedís ya cuando vos pasás ni te dice “Chau” [u] “Hola”, lo primero que te pregunta es “¿Y mis cosas?”, lo primero. Lo primero es “¿Y?”. Pero nosotros no, nos cruzamos ... a veces nos peleamos pero siempre nos cruzamos y nos saludamos hasta que nos vamos como amigos otra vez.... Dejamos ahí no más.”

Tal como observa Briones (1998:190), la construcción del “nosotros” étnico no opera en el vacío. Por el contrario, las luchas meta-discursivas acerca de la “autoctonía indígena” constituyen luchas de poder. Para analizar la dinámica de la lucha en torno a “la noción/signo de sentido de autoctonía”, Briones retoma los conceptos de “arcaico”, “residual” y “emergente”, desarrollados

por Williams (1990). Tal como se desarrolló en el marco teórico, Williams concibe a “lo residual” y a “lo emergente” como aquellos significados o valores que presentan una relación de oposición a la hegemonía cultural. De allí que ésta procure que la “autoctonía indígena” opere como “arcaica”, esto es, circunscribiéndola como elemento del pasado para que no se constituya en un elemento peligroso, “residual” o “emergente”, para el proceso hegemónico. Siguiendo con la teorización de Williams, interpreto que la auto-marcación *qom* como seres generosos y pobres en contraposición a un “ustedes” mezquinos y ricos, se constituye como un elemento contra- hegemónico que rechaza el orden social hegemónico.

En varias conversaciones que he mantenido con mis interlocutores *qom*, he sentido la fuerza de dicho valor contra-hegemónico sobre todo en la reiteración que hacían del “ustedes” o en comentarios como el de Jacobo donde el comentario me incluyó directamente:

“...bueno, esto es algo que nosotros ya tenemos de costumbre. Que nosotros los aborígenes tenemos esa costumbre que es muy distinta a la de los criollos. Resulta ser que cuando nosotros tenemos algo en nuestra casa, ponele, sea mercadería ¿no?, se comparte entre todas las familias: tíos, abuelos, abuelas, suegras, yerno, todo eso entra. Mientras que no termina esa mercadería la gente no deja de venir a querer compartir, no sé si es muy fuerte para **usted**, para los criollos, porque yo sé que es así... y viene una abuelita y se va y le pide a la señora un poquito.. y ella de un kilo le va a dar medio y deja medio kilo para la casa. Porque uno se esfuerza para conseguir las cosas y después viene uno de afuera y se come todo lo de los chicos, pero nosotros ya es costumbre de que compartamos todo lo que hay. Es como no ver el esfuerzo que hacemos, no vemos ese sacrificio que nosotros hacemos para conseguir esa cantidad de mercadería. Es como que olvidamos ya eso, es como que nosotros nos sentimos contentos con el solo hecho de compartir esa comida, esa mercadería... Eso es lo que todavía nosotros tenemos hasta ahora. Porque yo veo gente de allá, de otras casas, criollos ¿no?, ellos no te van a compartir ni la mesa al mediodía ni un poquito de mercadería. Si es que usted necesita va a tener que pedirlo a ellos pero con devolución, porque yo aprendí de ellos. Pero nosotros no, nosotros tenemos esa costumbre de dar... de no pedir nada a cambio. Es algo que nosotros tenemos todavía esa costumbre. Ya es costumbre.”

Además de atender a la “generosidad proclamada” por mis interlocutores *qom*, lo que me propuse observar y diferenciar, a su vez, fue la “generosidad practicada” por ellos. Como hice referencia anteriormente, es necesario diferenciar el “límite étnico” que establecen los grupos sociales, a partir de la selección de rasgos socialmente significativos, de sus prácticas concretas.

La otra idea que se desprende de la obra de Tamagno que me hizo reflexionar, fue la representación de los valores y las prácticas en el Chaco y del “ser toba”. En las conclusiones de su libro se lee:

“... el hecho de haber logrado tierra y vivienda en La Plata y de haber conformado una organización con un grado muy significativo de autonomía respecto del blanco, es el producto de la *síntesis de una serie de experiencias acumuladas como parte de un conjunto mayor, el pueblo toba y su historia*, enmarcada a su vez en la historia de la sociedad de la que forman parte. Los logros en la ciudad no han ido, de ninguna manera, en detrimento del sentido de pertenencia a dicho conjunto; *sus prácticas no evidencian tendencia hacia el individualismo o la secularización*. Por el contrario, hay en sus

argumentaciones un reconocimiento de que dicho logro, se asienta en la pertenencia al propio grupo étnico; en haberse mantenido juntos; en continuar con la práctica de la reciprocidad; en no haber olvidado las enseñanzas de los mayores (Tamagno, 2001:201).” (las bastardillas son de la autora).

“...orden social que, a pesar de estar atravesado por prácticas propias de la estructura de la sociedad hegemónica, guarda, atesora y encierra valores que permanecen pues no se quieren resignar, valores que continúan siendo efectivos; elementos de la tradición que se mantiene como expresión de la pertenencia a un grupo con una historia común y con un sentido de continuidad, que permanecen a pesar de los cambios, que forman parte constitutiva de lo que podríamos llamar “ser toba” y que, aunque no siempre conscientemente presentes, ordenan sus prácticas, guiando sus estrategias, sus modos de acción y sus modos de resolver tensiones y conflictos (Tamagno, 2001:203).”

Al respecto quiero hacer dos comentarios. Por un lado, considero que los valores y las prácticas de todo grupo social no sólo constituyen construcciones sociales dinámicas que se reformulan en el devenir histórico, sino que se encuentran en permanente interrelación entre ellas. Lejos de existir una influencia unidireccional de los valores hacia las prácticas, ambos se influyen mutuamente. Como sostiene Gouldner (1979: 171):

“... los fines y, por implicación, los valores también deben ser concebidos como parcialmente modificados y moldeados en el proceso mismo de acción e interacción, y no como entidades ontológicamente superiores. Esta corriente de dos sentidos entre los valores y las pautas de interacción ha sido sistemáticamente estudiada por Homans, tomando como problemáticos ambos lados de la ecuación, la interacción tanto como los sentimientos o valores.”

Precisamente, en función de la temática de la tesis, analizaré en el próximo capítulo la complejidad y dinámica tanto del valor de la generosidad como de la práctica del don. A través de dicho análisis se podrán observar las tensiones que se generan entre las personas (ancianos, shamanes, los más humildes, los del Fondo) que presionan por mantener vigente el histórico valor de la generosidad, sintetizado en la idea de que “siempre hay que dar al necesitado”, y aquellos (jóvenes, empleados públicos, los de Nainneck, los punteros políticos *qom*, los dueños *qom* de despensas) que al desarrollar nuevas prácticas de intercambio de dones reformulan y flexibilizan su concepción sobre la generosidad.

La palabra de los ancianos, es muy valorada por todos en el asentamiento, conservan autoridad y prestigio y son definidos socialmente como mujeres y hombres que saben (Wright, 1997). Los ancianos suelen ser muy críticos con los jóvenes³⁶, particularmente en cuanto a sus prácticas más individualistas. Al respecto el cacique Sanabria me dijo:

L: “ ... ¿individualmente?, ¿se separan?”

C: Sí eso es lo que pasa acá. Entonces a mí ... como yo sé eso, me quedo tranquilo Porque yo sé eso, hasta ahora nunca viene un joven para preguntar a mí, [ni]otro, [ni] otro. Nada.

L: ¿No consultan?

C: Entonces no va a terminar nunca [los problemas]. Eso es lo que pasa acá en nuestra colonia. ¿Sabe que yo en este colonia, yo sufro mucho?.

... Los muchachos siempre hay división hasta la iglesia hay división. Entonces la persona, .. sabe, todo sabe: leer, sabe escribir, entonces ahí está dividido. ...

Lo primero [Antes] los viejos respetar [respetaban] a los otros, ahora los nuevos sabe[n] hablar sabe[n] escribir pero no le[s] importa nada de los otros. Esa gente es [era] buena nunca habla[ba] mal de los otros. Pero ahora no se arrima[n] para trabajar con los otros. No se sabe cuándo va a estar bien la gente.”

El segundo comentario que quiero hacer se desprende del anterior. Considero problemático concebir la existencia de una forma de “ser toba”, o hacer referencia a los valores “del pueblo toba”, no sólo porque la totalidad de personas que se autoadscriben como toba, según la Encuesta Complementaria de Pueblos Originarios del 2001, es mayor a 46.000; ni porque existen diferencias significativas entre los lugares donde dicha gente habita (zonas rurales, grandes ciudades, monte, zonas áridas, zonas peri-urbanas); sino también porque ni en un mismo asentamiento, como es La Primavera, existe uniformidad de valores y prácticas.

En síntesis, el Chaco no es un museo donde se atesoran los valores y las tradiciones antiguas, ni un lugar donde todos piensan igual, ni una región donde habitan pueblos “sin historia”; más allá que para los *qom* de Buenos Aires el Chaco pueda constituirse como “el horizonte simbólico que los aglutina (Wright, 2001:3).”

A partir de dicha concepción, uno de mis primeros objetivos de la investigación fue comprender cómo se constituye y cómo significan los miembros de La Primavera la totalidad del conjunto social. Dado que la categoría “comunidad” es una categoría nativa muy recurrente entre los miembros de La Primavera, indagué sobre su concepción sobre dicha categoría.

Como sostiene Fistetti (2004:7), el concepto de comunidad, en cuanto categoría analítica, es polisémico y hasta cierto punto ambiguo. Más allá de la clásica distinción de Tönnies (1947) entre comunidad y sociedad, de la “sociedad folk” de Redfield (1942), y de las noventa y cuatro definiciones de comunidad recopiladas por Hillery (1950), muchas otras definiciones de comunidad se han propuesto para poder aprehender realidades sociales con profunda interacción social. La mayoría de las nociones de comunidad han cosificado la categoría y no han explicado cómo se da su proceso de construcción. Si bien no emplearé ninguna de esas definiciones substancialistas, no se puede dejar de reconocer que los integrantes de La Primavera comparten ciertas características socioculturales que sin lugar a duda favorecen el sentido de pertenencia. Ellas son una marcada autoadscripción étnica, un territorio circunscrito, su propia lengua materna, un alto grado de endogamia y una historia compartida.

A continuación me centraré en la percepción de pertenencia que tienen los propios sujetos. En ese sentido, re-tomamos lo expresado por Briones:

“Los procesos de formación de grupos involucran mucho más que una mera reunión de individuos. En tanto entramados sociales que resultan de la incidencia de múltiples factores, nos interesa destacar aquí que grupos diversos se conforman también y necesariamente a partir de lo que James Brow (1990) llama comunalización, es decir, formas y trayectorias de acción que promueven un sentido de pertenencia y, frecuentemente, lo que Charles Taylor (1989) define como sentido del devenir. Su análisis por tanto debe dar cabida fundamental a lo que hay de trabajo imaginativo –sensu Benedict Anderson (1990) en las relaciones y prácticas sociales en y a través de las cuales los grupos se construyen como “comunidades”, reconociendo a su vez que ninguno de esos “colectivos” es producto exclusivo de quienes se adscriban como sus “miembros” (Briones, 1998:15).”

A continuación, presentaré algunos testimonios sobre la percepción que poseen los propios sujetos sobre su comunidad. Mi intención es mostrar cómo su representación de la comunidad, lejos de ser simple y única, puede variar según los diversos aspectos tenidos en cuenta. En ese sentido, “la comunidad” puede asociarse con la historia compartida, con el territorio y con el “vivir juntos”; se fortalece frente a la amenaza del blanco y, a su vez, se debilita y cuestiona ante las divisiones y conflictos internos.

Comenzaré con Tito Chilliani, vecino de La Primavera y padre de siete hijos:

L: “¿Es lo mismo decir la comunidad La Primavera que la colonia La Primavera? ¿Hay alguna diferencia entre comunidad y colonia?”

T: Yo no sé cuál es la diferencia pero lo que yo veo ... es que... es una comunidad porque nosotros vivimos en aquel tiempo todos somos un conjunto y no hay lote, no está loteado. Entonces entendemos que vivimos todos juntos en ese lugar ... podemos decir comunidad. Pero esa palabra colonia no sé cómo es lo que significa, pero lo que sí para nuestro entender ... yo entiendo más o menos que es como si fuera que nosotros nos dedicamos a la agricultura, o sea que queremos ser colonos. No sé cuál es el significado profundo de esa palabra de colonia.”

Se observa que Tito asocia la idea de comunidad con la historia del grupo desde los mismos orígenes de su conformación y con el vivir juntos. Por el contrario, el término colonia le resulta más extraño, diría impuesto, y logra vincularlo con la idea de colono. A lo largo de la conversación, Tito también empleó el término de comunidad para referirse al conjunto de vecinos del asentamiento.

En el caso de Luís Medina, un joven músico quien suele participar activamente en los reclamos sociales, me contaba cuáles eran sus expectativas con respecto a la reacción de la gente de La Primavera, en el caso que la justicia formoseña terminara condenando a él y a diez *qom* más por participar de un corte de ruta. La situación de Luís en dicho momento era delicada, pues se encontraba procesado y había sido citado por el juzgado provincial.

Luís: “Ahora no sé cómo lo va a tomar la Asamblea, la primera declaración que se va a hacer ... alguna macana que se manda, la comunidad misma se levanta. Eso lo tengo por seguro.

Lorena: ¿Cómo es eso Luís?

Luís: Cualquier falla que pueda tener la corte provincial contra nosotros yo pienso y eso lo siento que la comunidad se va a levantar. ...

El primero que declara no sé quien entre los once... se va a analizar el primero si sale bien, si sale mal. Más que seguro le van a hacer un papelón de causa. Cualquier mala actitud que pueda tener el juzgado en contra de la comunidad yo pienso que va a ver un papelón, un desastre...

Porque cuando ellos deciden una cosa, deciden. Lastimosamente yo tengo que transmitir lo que ellos dicen.

Por ejemplo, si el corte sale a favor de esta gente, si uno de nosotros es acusado por tiempo indeterminado, si lo llegan a arrestar la comunidad se levanta, van a tomar las rutas, van a hacer un desastre.

Lorena: ¿Eso se dijo en la Asamblea?

Luís: Se dijo en la Asamblea. Van a caminar, van a hacer marchas, van a ir a Clorinda, caminando. Todo se hace. Va a ser un desastre.”

Podemos observar a partir de lo expresado por Luís cómo la imagen del colectivo se fortalece frente a la amenaza externa proveniente de los políticos y funcionarios criollos. Como analizaremos más adelante, en el 2004 y 2005 se dio el comienzo de movilizaciones sociales *qom* inéditas en la zona. Frente a las amenazas de quita de tierras, a la no entrega de viviendas y de provisión de agua, a la dilatación de la construcción de sanitarios en las escuelas, la comunidad se unió. Como sostiene Coser (1956), el conflicto externo a veces puede fomentar la solidaridad social.

Finalmente, Bruno Fernández quien es miembro de la Iglesia Evangélica del Nazareno y puntero político peronista, dio una imagen sobre la comunidad muy diferente.

L: “¿Y esto trae problemas como con el almacén, esto de que alguien pida plata a cambio de ayuda?

B: El único problema que trae es que ya vamos a dejar de ser comunidad. ¿Entendés? Que ya vamos a ser muy individualistas en ese sentido. No sé si la palabra es ... un poco más egoístas. Yo tengo que cuidar lo mío y punto. Si estamos juntos en la comunidad es porque estamos juntos, pero de ahí que estemos unidos... Podés estar unidos porque en una cancha podés estar juntos pero no están hinchando para el mismo equipo, no están unidos. Y yo creo que va a pasar lo mismo con la comunidad. Yo creo que dentro de cinco, seis años ya como que la palabra comunidad la vamos a usar porque se usó siempre.. es un pensamiento, una observación que hago a veces a mi gente, a mi comunidad...Uno es mas independiente, esa es la consecuencia que trae ¿entendés? Ya uno tiene que cuidar qué es de uno.

L: ¿Más independiente de quien?

B: En el sentido del ámbito no de comunidad. Ya no se puede decir estamos en comunidad y tenemos que ser, tenemos que tener un bien común. Ya como que la palabra esa se está descartando. Vivimos en comunidad pero no pensamos todos igual. Yo puedo decir que en un tiempo la comunidad sí pensaba toda igual y ha cambiado, ha cambiado mucho por el tema de la religión, la Iglesia ha entrado. Todo

ahora las consecuencias que trae esto: “bueno yo te cobro, yo tengo que ... hasta inclusive en la familia como que eso lo ha dividido tanto la familia ... un poco, no tanto, un poco, que los va separando de a poquito. Y cosas que no se si está bien o está mal. Yo no puedo decir...

Y esto más se ve en la parte de la juventud, la parte adulta o anciana es como que trata de resistir un poquito más. “No mirá que no tenés que hablar así, es un amigo de la familia” o “No, no tenés que pensar esto, es nuestro hermano”, “Vivimos acá todos...”

L: Los ancianos mantienen más ...

B: Mantienen más eso: “No, cómo no le vas a ayudar si es tu primo.” ... Y así. Como que uno tiene que ser independiente y no importar tanto lo que es una comunidad. Y eso es todo el pensamiento de afuera para mí.”

La representación que tiene Bruno de la comunidad es compartida por la gran mayoría de los *qom*. La riqueza de su relato es grande, dado que en él podemos reconocer diversos aspectos sobre el tema. En primer lugar, establece una clara distinción entre estar “juntos” y “unidos” a través de la metáfora del estadio de fútbol. En los seis años que he trabajado en La Primavera, fueron muy pocas las mudanzas que han acontecido. Generalmente las familias mantienen sus parcelas y son los más jóvenes quienes por falta de lugar o de trabajo pueden llegar a mudarse o migrar. No obstante, para Bruno si bien suelen ser vecinos a perpetuidad ello no constituye de por sí un motivo de integración. También podemos observar en el relato de Bruno una fuerte idealización de cómo eran los vínculos entre los *qom* de antes: “en un tiempo la comunidad sí pensaba toda igual”. Dicha representación idealizada del pasado funciona como descalificadora de la situación actual, dado que inevitablemente en un colectivo de casi dos mil personas que se encuentra inmerso en el sistema capitalista y en su fase de “globalización”, la diversidad interna ha de existir. Bruno identifica como causa destructora de los vínculos sociales al “pensamiento de afuera”, representado por instituciones blancas como la Iglesia y el mercado. Finalmente, introduce un último aspecto importante en el análisis de los lazos sociales actuales; se trata de la tensión que surge entre los jóvenes y los adultos, y especialmente los ancianos, en cuanto a las prácticas y a los valores históricos *qom*, esta tensión aparecerá a lo largo de toda la tesis.

Cuando uno comienza a preguntar sobre los vínculos internos, sobre los lazos que mantienen entre ellos, se encuentra que muchos de los relatos hacen referencia a la desconfianza, a la envidia, a las divisiones políticas por causa de los blancos y a las rivalidades entre las Iglesias. Dichas representaciones de la totalidad del asentamiento, muy lejanas ya de la socialidad, inmediatez, confianza y compañerismo de las bandas descritas por Ingold, me condujeron a concebir una dinámica más compleja de la comunidad y a dejar de pensar en dicotomías simplistas, tales como integración-desintegración o cohesión-disgregación.

En este sentido, fueron las explicaciones de los propios *qom* las que me permitieron complejizar mi mirada. Particularmente el relato de Jacobo Olaire fue el que me hizo comprender que existen momentos y circunstancias donde se conforman ciertos grupos de pertenencia:

J: “Hay muchas formas de estar unida y hay muchas formas de estar dividida la gente dentro de la colonia en general. Porque yo sé que de los que están dentro de la colonia son todos, todos parientes, hermanos, primos, abuelos, tías. Si no es el abuelo es la tía, si no es su tía es su sobrino, así anda. Todos familiarizados, esa es la confianza que tienen ellos. Bueno, la otra parte viene entrando la desconfianza también. Políticamente hablando, cambiando de partido unos con otros no importa si es hermano pero si se fue a otro partido las dos personas son enemigas prácticamente son enemigas, no se llevan bien. Mientras que está en un partido uno y el otro está en el otro sector es como que se están .. porque uno al hablar mal de un partido y el que está con ese partido tiene que defender su bandera. O sea que no se puede decir luego sí, sí están todos bien. Están bien sí, hablando familiarmente , todo eso está. Y de .. está también hablar .. que tiene esa seguridad, esa amistad, esa hermandad pero ya dentro de la religión, eso sí le puedo decir que están todos bien. Pero ..

L: ¿Sería dentro de cada Iglesia?

J: De cada Iglesia. Que un miembro de una Iglesia se vaya a otra Iglesia se lo trata como corresponde, como un hermano en Cristo. A todos por igual, ya no importa más si es radical, si es peronista, comunista, terrorista, no importa pero si es creyente evangélico se le trata como un hermano. Pero entrando parte de la política ya entra la desconfianza en eso estamos. Pero de la familia también existe la confianza entre familia, pero extraño no.”

Fue así como entendí que para analizar los intercambios de los dones en el asentamiento debía comprender no sólo los discursos identitarios sino también la lógica y dinámica de los vínculos sociales de la comunidad.

V. Sobre los vínculos sociales y el don en La Primavera

Antes de comenzar con el análisis de la práctica del don en el asentamiento, presentaré el esquema conceptual del don así como algunas características generales sobre la modalidad de requerimiento en La Primavera.

A diferencia de los objetos preciosos que han sido especialmente tenidos en cuenta en la formulación original del don por parte de Mauss —objetos que conllevan un valor propiamente ceremonial, de allí su singular fuerza vinculante entre donador y donatario—, entre los *qom* los bienes que nos ilustran acerca de sus prácticas del don son fundamentalmente objetos “útiles”. Se trata de los bienes básicos para la subsistencia, alimentos, vestimentas, herramientas, dinero, etc. Aun cuando algunos de ellos circulan en contextos ceremoniales, como ser en celebraciones comunitarias o en las iglesias en ocasión de fiestas de casamientos o de cumpleaños, tales objetos en ningún momento son revestidos de un valor suntuario fuera de lo común. Este hecho pone de relieve una diferencia significativa entre las sociedades que han sido tradicionalmente las inspiradoras de las discusiones sobre el don —melanesias y polinesias en principio, aquellas que han dado en desarrollar formas elaboradas de intercambios—, y las sociedades de caza-recolección como han sido históricamente los *toba* aquí considerados —una excepción notable es por supuesto la de las sociedades del noroeste americano con su célebre institución del *potlatch*—.

Denominaré **don recíproco** a aquél don que presupone algún tipo de correspondencia o devolución, por parte del receptor, de un bien (el mismo u otro), de un servicio o de un gesto. En ese sentido, entiendo por "reciprocidad" al mecanismo que incluye el acto de entrega y el de devolución, ya sea en ese momento o en un lapso diferido, por parte del receptor. En la clasificación de Sahlins (1983), se trata de la "reciprocidad equilibrada" y en la teoría de Gouldner (1979) de la "norma de la reciprocidad". La conformidad de la reciprocidad se da por las gratificaciones o contra-dones que se reciben en el mismo momento, si se trata de un intercambio de dones, o que se recibirán en el futuro, cuando el donante requiera un contra-don de quien fue beneficiado por él. Liliana Sanagachi me explicaba cómo funciona la expectativa de reciprocidad:

Lorena: “¿Se supone que cuando vos le prestás a alguien, esa persona te tiene que dar cuando vos necesites?”

Liliana: Sí, así tiene que ser. Si yo le presto y mañana tengo que ir a su casa a pedir prestado si me da ... bueno, me tiene que dar. Estaría bien.”

No obstante, como vimos en el capítulo Teórico-Methodológico, según Gouldner (1979) los dones recíprocos no engendran requisitos morales suficientes para aquellas situaciones en las que el receptor no puede retribuir beneficios. En dichas circunstancias, se impone dar, aún sabiendo que no se va a recibir nada a cambio.

Surge en dichas situaciones lo que denominaré un **don puro o benéfico**, aquél que se entrega sin expectativa de devolución. Se trata de aquellos dones que son motivados por la necesidad del receptor o demandante. Como ya hice referencia anteriormente, no emplearé la clasificación de Sahlins (1983) por encontrar confuso denominar al don puro como “reciprocidad generalizada”, cuando dicho don se define, precisamente, por no ser recíproco, por no esperar contra-don alguno. En la teoría de Gouldner (1979), equivale a la “norma de la beneficencia o bondad” y, para este autor, su conformidad se basa en el temor a lo sobrenatural.

La modalidad a través de la cual se obtiene un don entre los *qom* de La Primavera es el requerimiento o solicitud. Al respecto, Peterson (1993) sostiene que en los grupos cazadores-recolectores el “compartir bajo demanda” (“demand sharing”) es más frecuente que el “dar no solicitado” y señala que la obligación moral es interpretada en términos de responder positivamente a la demanda de otro. Precisamente, en la concepción *qom* sobre la generosidad, lo que es valorado no es el dar espontáneo, sino el responder positivamente a un requerimiento cuando se tiene la posibilidad material de hacerlo.

Peterson, a su vez hace referencia a estrategias tanto de requerimiento como de evitación y de ocultamiento de bienes para no tener que responder a las demandas. Un interesante ejemplo de ocultamiento que pude observar entre los *qom* surgió en Buenos Aires. Dos jóvenes hermanas que viven en el Partido de La Matanza me expresaron, de forma separada, su preocupación por despertar la envidia y la demanda de sus familiares al regresar a La Primavera. Una de ellas me decía que de llevar objetos de valor deberá entrarlos de noche a la casa para que nadie los vea. Su hermana, cuando efectivamente regresó a La Primavera en el 2006, me solicitó que la acompañara a depositar los \$1400 ahorrados en un banco. Luego de tramitar un plazo fijo en el Banco Nación, le consulté por qué depositaba el dinero en el banco y me respondió que cuando regresara a su casa, sus familiares le pedirían dinero, tal como ocurría cada vez que iba de visita, y de tener el dinero con ella tendría que dar porque “es costumbre”. A su vez, tanto en La Primavera como en Misión Tacaaglé, dos de las anfitrionas de las casas donde me alojé me recomendaron que ocultara las bolsas de ropa que había llevado para donar, para evitar que la gente se acercara a pedir.

En el siguiente diálogo que tuve con Manuela, se observa la modalidad para solicitar un don, ya sea un bien o un servicio:

M: “Algunos de nuestros vecinos se acercan y siempre le piden algo pero cuando yo no estaba [estoy] en mi casa mi marido no podía [puede] dar [a] la mujer lo que necesitaba [necesita] porque es aparte el hombre, aparte. Cuando viene el hombre recién lo que necesitaba tiene que dar. Pero si yo no estoy acá cuando uno que viene [a] pedir [a] mi marido no podía [puede] dar porque yo no estaba [estoy]. Porque nosotros [nosotras somos] los [las] que cuidamos la mercadería, así.

L: ¿Las mujeres?

M: Las mujeres.

L: O sea que si viene una mujer y le pide *wo'o* harina a Roberto él no va a agarrar, él no se mete con la mercadería.

M: No, no. Porque nosotras ... o [si] está mi hija bueno mi hija tiene que dar un poco.

L: ¿Y si vos no estás y viene un hombre a pedir herramientas, ahí sí él puede dar?

M: Sí ahí sí.

L: ¿Y si vos estás y vienen a pedir una herramienta?

M: Yo no puedo dar, tiene [tengo] que esperar [a] mi marido si que viene [cuando venga]. Tengo que esperar.”

El mundo doméstico (comestibles, vestimenta, utensilios, muebles) pertenece al dominio femenino y por ende es la mujer la que se encarga de solicitar y prestar dichos objetos. El mundo laboral (herramientas y dinero), por el contrario, se asocia con el hombre y es él quien se encarga de ellos. A su vez, cada persona decide si presta o no sus bienes personales, como ser la Biblia y los instrumentos musicales (generalmente las guitarras son ejecutadas por los hombres y los bombos por las mujeres, no obstante, en los últimos años han aparecido nuevos instrumentos como órganos eléctricos e instrumentos andinos como sicus, queñas y charangos, los que son generalmente ejecutados por hombres). Cada género se encarga, entonces, de solicitar y prestar los objetos que pertenecen a su dominio sin atender a diferencias etarias. No obstante, tanto el hombre como la mujer pueden enviar de parte suya a un hijo o hija a solicitar un don a otra persona, sin importar, en ese caso, la distinción por género.

A continuación, presentaré a partir de cuatro dimensiones sociales distintas—la organización social, la cosmovisión, la economía y la política—los vínculos sociales que se establecen entre los miembros de La Primavera y la dinámica del don propia de cada una de ellas. Si bien para los objetivos del análisis desarrollaré cada dimensión de forma separada, la íntima articulación entre ellas quedará evidenciada en la exposición.

Organización social

Para poder comprender la actual conformación social de La Primavera describiré, brevemente, siguiendo a algunos de los etnógrafos argentinos, el desarrollo de la organización social toba, particularmente en cuanto a la organización familiar.

José Braunstein (1983:25) caracteriza a la organización social de los guaycurú, hacia 1875, a través de un “modelo general de progresiva integración de unidades sociales”. Este autor tomó dicho momento histórico por considerarlo previo a los profundos cambios ocasionados por la sociedad mayor, cuando los viajeros fueron observadores de un “panorama más homogéneo” Braunstein (1983:23). En este modelo, se distinguen tres unidades sociales claras: la familia extensa, la banda y la tribu.

Las familias extensas se conformaban al menos por dos familias nucleares siendo sus lazos parentales creados más que reales—sostiene Braunstein. Es importante destacar que, dentro de este modelo, las familias nucleares siempre se encontraban “subordinadas” a unidades mayores.

Las bandas, por su parte, constituían un conjunto de familias extensas que compartían la localización. Las bandas de habla guaycurú eran pequeñas, comparadas por ejemplo con las bandas wichí, y la exogamia de banda era un principio positivamente valorado, siendo proclives a los matrimonios intertribales e inclusive interétnicos. Las pautas de descendencia eran bilaterales y la norma de residencia matrimonial, si bien no era estrictamente respetada, era la uxorilocal.

Finalmente, las tribus se conformaban por el conjunto de bandas aliadas y constituía la extensión máxima posible de los nexos parentales. Si bien su carácter era básicamente político, Braunstein sostiene que si se desea realizar un análisis cultural en el Chaco, debe tomarse a la tribu como unidad base debido a su “alto grado de uniformidad cultural” Braunstein (1983:100).

Con el objetivo de dar cuenta del cambio cultural producido por el impacto de la sociedad occidental en Miraflores, una comunidad toba del Chaco, en 1967 Cordeu realizó un Informe preliminar de gran valor etnográfico. El autor describe los lazos de las antiguas tribus como “poco firmes”; a las bandas como de pequeñas o medianas dimensiones; y a las familias nucleares vinculadas entre sí a través de una extensa red de relaciones de parentesco. Cordeu sostiene que la debilidad de los lazos matrimoniales se debía a la existencia de otras asociaciones económicas cooperativas que permitían a los individuos subsistir fuera de los marcos económicos familiares.

La articulación interna de la tribu en tiempos de paz se basaba, por un lado, en las asociaciones para mariscar integradas por individuos provenientes de diferentes familias, con relaciones basadas en la cooperación y la solidaridad y, por el otro, en la importante circulación de bienes que existía entre las familias nucleares que integraban un grupo. La flexibilidad de la estructura social permitió a los toba de Miraflores adaptarse sin quebrarse ante los cambios

producidos, a diferencia de lo que ocurre cuando los vínculos entre los individuos dependen de una red compleja de lazos sociales que al desarmarse los dejan desamparados (Cordeu, 1967:44).

Como hemos visto en el desarrollo histórico del Chaco, con la reducción de las áreas para mariscar y con el requerimiento de mano de obra indígena se produjo la decadencia de las actividades de caza y recolección, sobre todo en la zona este de Formosa, y la casi total desaparición de las asociaciones económicas extrafamiliares. En ese escenario, se produjo un cambio del modelo familiar tradicional. La familia nuclear absorbió las funciones de dichas asociaciones y, de ese modo, su papel se vio acrecentado como célula social. Fue así cómo las familias nucleares se constituyeron como unidades sociales más estables y se produjo, a la vez, un incremento de la importancia de los roles familiares de cada individuo. La adaptabilidad al cambio de la estructura familiar tradicional, según Cordeu, se basó en su capacidad de “readaptarse alrededor de su modelo básico”, la familia nuclear, que supo incorporar la economía agraria (Cordeu, 1967: 45).

Con respecto a los orígenes de La Primavera y a las bandas que conformaron la actual comunidad, Wright (en prensa:183) sostiene que hacia 1938 se produjo en el área, al igual que en Tacaaglé, una “coagulación demográfica” (Braunstein 1991-92:4), surgiendo una nueva entidad sociológica de las bandas cuyos jefes eran Chihon, Morenito y *Tamayu*, entre otros.

Los ancianos que entrevisté recordaron que durante el gobierno peronista, “cuando vino la ayuda”, fueron llegando e incorporándose al asentamiento grupos provenientes de Palma Sola, Tuyuyú, San José y de El Espinillo, cuyos respectivos jefes quedaron bajo el mando de Trifón Sanabria. El pastor Juan Machagaick me explicó:

L: “¿Entonces acá terminaron conviviendo aborígenes de distintos caciques?”

J: Sí, pero parece que se saca el cacique porque hay un cacique acá. Acá hay una administración, entonces parece que se achican todos los cargos, así yo he visto así. .. cada grupo hay su jefe pero cuando entra acá, ya pierde.”

Con respecto a la convivencia de los primeros grupos, hay consenso de que se estableció un buen vínculo entre ellos desde el comienzo, a diferencia de lo que ocurre en la actualidad. Venancio Yabaré me explicó, gracias a la traducción de su hijo Fermín, que “La gente se llevó bien. Son [eran] amables, no como ahora. Lo que más domina a los nuevos es la política”.

Para poder comprender el actual patrón de asentamiento de La Primavera y buscar posibles vínculos con la membresía de Iglesia y la pertenencia política, identifiqué 316 personas adultas responsables del hogar, trabajando sobre un plano del asentamiento, gracias a la ayuda de dos

miembros de la comunidad, Víctor Velásquez de Nainneck y Roberto Yabaré del Fondo (Ver Cuadro N °6).

De dicho análisis se desprende que la mayoría de los *qom*, el 76,27 %, de La Primavera ha nacido allí y que el total de miembros no toba es de 37, el 11,70 % del total, de los cuales 14 son criollos casados entre sí. En síntesis, sólo hay 23 no toba (criollos, pilagá y bolivianos) casados con toba en La Primavera. Las 7 familias criollas que se encuentran dentro del asentamiento han arrendado tierras a los *qom*, ya sea para pastoreo, para cultivar y/o para instalar una despensa.

En el asentamiento La Primavera, se pueden distinguir dos zonas diferenciadas cuyos habitantes las denominan Nainneck, próxima a la ruta nacional número 86, y El Fondo (también denominada Primavera), que como su denominación lo indica, se encuentra alejada de la ruta. La menor distancia con respecto a la ruta ha posibilitado mantener un vínculo más cercano con los agentes de la sociedad mayor. De modo tal que quienes viven en la zona de Nainneck tienen mayor facilidad para acceder a la ruta nacional, vía donde circulan gran cantidad de camiones, remises y micros, y, por ende, mayor acceso a patrones criollos, políticos, funcionarios, médicos etc. Por otro lado, al ser de tierra, el camino que cruza la ruta y recorre toda la comunidad se anega con facilidad en algunos tramos de la zona del Fondo. Dicho factor también contribuye a aislar aún más a los habitantes de esa zona, pues en los días en que el camino se encuentra anegado ni los maestros ni el médico logran llegar a la escuela 308, lugar donde realizan sus servicios. La proximidad de la gente de Nainneck con los diversos *doqshi* de la zona y con las instituciones de los pueblos vecinos les ha permitido una mayor integración con la sociedad blanca. Allí habita la mayoría de los dirigentes políticos de la comunidad; un par de familias envían sus hijos a la escuela del pueblo; de allí provienen los escasos jóvenes que cursaron el nivel terciario de la escolarización; y en dicha zona se encuentran las familias con un nivel socioeconómico más alto.

Existe entre los habitantes de ambas zonas un conflicto histórico que surgió en la época en que la Administración se encontraba en “el cruce” de la ruta con el camino de tierra en la zona de Nainneck. La gente del Fondo recuerda que el asentamiento contaba con máquinas y animales, pero la gente de Nainneck vendió todas las herramientas. La falta de herramientas en la comunidad constituye un problema estructural debido a que los campesinos *qom* cuentan con la tierra pero no pueden explotarla, por faltarles el resto de los medios de producción. Es por ello que en las entrevistas con la gente del Fondo siempre surge el triste recuerdo de la “desaparición” de sus herramientas.

Las características de dicho escenario configuran ciertas particularidades distintivas entre los habitantes de ambas zonas. La gente del Fondo suele ser más conservadora en cuanto a sus

costumbres, creencias y en relación a los vínculos sociales entre ellos. En cambio los habitantes de Naineck, por su proximidad con el “mundo *doqshi*” han incorporado mayor cantidad de costumbres occidentales, manteniendo vínculos más estrechos con los criollos. Es por ello que el conflicto sobre la desaparición de las herramientas representa para la gente del Fondo la pérdida de las costumbres *qom* y el grado de corrupción de los de Naineck.

Otro caso donde la gente del Fondo se molestó con los de Naineck fue frente al corte de ruta que éstos organizaron en el 2005. Luego de que los líderes de Naineck viajaron a Formosa capital para dialogar con las autoridades, el corte se levantó. Las sospechas de la gente del Fondo consisten en que los de Naineck “se vendieron”. Esto me decía Nazario Sanagachi:

L: “¿Notás alguna diferencia entre la gente de acá del Fondo de La Primavera y la de Naineck?”

N: Sí. En Naineck creo que la gente ... son más rápida en la cuestión de la política pero a veces no logran nada tampoco... Porque acá en el Fondo, nosotros nunca nos enteramos lo que hace la gente de Naineck.

L: ¿Nunca les informan?

N: Claro, porque ellos tienen más cerca el asfalto. Anteayer estaba recorriendo una señora [diciendo] que llegó ya los caños de agua potable, van a llegar allá y acá no...

L: Y vos me decís que son más rápido ¿en cuestión de política?

N: De política, de todas cosas.

L: ¿Qué vendría ser que ellos son más rápidos en política?

N: Y ellos hacen primero lo que no deberían hacer. Porque nosotros somos muchos dentro de la colonia y ellos son pocos. Porque la distancia es muy grande para recorrer allá en Naineck, acá...

L: Entonces ¿ahí hay una diferencia entre la gente de Naineck y la del Fondo?

N: Ellos están más mezclados con los blancos. [Con respecto al corte agrega] Si ellos hicieron ese corte tenían que mantenerse ahí, hasta que el presidente venga o alguien. Pero ... se vendieron.”

La gente que vive en El Fondo suele enfatizar la generosidad que existe entre ellos y la obligación que tienen de ayudar al necesitado. No sólo se sienten más generosos que los criollos, sino que también marcan las diferencias con quienes viven en Naineck. Son muy críticos con éstos pues los consideran demasiado apegados a las “costumbres criollas”. Sostienen que el “hombre blanco les llenó la cabeza” y que por ello “piensan mal”. Por cierto, en El Fondo, frente a la no devolución de algún bien, dicen tomar una actitud comprensiva. Laureano me explicaba “Si no devuelve no importa porque es familiar.”

Por el contrario, entre las personas que habitan en Naineck existe un mayor grado de desconfianza, incluso dentro de la propia familia, sobre todo por internas partidarias. A su vez, aquellas personas con mayores ingresos manifiestan su malestar con respecto a las “costumbres de

su gente”. Es el caso de Celina, la M.E.M.A. casada con un criollo, que se mudó afuera de La Primavera para evitar que sus parientes le reclamaran bienes. Ella me explicaba, en tono crítico “Cuando vemos a alguien que procura, que quiere salir adelante no le apoyamos”. De la misma idea es Miguel, enfermero aborigen de Nainck, que sostiene que los aborígenes “critican al que sube económicamente”. Por el contrario, admira a los criollos pues considera que siempre devuelven el objeto pedido y saben agradecer los favores.

El patrón de asentamiento actual consiste en la posesión familiar de un lote de tierra cuya superficie promedio es de quince hectáreas. Si bien en un comienzo cada lote era ocupado por una familia nuclear, en la medida que sus hijos fueron conformando nuevas familias y ante la inevitable escasez de tierras dichos lotes fueron albergando a las familias de sus descendientes. Cabe aclarar que hemos observado que la matrilocidad prácticamente no posee vigencia; a la hora de decidir en qué lugar levantar el nuevo hogar los jóvenes tienen en cuenta el espacio libre de los lotes familiares y el tipo de vínculo que los une con sus respectivos padres y suegros. En el caso que la hija del matrimonio sea madre soltera, el abuelo del niño suele darle su apellido y la pareja adulta suele criar a su nieto como a un hijo más, situación bastante frecuente.

Finalmente, quiero enfatizar el importante rol de las familias nucleares en la actual estructura social de la comunidad, manteniéndose la tendencia observada por los etnógrafos antes citados. Dichos hogares son, generalmente, unidades de residencia, de producción y de consumo, aunque, como veremos a continuación el aporte material de cada miembro del hogar e incluso de los hogares “satélites” de sus descendientes dentro del mismo lote varía según las actividades y las circunstancias. Por ende, dado que la unidad de producción no siempre se circunscribe a la familia nuclear no empleamos el concepto de ‘unidad o grupo doméstico’ que retoman Balazote y Radovich (1992:27) de Chayanov.

La mayor parte de la vida cotidiana, así como la mayoría de los acontecimientos importantes de las personas, tienen lugar dentro del ámbito de la familia nuclear. Sin lugar a dudas, los vínculos más estrechos se encuentran allí, siendo el ámbito privilegiado donde circulan los dones puros. En términos de Ingold (1999:18), es el entorno donde “las personas *se comparten entre sí*”.

En el caso que los hijos jóvenes del matrimonio posean sus propios ingresos, ellos suelen entregar la totalidad del mismo a sus padres. Una joven de alrededor de treinta años que aún vive junto a sus padres me señalaba la diferencia con su hermano menor quien, si bien vive junto a su mujer e hijo en el lote paterno, no le entrega su salario a éste. A su vez, la joven sospechaba que su cuñada lo presiona para que le dé el dinero a la familia de ella. Surgen tensiones de ese tipo entre

la familia nuclear y los hogares de sus hijos casados, sobre todo en relación a los parientes políticos.

Otra circunstancia en la cual surgen los celos entre las familias políticas es frente a los dones de cumpleaños. Una madre me contaba que estaba muy triste pues, cuando su hijo le obsequió su presente, su nuera se enojó con su marido y, a su vez, cuando su hija mayor le regaló \$ 50, la suegra de ésta se quejó con su hijo por no haber recibido ella un regalo tan importante³⁷. Clasificar a los dones de cumpleaños no resulta sencillo dado que se trata, al menos en primera instancia, de dones espontáneos y afectivos. De todas formas, restringiéndome a la definición propuesta, los considero como dones recíprocos, más allá de los afectos que conllevan, porque existe una expectativa de correspondencia en el gesto a diferencia de los dones puros o benéficos.

El ámbito familiar toba se centra sobre todo en la familia nuclear. No obstante, como vimos en los ejemplos mencionados, los lazos parentales siguen siendo muy importantes para el conjunto de la comunidad. En general, por el patrón de asentamiento descrito, se observa que los vínculos más estrechos se encuentran localmente próximos, partiendo de la familia nuclear y extendiéndose hacia fuera, aunque tomando en cuenta las relaciones de afinidad y alianza como criterio (Ver Foto N ° 7).

Cosmovisión

Una categoría social importante para los *gom* es la “necesidad”. Entre los valores históricos de los *gom*, Cordeu (1967:89) y Miller (1979:30) han destacado, respectivamente, el “deber recíproco de socorrer las necesidades de los demás miembros del grupo” y “el interés por el bienestar de los parientes”. En mi trabajo de campo, frecuentemente he oído a la gente hacer referencia a que tal persona es “un necesitado” o que “cuando hay necesidad hay que ayudar”. El límite para la propia individualidad es la necesidad del otro: frente a dicha situación siempre “hay que dar”. Hablamos de necesidad sobre todo en relación a la falta de sustento material para la conservación de la vida, ya sea por incapacidad física o mental o por falta de ingresos.

El valor social otorgado a la provisión de alimento al necesitado se puede hallar, por ejemplo, en el mito de origen de las mujeres. El mismo hace referencia a que las mujeres que vivían en el cielo tenían hambre y por ello le pidieron al casero que cuidaba los alimentos de los hombres en la tierra que les convidara. Dado que el casero se negó a hacerlo, una de ellas tomó la palabra y le dijo:

“-Pero carajo, usted es mezquinoso; ¿por qué mezquina usted tanta comida cocida como hay acá, por qué no convida uno para cada una? -Pero no -dijo el Águila-. Y no quiso convidar ni un pedazo. - Bueno, si usted mezquina las cosas para comer, entonces te mataremos ¡te mataremos!... (Cordeu,1969-1970:145).”

Aquél que posee alimentos y no convida a quien lo solicita es considerado un *pasaq* (“mezquinoso”) y en consecuencia es duramente criticado. Como contrapartida la “generosidad” es muy valorada entre los *qom*. Del mito resulta interesante, a su vez, la posición de los hombres. Si bien son considerados “mezquinosos” por las mujeres, ellos se quejan de que ellas no quieren dar nada a cambio. Los hombres les piden que se queden con ellos, pero ellas se niegan. Podríamos releer el mito en términos del don: las mujeres están “necesitadas” de alimento y por ello se acercan a los hombres, quienes poseen cantidades suficientes como para convidar, para que les den un don puro o benéfico. Frente a su negativa se enojan y los juzgan “mezquinosos”. En cambio los hombres, están dispuestos a dar comida a las mujeres pero en términos de dones recíprocos, ellos a cambio esperan algo, su compañía.

La idea de la mezquindad se basa, particularmente, en el no compartir un bien, sobre todo alimentos, cuando se posee más de lo necesario como para la subsistencia familiar. Los *qom* saben a quién pedir, generalmente, a quien cobra un sueldo o un plan social. Muchos afirman que el día de cobro, se observa el desplazamiento de gente hacia los beneficiarios de los planes. En síntesis, lo que es muy criticado es que alguien posea alimento por demás y no lo comparta con quienes lo necesitan. En este sentido, la prohibición del Señor de los Animales *Nowet* a cazar mayor cantidad de lo necesario para el consumo inmediato, desalienta la acumulación y facilita la generosidad. Por ello Cordeu sostiene que un rasgo de la cosmovisión cazadora es “la baja propensión por la acumulación de excedentes” (Cordeu, 1969-1970:70).

No sólo las mujeres originarias juzgaron mezquinos a los hombres. Wright (en prensa:180-181) explica que algunos aborígenes se han sentido defraudados por los misioneros debido a que concebían que era su obligación moral compartir sus bienes con ellos. Para comprender cómo surge la “expectativa” *qom* con respecto a los *doqshi*, desarrollaremos brevemente algunos conceptos de la "ontología toba" según Wright.

Existe una diferenciación estructural entre los seres humanos y los no-humanos. Los primeros se conciben como *choGodaq* (pobres, indigentes), a diferencia de los seres no-humanos que son *salliaGanek* (ricos) (Wright, en prensa:163, 238). La vida, por lo tanto, es concebida por los *qom* como un “proceso de adquisición de poder”, el cual es dado por los no-humanos, en sueños principalmente, a los humanos carentes, vacíos o incompletos (*ki'ichigi*) de él.

De allí que los *qom*, incluso los actuales creyentes evangélicos, vivan expectantes de signos, y posean un “estado usual de expectación” hacia la dimensión no-humana (Wright, en prensa:125). Aquello que es percibido como positivo o bueno es considerado como *na’chikiaGak* (don, bendición, regalo, suerte, gracia) enviado por algún ser no-humano. De allí sólo cabe agradecer el don recibido, adoptar una actitud humilde para asegurar una buena relación con dichos seres. La expresión empleada en *qom* frente a un don o bendición recibida es *hichoGoden* que significa “tiene compasión de mí”, “sintió lástima de mí”, “me bendijo” (Wright, en prensa:125, 250). Finalmente, existe un continuum “material-espiritual” del cual surge la concepción de que toda prosperidad deriva de una conexión con los poderes del mundo, Wright describe dicha postura como un “raro ‘materialismo metafísico’ ” (Wright, en prensa:51). De ahí que consideraran mezquinos a los misioneros pues, dado que poseían bienes de más y, por ende, estaban en contacto con Dios, debían ser generosos con los nativos.

En el pasado los seres no-humanos y los caciques eran considerados *salliaGanek*, en la actualidad Dios y los *doqshi* también lo son (Wright, en prensa:164, 196). Por lo tanto, los antropólogos no quedan exceptuados de las expectativas toba. Analizaré mi experiencia al respecto en la próxima sección. Incluyo en ésta cómo Wright comenta la suya:

“De cualquier *salliaGanek* (humano o no humano) por su misma naturaleza se espera que regale bienes y/o poder a los Tobas, quienes se autodefinen como perpetuos “pobres”. Por esa razón, la primera actitud de mis entrevistados fue la de aguardar algún *don* sin hesitación (Wright, 1996:180).”

El “estado de expectación” hacia los *doqshi salliaGanek* fue estratégicamente manejado, tal como hemos hecho referencia en el capítulo sobre el proceso histórico de los *qom*, tanto por el entonces gobernador Luna Olmos (1948[1904]:26), por el hidrógrafo Storm (Wright, en prensa: 100) como por el comerciante Cancio. Asimismo, en relación a la acción misional, encontramos que el misionero jesuita Paucke (1942-1944:94) regalaba té y yerba a los mocoví, bajo la condición que dejaran la bebida y asistieran a la Iglesia y, en el caso de los misioneros franciscanos, Miller (1979:78), sostiene que su enfoque “estaba ampliamente basado en la política del dar y regalar.” (cfr. también Wright 1997: 299).

No obstante, el estado de expectación de los nativos podía llegar a provocar cierto fastidio a algunos *doqshi*, tal como el que hemos hallado en las palabras de Paucke: “Las indias son tan molestas en el pedir que demandan y quieren tener también lo que no necesitan; basta que ellas oyan de alguna lo que ella pide (ibid.:156).”

Tomando la clasificación de Descola sobre las tres modalidades lógicas y sociológicas de administrar las relaciones nosotros/ellos en las sociedades de las tierras bajas de Sudamérica, Tola

interpreta que, en función al modo de relación con el otro, la ontología toba responde al “sistema anímico” en el cual el don es la relación dominante (Tola, 2006:9). Dado que los hombres necesitan de los animales protegidos por los dueños, para obtenerlos los cazadores manifiestan su situación de carencia con el fin de despertar su compasión y provocar su generosidad—la que se consume en el don de las presas. Sólo cuando los dueños constatan, a través de la oración, la verdadera necesidad del cazador deciden acceder al don solicitado. Es el miedo que los *qom* sienten de los dueños, específicamente de las represalias que éstos puedan tomar en el caso que no se respete la ética cinegética, lo que entrama la secuencia sumisión-compasión-don.

Tola sostiene que, con el declinar del rol del shamán como mediador con los espíritus-dueños, la relación con dichas entidades, en última instancia la salud y la vida, quedó en la estricta responsabilidad personal. De allí, la importancia del respeto a las reglas cinegéticas y a los tabúes alimentarios, del autocontrol y de la actitud de humildad y agradecimiento que se debe adoptar. Según la antropóloga, esta modalidad predominante³⁸ de comportamiento refiere a un tipo de “agencia descentrada del sujeto” en cuanto a que, en vez de producir acciones dominadoras, se recurre estratégicamente a acciones no explícitas ni directas, acciones que inducen la respuesta del otro (Tola, 2006:15).

Quisiera, ejemplificar la importancia y persistencia del respeto a las reglas cinegéticas y a los tabúes alimentarios con un caso, dramático por cierto, en el cuál participé. El 21 de febrero de 2006, estando en Buenos Aires, me enteré de que una familia toba conocida mía de Formosa había llegado a Buenos Aires para internar a su bebé de dos meses de edad en el Hospital de Pediatría Garrahan. El mismo día me entrevisté con los médicos a cargo del niño, quienes me informaron que el niño había sido enviado de urgencia desde el Hospital de Formosa en una ambulancia. Los profesionales me solicitaron que colaborara en la comunicación con los padres dado que no hablaban castellano y, por ende, no les habían podido dar ninguna información de lo ocurrido en su provincia con el niño. Finalmente, los médicos me explicaron que la tomografía computada indicaba que el bebé padecía una lesión muy grave en su hemisferio cerebral izquierdo, con un sangrado extenso y que el daño era irreversible. Luego de realizar una gran cantidad de estudios al niño, los médicos no pudieron llegar a determinar cuál había sido la causa de la lesión. Los padres, ambos bilingües, poco a poco se fueron comunicando conmigo. Uno de los días que fui a visitar a la familia al hospital y luego de una extensa conversación con el padre en un café, éste antes de ingresar al hospital me solicitó que transmitiera a los médicos el siguiente relato. Me explicó que tanto él como su mujer conocían la causa del “daño” de su hijo, no obstante no lo habían contado antes porque consideraban que los médicos no iban a comprenderlo. Me dijo que según la “cultura toba”, cuando una mujer queda embarazada hay muchos alimentos que la pareja no debe comer.

Sin embargo, si bien fueron muy cuidadosos durante el embarazo, un día su suegro mató a un chanco con un rifle y ellos luego lo comieron. Continúo explicándome que reconocían que eran los “culpables” de lo ocurrido a su hijo y que estaban muy arrepentidos. Prosiguió diciéndome que el impacto de la bala en la cabeza del animal se produjo exactamente en el mismo lugar que su hijo tenía la sangre alojada. Dado que los médicos manifestaban no encontrar la causa del problema, ellos habían decidido no “seguir ocultándolo” para que los médicos se dedicaran a buscar “la solución” y no la causa del “daño”. Si bien, poco se pudo hacer por encontrar “la solución” al serio problema de X, luego del informe que presenté a los médicos, el profesional responsable del niño con amplia interpretación intercultural se acercó a los padres, reconoció la falta de conocimiento de “su cultura” y les agradeció la información brindada. El padre luego me contó que, por su parte, le agradeció “que no hubieran rechazado su cultura”. Ante el dramatismo de la situación y la falta de respuesta de la medicina occidental, los padres del niño decidieron no ocultar más su verdad: ellos eran los culpables de la *nawoGa* (enfermedad) de su hijo por haber violado, en un período crítico del ciclo vital, un tabú alimentario.³⁹

La interpretación de la ontología toba realizada por Wright y por Tola resulta pertinente para comprender un aspecto central de la modalidad del don entre los *qom* de La Primavera. Sostengo que la modalidad del don que rige en general es la recíproca, en cuanto que alguna expectativa de correspondencia o devolución existe. No obstante, cuando una persona le solicita a otra un bien o dinero y el potencial dador reconoce la "necesidad" del otro, se impone la entrega de un don puro. Al igual que los dueños de los animales, cuando ven a un cazador sumiso y necesitado, generosamente le entregan un don puro sin esperar nada a cambio. Manuela Samsack, en abril del 2006, me explicaba la obligación que siente de ayudar, generalmente a familiares o vecinos, cuando ellos lo necesitan:

M: “Sí. De acá como es nuestra costumbre ... el otro día cuando te conté, cuando uno, o mi vecino o mi hermano, ... cualquiera cuando quería [quiere] algo, bueno yo tengo que dar, aunque sea un poco, igual nomás tengo que dar. Porque es costumbre uno que es creyente hay que ayudar con otro.

L: ¿Eso es porque es costumbre o porque se es creyente?

M: Nuestro[a] costumbre es como somos aborígenes... distinto como la costumbre de ustedes. Nosotros cuando uno estaba [está] necesitando cualquier... o harina o fideos o aceite o yerba tenemos que dar un poco. Tenemos que dar un poco porque nuestro [a] costumbre es... y hay vez que uno está enfermo como mi marido sabe [aplicar] la inyección hay vez que uno trae a su hijo, el tenía [tiene] que ayudar también.

L: ¿Y ahí le pone la inyección?

M: Sí. Igual como yo soy mujer tengo que ayudar a mi otro, a mi otra mujer. Cuando pedí [pide] algo yo tengo que dar.

L: ¿Y te acordás un ejemplo “Sí tal día vino tal persona”.. o algo en particular que te hayan pedido?

M: Sí, como ayer vino mi hermana, [vive] acá cerquita. Siempre ella pide algo de harina ... bueno, tengo que dar. Porque ahora está muy difícil nuestro tiempo, cuando tenemos un poco de mercadería tenemos que ayudar al otro porque acá ... creo que acá pocos [son] los que está [n] cobrando ... el hombre lo que estaba cobrando jefes y hay alguna mujer que no cobra los pensionados [por las pensiones por discapacidad o graciable] ..igual que la señora de [X], no está cobrando y allá mi hermana ayer que estaba acá...ella todavía no está cobrando, tanto [tampoco] su marido. Bueno, cuando ella necesitaba [necesita] algo siempre le doy. ... Ella es mi sobrina, como ella no cobró todavía tanto [tampoco] su marido, además tiene dos criaturas y hay vez que me pide algo bueno, tengo que dar. Como ella es .. la mamá lo que es mi hermana pero falleció, ella quedó sola. Bueno ... cuando necesitaba [necesita] algo siempre tengo que dar. Eso como nosotros ... cuando cualquiera mujer o .. cualquiera necesitaba [necesita] algo pero nosotros tenemos que dar un poco.”

Como mencioné antes, en el asentamiento se sabe quiénes están cobrando algún plan social y quiénes no. Aquellos que no cuentan con un ingreso fijo, suelen acercarse a sus conocidos que sí lo poseen, para pedirles ayuda. También, como me explicó Manuela, se tiene en cuenta la situación familiar de la gente, por ejemplo si cierta persona tiene muchos hijos o si no tiene marido o madre que la puedan socorrer no se le solicitará ayuda. Analizaré más adelante en esta sección la doble argumentación que comenzó a darme Manuela con respecto a la obligación de ayudar: por un lado por ser “costumbre” *qom* y por el otro por ser “creyente”.

Por su parte, Tito acentuaba la importancia de reconocer si la persona que solicita un favor es “muy necesitada”.

L: “Y cualquiera que te pida, a cualquier *qom* que te pida ayuda para techar la casa, ¿le dirías que sí?

T: Puede ser, depende de la persona ... si es muy necesitada también. Porque hay algunas personas dentro de los aborígenes que quieren aprovechar también la voluntad de otros. Porque yo entre mi gente noto a veces a las personas que más necesitan y que no son por ejemplo aprovechadores, entonces le voy a ayudar. Pero a los que son aprovechadores .. teniendo dinero ¿y por qué no pagan?

L: O sea que ¿ayudarías a cualquier *qom* que realmente necesite?

T: Realmente necesite. Es igual que por ejemplo si tengo un poco de alimento veo que la persona ... aquellos que más necesitan, entonces si me pide entonces yo mismo tengo que darle porque necesita, yo veo que necesita y le conozco. Pero hay algunos que ya no necesitan sino porque guardan su dinero entonces quieren que yo les dé de comer entonces quedan mal.”

Tito vive con Demetria, su mujer paraguaya. Reconocemos en las palabras de Tito la síntesis de dos formas de racionalidad económica diferentes, la *qom* y la criolla. Por un lado él afirma, al igual que Manuela y el resto de los *qom*, que si la persona es necesitada la ayudará, no obstante, considera que hay gente que pide un don para no usar su propio dinero, para acumular. En dicha situación Tito es categórico: a los “aprovechadores” no los ayuda, ni siquiera esperando que difieran la devolución de la ayuda, bajo la lógica del don recíproco. El caso de Tito es un

interesante ejemplo de las tensiones que existen entre ambas racionalidades en los miembros de la comunidad.

Continuando con el análisis del don en el ámbito de las creencias toba, haremos referencia a la dinámica del don en relación al shamanismo. Sin intentar profundizar en el complejo shamánico *qom*, dada la extensa bibliografía existente sobre el tema (Loewen, Buckwalter y Kratz 1965, Cordeu 1969-1970, Cordeu y Siffredi 1971, Miller 1979, Vuoto 1986, Vuoto y Wright 1991, Wright 1995, 1997 y 1998, Citro 2001 y 2003), consideramos pertinente hacer una breve referencia sobre ciertas características de los shamanes para poder comprender algunas de sus prácticas y las repercusiones de éstas.

Wright (en prensa: 239) ha concluido que la diferencia entre los shamanes *qom* y el resto de la gente *qom*, en función del poder que reciben de los seres no-humanos, es una diferencia de grado y de control de dicho poder. Como hemos visto, todos los *qom*, incluidos los creyentes evangelio, son potencialmente capaces de recibir dones. No obstante, Wright (en prensa:238) aclara: “Aun cuando cada persona obtiene una cierta cuota de poder en el transcurso de su vida, los *pi’ioGonaq* tienen un bagaje mayor, que les permite controlar los sueños a voluntad e interactuar con sus espíritus auxiliares.”⁴⁰

Como analizó Cordeu (1969-1970), los shamanes toba poseen una personalidad paradójica a imagen del Señor de los Animales Terrestres *Nowet*, a quien se le adjudica el origen de la profesión del shamán o *pio’Gonak*. La doble capacidad de *Nowet* —por un lado, como potencia caprichosa y desmesurada y, por el otro, como generador de reglas estrictas con respecto a la caza— es observable también en la conducta de los shamanes que son capaces, tanto de causar una enfermedad como de curarla. Dicha duplicidad en su conducta provoca temor entre los toba. Los *pio’Gonak* requieren para realizar sus cometidos la asistencia de auxiliares o espíritus-guía denominados “compañeros espirituales”. Éstos, entre otras funciones, los asisten en el reconocimiento de las enfermedades, así como de quienes las causaron y lo transportan en sus viajes extáticos (Cordeu 1969-1970). Generalmente, los shamanes solían pedir como contra-don por sus servicios cigarrillos y vino, dado que sus “compañeros espirituales” así se lo requerían.⁴¹ Sin embargo, en la actualidad, las exigencias de los dones recíprocos de los shamanes se han extendido hacia el conjunto de bienes occidentales que comenzaron a ingresar en los hogares: radios, bicicletas, ropa, dinero, etc.

Damián, un joven *qom* que vive en Buenos Aires, me explicaba cómo algunos shamanes provocan enfermedades en hogares que poseen objetos de valor, para luego exigir que se los entreguen a cambio de su curación:

“Había otro [en alusión a un shamán] que era de Formosa. Que vino a visitar a una familia que estaba completo todo, televisión, bici, radio. Se quedó unos días y entonces le hizo daño a una criatura [y luego agregó] “Yo lo voy a ayudar”. El papá dijo “Lo voy a llevar al hospital” y él dijo “No, no, dejá, lo voy a curar”.

El chico se sanó y el muchacho dice “¿Y ahora cómo voy a hacer para pagarte?” “Dame tu radio y quedamos así”. El otro se quedó, porque dice que la radio es caro. “Tiene que entregar” [dijo el shamán]. Y le entregó la radio.”

Por su parte, Fermín Yabaré me relató con tristeza que una vez un *pio’Gonak*, luego de haberlo sanado, le pidió el objeto más valioso que poseía:

F: “A veces me piden una cosa que es valor para mí, algo [de] valor que yo mezquino. Por lo menos tengo una compañera que yo mezquino, donde voy llevo.

L: ¿La guitarra?

F: Ahá, donde voy llevo. Pero una vuelta venía un señor que es músico y no tan músico, pero es médico.

L: ¿Médico *pio’Gonak*?

F: *Pio’Gonak*. Entonces qué pasa [me la pidió] a cambio de mi salud. Entonces esa compañera que tengo yo mezquinaba porque donde me voy le llevo, donde sea en el colectivo le llevo. Yo no puedo ... cuando me llegó esa cosa parecía que me desmayé. Entonces con una palabra ¡tenés que dar! Sin embargo, mezquinaba esa cosa, mezquinaba. Y ahora como que no sé tocar, sin embargo, no sé cómo ... tengo que conseguir otra.

L: Ah! O sea que este *pio’Gonak* te curó ...

F: Me curó

L: ... y te pidió algo a cambio, y justo te pidió tu guitarra.

F: Lo que más necesito, lo que más quiero, lo que más quiero.

L: ¿Y le dijiste que sí?

F: Yo le tengo que dar porque es cosa que se pide, se pide directamente, tenés que dar. Hace una año que no puedo tocar la guitarra. Pero gracias a Dios ahora estoy recuperando mi salud. Estoy recuperando ahora.”

Gordillo ha subrayado el carácter contradictorio y ambivalente de los shamanes, dado que por un lado “cobran por sus servicios” generando fricciones en el grupo y, por el otro, no sólo son portadores de los valores de generosidad y de la práctica del compartir, sino que castigan con enfermedades a quienes acumulan bienes materiales o no comparten los ingresos provenientes de sus empleos o pensiones (Gordillo, 2006:162). El antropólogo ha señalado a este mecanismo como

un “castigo social” que intenta limitar la acumulación y la conducta mezquina (Gordillo, 2006: 142). Mendoza (2002:160) también interpretó a la brujería, a la burla y al chusmerío como mecanismos niveladores que desalientan las conductas consideradas impropias, tales como: no compartir, acumular o alardear. Por su parte, Citro (2003:232) sostiene que la envidia es uno de los motivos principales que suelen citarse en los casos de daños producidos por *pi'ioGonaq* o *KonaGanaGae* (brujas).

Continuando con la doble exigencia por parte de los shamanes, deseo señalar que la misma genera un doble temor. Por un lado, temor a no acceder al contra-don que exige un shamán, por más caro que resulte, por miedo a que él o mejor dicho sus compañeros espirituales se enfaden y provoquen un daño irreversible. Por el otro lado, se tiene temor a mezquinar a alguien que pide un don, porque la persona ofendida puede solicitar los servicios de un shamán para que castigue al mezquino. Como hemos visto en el caso de Fermín, él tuvo que acceder a darle al shamán su guitarra pues “se pide directamente, tenés que dar”. En el relato de Roberto, su hermano, reconoceremos el riesgo que toman tanto quien mezquina como la persona que contrata a un *pio'Gonak*:

L: “Suponete que alguien es mezquino, suponete que yo le pido algo a tu vecino, soy *gom*, y no me da. ¿Puede ser que yo vaya a contratar a un *pio'gonak* para que le haga mal porque no me dio?”

R: Ahora hay ese, ahora hay ese. Antes no era la costumbre de la gente, ahora hay ese. Y ese un peligro también, es un peligro también. Por lo menos si vos le pedís algo, algo al prójimo y dice que no hay, sin embargo hay. Entonces la persona se va y mañana se encuentra alguna platita y ya contrata a la persona que sabe hacer el mal, que sabe hacer el mal. Entonces de allí la persona dice “con la plata se puede hacer mal al prójimo”. Y de allí ya ...Pero también [es] un peligro para él. Hay un peligro para él porque nosotros somos creyentes y nosotros no tenemos ese poder, pero la persona que hizo contrato con el otro malvado gente, el día de mañana se puede caer la persona que contrató al ...

L: ¿Y cómo se puede caer?

R: Y se puede caer porque nosotros oramos al Señor porque nosotros siempre ... hay una palabra dice... nosotros no podemos, no podemos, no podemos ¿cómo es? No podemos tener esa venganza, digamos al prójimo. El señor dice *nie* es la venganza, con el Señor sí. Nosotros no podemos decir “no si el otro día usted me hiciste eso, no podemos hacer, depende del Señor. Entonces de ahí el día de mañana el Señor no sé qué le va a caer, que maldición le va a caer a la persona que le hizo contratar al otro tal vez hay destrucción del hogar, tal vez hay enfermedades.

L: ¿Eso por el Señor? El señor vio que

R: ... que le hizo mal al prójimo

L: Ah! entonces le hace mal a él.

R: Ahá, ahá.

L: ¿Por contratar a un *pio'Gonak* para hacerle mal a un mezquinoso?

R: Ahá, ahá.

L: ¿Y al mezquinoso, el que tenía pero no dio, también le puede hacer mal el Señor?

R: ¿Eh?

L: ¿Viste el que no prestó, el mezquino, el Señor también le puede castigar de alguna manera por ser mezquino?

R: [tiempo] ese por lo menos si uno dice. El mezquinoso dice que el día de mañana puede caer en ruina, el día de mañana se puede ... ¡Qué se yo no tiene bendición! De trabajo, de todo lo que sea trabajo, no sale bien. No se encuentra ... es una maldición. Mucha gente dice.. hay vez que en la iglesia siempre la gente dice “Yo me arrepiento ahora porque hice el mal a mi prójimo, yo no quiero que vuelva a ocurrir, ...entonces estas cosas siempre sale mal la producción, no tengo ...” Ese es.”

El relato de Roberto resulta muy interesante pues hace referencia a los diversos temores que un creyente del evangelio tiene, dando cuenta de la coexistencia de elementos no evangélicos y evangélicos. Lo mismo observamos en el relato de Fermín, que al final reconoce que “Gracias a Dios” recuperó su salud. En ambos relatos observamos que, si bien siguen temiendo al poder de los *pio’Gonak*, para los creyentes en el evangelio ahora es Dios el encargado de enviar bendiciones y maldiciones a los humanos.

Como dijimos en el capítulo sobre el proceso histórico de Formosa, la influencia de las iglesias evangélicas en los grupos tobas ha sido estudiada por diversos autores y desde diferentes perspectivas teóricas (Reyburn 1954; Loewen, Buckwalter y Kratz 1965; Miller 1973, 1977, 1979, 1995, 1999; Cordeu y Siffredi 1971; Cordeu 1984; Vuoto 1986; Vuoto y Wright 1991; Wright 1987, 1990, 1994, 1997, 2002; Citro 2003; y Ceriani Cernadas y Citro 2005). En función de nuestra temática, procuraré dar cuenta de la incidencia de la ética pentecostal en los vínculos entre los *qom* y en su dinámica del don.

Cordeu y Siffredi (1971) establecen un nexo entre la disolución de la vieja sociedad tribal, donde la individualidad no tenía razón de ser, y el surgimiento de la prédica protestante. Wright (2002) sostiene que los aborígenes toba hallaron en los misioneros protestantes no sólo fuerza espiritual y material sino que, con la creación de la nueva religión, lograron una dimensión de autoridad y legitimidad con el reconocimiento por parte del gobierno nacional de su fe religiosa. Según Ceriani Cernadas y Citro (2005:19), la “eficacia de la conversión al evangelio” se basó en la doble posibilidad que les ofreció a los *qom*: por un lado, para continuar con ciertos elementos de la cosmovisión y prácticas pre-evangélicas y, por el otro, para incorporar ciertos rasgos culturales *doqshi* que no sólo fueron importantes simbólicamente sino que dado el particular contexto socio-económico que atravesaban los grupos aborígenes toba posibilitaron su reproducción social.

La valoración negativa del propio pasado étnico, caracterizado por sus carencias y vicios (“salvajes”, “ignorantes”, “borrachos”, “idólatras”), fue extensamente trabajado por Wright (1997),

Citro (2003) y Ceriani Cernadas y Citro (2005). La particularidad del proceso de conversión toba, señalada por Citro (2003:239), consistió en que dicho proceso no sólo abarcó la historia personal de los “nuevos evangelio” sino que se proyectó a la historia socio-cultural del colectivo toba, implicando una nueva definición de su identidad étnica. En la nueva concepción ética, la historia cultural toba quedó caracterizada por la vida pecaminosa en la que incurrieron los “antiguos aborígenes”, a través de los vicios y excesos hedonistas que impidieron su progreso económico.⁴²

Tal como hemos hecho referencia en el capítulo sobre el proceso histórico toba, Wright (1997) trabajó en su tesis doctoral la oposición entre la lógica de la marisca y la del trabajo introducido por los misioneros franciscanos. Dicha oposición se hizo evidente, por ejemplo, en Misión Tacaaglé, donde muchos aborígenes salían de la misión para ir a mariscar más allá de la insistencia de los curas para que abandonaran dichas prácticas. Wright entiende que la incorporación de la agricultura resultó para los grupos nativos un proceso complejo y poco placentero, debido a que existieron “barreras culturales” contra el nuevo sistema socio-cultural, tales como las migraciones estacionales, la resistencia al trabajo planificado y las propias prácticas recíprocitarias (Wright, 1997:300-302). La moral cristiana sostenía que el trabajo agrícola no sólo les proveería ventajas materiales, sino que les permitiría redimirse de su estado de salvajismo y paganismo (Wright, 1997:317).

Entiendo que el mensaje que se desprende de la Biblia, en cuanto a la colaboración con el prójimo, puede llegar a ser ambiguo y por ello generar interpretaciones diversas y hasta contradictorias. En el caso que una persona necesite la colaboración de otra, podría apelar a los principios cristianos de “piedad y amor al prójimo”; también podría recordar las palabras de Cristo en cuanto a la generosidad de corazón hacia los más pobres y necesitados. Sin embargo, aquella persona a la que se le demandara algún bien, por su parte, podría considerar como un mal hábito recurrir a la ayuda de otros, y podría responder que la Biblia enseña que las personas deben trabajar para procurar el sustento de su familia con el “sudor de su frente”. Recordemos el relato de Manuela que, ante mi pregunta de por qué ella ayuda a una persona necesitada, me respondió primero por ser “creyente” y luego por su “costumbre”. En el siguiente relato de Tito podemos reconocer, por un lado, la ambigüedad del texto bíblico y, por el otro, las tensiones y articulaciones existentes entre las lógicas no evangélicas, las evangélicas y las propias del sistema capitalista:

“Cuando alguno se está levantando, luchando, siempre viene algún amigo y compañero, parientes. ¿Cuántos parientes y amigos tengo? Uno debe notar aquél que es un verdadero necesitado. Antes nosotros éramos tan generosos..., pero ¿qué pasa?, a veces nosotros caemos necesitados y nadie nos da tampoco, quedamos abandonado[s] y entonces ahí aprendemos muchas cosas también. Y además veo que entre los criollos hay una regla, que si uno no trabaja no come, nosotros también hemos aprendido

por algo. La Biblia enseña que tenemos que trabajar o podemos compartir con los más necesitados... ¿hasta qué punto podemos llegar para ser tan generosos? A mí también me vienen a pedir mis parientes y mi mujer me dice vaya a controlar si verdaderamente necesitan. Si no necesitan yo no voy a aflojar.”

En La Primavera, existe un total de diecinueve iglesias evangélicas distribuidas por todo el asentamiento. La mayoría de los pastores son hombres (hay sólo dos mujeres pastoras en la actualidad), y la feligresía se compone, principalmente, de sus familiares y vecinos. Comparando con trabajos anteriores en la zona (Wright 1997, Citro 2003) se aprecia un progresivo aumento del número de iglesias. La antropóloga vincula al proceso de atomización de iglesias dentro del asentamiento con la articulación que existe entre la dimensión religiosa y la económico-política, en cuanto a que “los movimientos de escisión y de formación de nuevas iglesias están íntimamente ligados a las redes de parentesco y son un medio para construir posiciones de poder dentro de los asentamientos (Citro, 2003:217).” A su vez, la autora hace referencia a que cierta cantidad de miembros de la IEU viajaron a Buenos Aires se contactaron con pastores *doqshi* en búsqueda de apoyo económico y de ese modo fundaron sus propias iglesias (Citro, 2003:216). En este sentido, Bruno Fernández—quien vive mitad del año en Buenos Aires y mitad en Formosa y que es miembro de la iglesia del Nazareno y hermano de una de las pastoras del asentamiento de dicha iglesia—me decía “La Iglesia me ha dado una plataforma y yo la he sabido aprovechar”. La “plataforma”, en el caso de Bruno, se materializa en trabajo asegurado y residencia en la sede central de la iglesia en Pilar (Buenos Aires), contactos con miembros extranjeros de la iglesia, frecuentes viajes hacia Formosa, ser el encargado del centro asistencial que se está construyendo en la iglesia de su hermana y una ayuda monetaria que envían familias de la congregación en los Estados Unidos.

Con respecto al vínculo entre las iglesias y la política, Bruno me decía: “Si hay muchas iglesias es porque hay mucha división. Las Iglesias son unidades básicas o comités.” De este modo, por un lado, confirmaba el proceso de atomización actual de las iglesias y, por el otro, la asociación con la política. Los políticos y funcionarios *doqshi*, sobre todo en tiempos de campaña, procuran acercarse a los pastores y convencerlos de sus propuestas. Su objetivo es contar con el apoyo de los pastores. El poder de éstos reside en ser cabeza familiar y líder espiritual de un grupo importante de miembros. No obstante, considero que la feligresía no responde automáticamente a las simpatías políticas de su pastor. Precisamente, una de las consecuencias de la inserción de la política partidaria a partir de la recuperación democrática en 1983 en la comunidad fue la desarticulación de las redes familiares en el ámbito político. Actualmente, es muy común que los propios miembros de la familia nuclear sigan a candidatos políticos diferentes, tal vez como una

estrategia que garantiza ingresos materiales dado que algún miembro de la familia se verá beneficiado por el candidato electo.

En relación a la temática sobre la conformación de grupos de pertenencia que vengo desarrollando, quiero señalar que la totalidad de la congregación de una iglesia constituye el nucleamiento más amplio y, a la vez, más estable que existe en el asentamiento. He denominado “grupo local de pertenencia” (GLP) al conjunto de familias extensas que conforman la congregación de una iglesia, incluyendo a los miembros de dichas familias que no asisten asiduamente a los cultos. Los GLP se constituyen, debido a los estrechos vínculos que poseen sus miembros, en el ámbito usual donde se desarrolla la práctica del don. Con esta observación, no descarto la posibilidad de que una persona entregue un don a un pariente suyo que resida fuera del GLP, en una zona del asentamiento más alejada. Lo que sin embargo remarco es que, generalmente, los intercambios de dones se dan entre los familiares o conocidos más cercanos. Al respecto, Wright (en prensa:57) había indicado que “En muchos casos, estas redes de reciprocidad incluyen diferentes niveles, por ejemplo integrando diferentes familias extensas a través de instituciones como las iglesias indígenas.”

En cuanto al rol social que poseen las iglesias, si bien existen conflictos —no sólo entre las diferentes iglesias y pastores sino al interior de cada una—es innegable que el conjunto de la feligresía de una misma iglesia posee vínculos muy estrechos. Ello es así, no sólo porque siguen a un mismo pastor y porque muchos son parientes o vecinos, sino porque comparten gran parte de su vida. La iglesia es el lugar de encuentro social y celebración por antonomasia.

Durante mi trabajo de campo del 2003, decidí pasar la Noche Buena en el asentamiento para conocer cómo vivían dicha celebración los miembros de la IEU de la cual eran miembros la familia que me alojaba. Lo que pude observar durante los días previos al festejo fue no sólo un gran entusiasmo general, sino que muchos miembros se implicaron en su organización. El maestro dominical armó una representación para que los niños actuaran y les enseñó frases extraídas de la Biblia, con ensayo general incluido, para que dijeran en la Noche Buena. También se encargó de comprar las golosinas que les entregó dicha noche. Algunos jóvenes fueron al monte para conseguir tacuaras y hojas de coco y de palma para decorar el interior de la iglesia, mientras otros recogieron césped para el pesebre. También hubo encargados de pintar la iglesia, de colocar los adornos (globos, banderines y guirnaldas) y de preparar la comida. En dicha oportunidad, luego de la celebración, se comió empanadas fritas afuera de la iglesia (Ver Foto N ° 8). El 24 de diciembre también hubo por la mañana un “encuentro de niños” que organizó la maestra dominical de una de las iglesias del Nazareno. A dicho encuentro asistieron niños de otras dos iglesias junto a sus pastores y maestros dominicales. Hubo desayuno, representaciones a cargo de cada grupo de niños

de las tres iglesias, prédica sobre la importancia de la Navidad, almuerzo, competencias, búsqueda del tesoro, cantos y la caracterización, por parte de la maestra dominical anfitriona, del payaso Piñón Fijo.

Además de las celebraciones religiosas, los acontecimientos personales más importantes también se festejan allí: cumpleaños, cumpleaños de quince y casamientos. Dichos eventos se comparten con el resto de la congregación en la propia iglesia, y cuando una familia no cuenta con la posibilidad material para enfrentar los gastos que implican dichas celebraciones (globos, torta, bebidas, etc.), suele recibir la colaboración de algunos de los miembros. En una conversación que mantuve con Angelina Yabará y su marido Leonardo Petenik, surgió un ejemplo de ello:

Leonardo: “Una vez nosotros, fíjese bien. Yo tengo mi nena, yo quiero hacer un cumpleaños. Y nosotros no tenemos nada para comprar de bizcochuelo, torta, nada. Entonces nosotros le pedimos un gran favor a la gente a ver si se puede donar. Bueno, alguno que siente..., pero nosotros abarcamos amistad, amigos. Entonces uno que siente “Bueno, yo voy a poner tres biscochuelos”, otros ponen dos biscochuelos, otro... hasta que se completa la torta. ...

Lorena: ¿Y en la iglesia durante varios días se juntó mercadería y te la dio para celebrar el cumpleaños?

Leonardo: Claro, claro.

Angelina: Porque siempre [hay] que comprar globos, porque siempre [hay] que comprar azúcar impalpable, de todo, dulce de leche, huevos.

Lorena: Claro, muchas cosas se necesitan.

Angelina: Porque ¿sabés qué? Si vos no tenés plata, vos no podés hacer nada.”

Angelina me manifestaba también que ella suele retribuir los dones recibidos cocinando las tortas de cumpleaños de los miembros, dado que ella posee un horno de barro (Ver Foto N ° 9).

En los cultos regulares, existe un momento en el cual el tesorero de la iglesia informa el monto del “fondo” de la iglesia y luego invita a los fieles a realizar “ofrendas voluntarias”. Las mismas consisten en dinero y se utilizan, en general, para cubrir los gastos de electricidad y de mantenimiento de la iglesia. Las “campañas evangélicas” y los “movimientos de alabanza” son cultos especiales que se celebran para realizar la organización de algún evento importante, como ser el Aniversario de la iglesia. Durante dichos cultos se entregan comestibles y ofrendas monetarias para la compra de insumos y para arreglar la iglesia; también varias familias ofrecen sus casas para alojar a los invitados. En las celebraciones de los cumpleaños y de los casamientos, los fieles suelen entregar dones a los homenajeados. En un momento especial del culto, la persona o la pareja agasajada se para ante los feligreses y éstos en fila proceden a saludarlos y a entregarles un presente. El pastor levanta el obsequio y lo muestra al resto. La totalidad de los dones y

ofrendas que se entregan en las iglesias poseen un alto grado de visibilidad, pues son ofrecidos ante el resto de los feligreses.

Los cultos también funcionan como espectáculos y como lugar de encuentro de los jóvenes. Citro (2005:16) ha analizado las danzas y cantos dentro los cultos y ha explicado cómo los cultos posibilitan “la creación de un ambiente festivo y lúdico que favorece la seducción y el encuentro entre los sexos.” Particularmente, el momento de la presentación de canciones durante el culto se asemeja mucho a un “recital” (Citro 2005:11). En mi trabajo de campo de 2006, me llamó la atención un fenómeno de los últimos años, ya señalado por Citro (2003), que fue la performance de coreografías por parte de niñas adolescentes. Las mismas ensayan duramente durante la semana y luego visitan diferentes iglesias donde realizan sus danzas. En dicho trabajo de campo, asistí a un culto de la iglesia Cuadrangular que estaba celebrando un Movimiento de Alabanza, en el cual había más de cinco grupos de niñas provenientes de diversas iglesias. Durante toda la noche, las jóvenes realizaron sus bailes ocupando gran parte del lugar, mientras los músicos las acompañaban ejecutando sus instrumentos y cantando. Tanto jóvenes como ancianos disfrutaron no sólo de una celebración espiritual sino de un gran espectáculo también (Ver Foto N ° 10).

Entre las funciones sociales que cumple la iglesia, como señaló Citro (2003:247), cabe destacar que los cultos se constituyen en un espacio privilegiado para la transmisión de información. En los mensajes durante el culto pero también en las comidas compartidas afuera de la iglesia, se observa dicho fenómeno. A su vez, las visitas que llegan de otros asentamientos durante alguna celebración son transmisores de los acontecimientos últimos de su lugar. En mi primer trabajo de campo en diciembre del 2001, recuerdo haberle comentado a Teresa, mi anfitriona en Misión Tacaaglé, que la crisis económica en Buenos Aires era notable. Al otro día durante el cumpleaños de su nieta, Teresa en su lengua le transmitió al resto de la congregación mi relato sobre la situación que se estaba viviendo en Buenos Aires. En suma, la información no sólo circula sino que se comparte.

Economía

Como hemos visto, las fértiles tierras de los aborígenes del este de Formosa fueron objeto de la presión de grandes concesionarios y de colonos. Dicha presión produjo la drástica reducción de sus tierras y, en consecuencia, la significativa merma de la marisca. A su vez, las poblaciones toba fueron inducidas hacia el trabajo asalariado estacional y a la actividad agrícola comercial,

sobre todo del cultivo del algodón. Tito Chilliani me explicó la limitación que tienen ahora para salir a mariscar:

“Tenemos que trabajar para obtener un poco de dinero porque anteriormente se vivía de cazar. Antes, por ejemplo, si uno no tiene con qué comprar carne puede ir y matar un animal silvestre para que pueda mantener para poder hacer su carne. Pero ahora en este momento es prohibido totalmente porque está el Parque. No podemos matar ni un carpincho en ese lugar porque no se puede. (...) En ningún lado por que todos los campos son prohibidos. Cada dueño del campo tiene que dar un permiso especialmente, tiene que estar de acuerdo la gendarmería o el dueño del campo para que pueda permitir, uno o dos días no más, con vigilancia de los personales también”.

Mucho se ha escrito acerca del pasaje de la caza y de la recolección a la horticultura simple y a la agricultura, y acerca de su incidencia en las relaciones sociales y en los valores históricos de los cazadores-recolectores. Richard Lee (1981) ha descrito la dificultad que hallaron los !Kung en el proceso de pasaje de la predación a la horticultura debido, sobre todo, a las contradicciones entre el nomadismo y el sedentarismo, entre la propiedad comunal difusa y la posesión familiar o individual de rebaños, semillas y campos, y entre el compartir y el ahorro que se torna central para la vida horticultora y pastoril. Si bien este antropólogo admite que muchas sociedades horticultoras y pastoriles de pequeña escala son igualitarias, no obstante, sostiene que en dichas sociedades existe un nivel más alto de acumulación de excedentes y una definición más positiva de la propiedad de los recursos.

En relación con el pasaje de la marisca a la agricultura en el Chaco, diversos autores han coincidido en que resultó un proceso difícil y complejo para las poblaciones aborígenes. El misionero jesuita Paucke (1942-1944:99), por ejemplo, describió la resistencia de los indígenas mocoví para realizar las actividades agrícolas: “No saben nada de agricultura y son perezosos y haraganes para ella”. Si bien procuraba convencerlos con regalos como la yerba mate, reconoce que no resultó un objetivo fácil de conseguir. Paucke relata que, en una oportunidad, luego de repetir que la adopción del trabajo agrícola era una condición para convertirse y para conseguir yerba mate, el cacique *Cithaalin* le respondió "es duro que yo deba trabajar; más bien podría abstenerme de la embriaguez, pero para el trabajo yo soy demasiado viejo (Paucke, 1942-1944: 96).” No obstante, cuando el misionero les mostró cómo usar el arado y los invitó a que ellos probaran, los hombres le respondieron “Padre, sigue trabajando, tú lo haces muy bien (Paucke, 1942-1944: 99).”

Palavecino, consideró que el inconveniente para los aborígenes en dominar la agricultura se basó tanto en la dificultad para dominar la técnica como en la propia “organización social”:

“Estas chacras representan un ‘test’ de la capacidad nativa de un pueblo recolector y pescador para el cultivo del suelo. El factor de estructura cultural que determina esa limitación radica, no solamente en la

escasa disposición para entender y ejercitar una técnica premiosa, lenta y llena de riesgos como es la del cultivo del suelo, sino también en la organización social que, por razones obvias, es coherente con la baja forma económica y hace que el colectivismo que rige la distribución de los bienes obtenidos en las empresas de caza y pesca colectivas, debilite el sentido de la propiedad individual, de tal modo, que no resulte acto punible el apropiarse de la cosecha del cerco ajeno si se apetece y se necesita algo de lo que allí hay (Palavecino, 1958-1959: 383).”

Sin embargo, la mayoría de los antropólogos del Chaco consideran que las dificultades residieron no tanto en las técnicas de las nuevas prácticas, sino en las discrepancias existentes entre los valores que se vinculan a ambas actividades (Cordeu 1967; Miller 1979; Renshaw 1987; Gordillo 1993, 1994; Wright 1997; Citro 2003). Miller (1979), por ejemplo, ha observado que el ahorro del hombre blanco:

“estaba en conflicto radical con el tradicional valor otorgado por ellos a la generosidad, pues un individuo ganaba altura por lo que estuviera en condiciones de compartir y no por lo que acumulara (...) El conflicto entre los viejos valores que fomentaban el reparto y las posibilidades de acumulación contemporáneas se ha vuelto un problema no resuelto (Miller, 1979: 65-66).”

Más allá de la dificultad y de las contradicciones que haya generado la incorporación de la agricultura, actualmente los toba de La Primavera no sólo se consideran agricultores, sino que es ésta la actividad laboral que, en general, ellos prefieren hacer. No obstante, en la actualidad, debido a la difícil situación socio-económica en la que se encuentran, las *qom* subsisten combinando estrategias económicas diversas, según las oportunidades y posibilidades de la coyuntura: la marisca, el trabajo agrícola en la propia tierra, la venta de artesanías, las pensiones, el trabajo temporal para criollos (Ver Foto N ° 11) y los empleos públicos.

Una parte de la subsistencia de la colonia depende de las relaciones clientelares que mantienen con los políticos criollos, quienes ofrecen algunos beneficios materiales y muchas promesas a cambio de la colaboración en sus campañas políticas. Algunos pocos miembros de la colonia se desempeñan como empleados públicos: son administrativos, maestros aborígenes, enfermeros o agentes sanitarios. Muchas personas cobran una pensión (nacional y/o provincial) por discapacidad o enfermedad, o una pensión graciable cuando tienen más de siete hijos. Generalmente las pensiones y los subsidios sociales como el Plan Trabajar son percibidos como contra-dones que dan los políticos a cambio del apoyo electoral. Aquellas personas que no cuentan con capacidad para trabajar sus tierras, optan por arrendarlas a criollos, si bien dicha práctica está prohibida por la ley Integral del Aborigen 426. Muchos *qom* alquilan sus tierras a un empresario llamado Paliari, quien cultiva algodón transgénico, por \$ 50 la hectárea por año. Dicho empresario,

que es dueño de dos de las desmotadoras de la provincia, emplea algunos jóvenes para realizar diversas actividades en relación al cultivo del algodón (Ver Foto N ° 12 y Foto N ° 13). A su vez, contrata por salarios mínimos a empleados criollos y aborígenes que llegan desde Paraguay, Clorinda, Palma Sola y de otras zonas para cosechar el algodón.

Si bien los aborígenes de La Primavera son dueños comunitarios de las tierras más productivas de la provincia, han perdido el control sobre sus posibilidades de reproducción social, viéndose en la necesidad de acceder al mercado y adecuarse a las normas y reglas de producción que se les imponen. Como señala Gordillo, es a través de “mecanismos indirectos” cómo se manifiesta la subordinación entre el productor doméstico y el capital comercial/financiero (Gordillo 1992).

La mayoría de estos pequeños agricultores no posee más de 15 hectáreas por unidad familiar y cuenta, generalmente, con herramientas de trabajo muy sencillas, como azadas, machetes, palas, rastrillos y picos. Son muy pocos quienes poseen arado y yunta de bueyes o caballos, lo que claramente limita el total de las hectáreas que puede trabajar un grupo familiar. La falta de capital, por otro lado, les imposibilita la adquisición tanto de semillas como de productos fitosanitarios, como ser fertilizantes, herbicidas e insecticidas. El mecanismo por el cuál se reparten las semillas de algodón amerita un estudio en particular, dadas sus características discriminatorias y clientelares. El propio titular de la Delegación del Ministerio de la Producción, encargado de dicha distribución, afirmó que de las 1300 bolsas repartidas a los pequeños productores criollos, sólo entregó 4 o 5 bolsas a productores aborígenes amigos, pues según él, es el Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA) “quien tendría que encargarse de los aborígenes”. Asimismo considera que, de existir “la intención de parte de productores aborígenes que quieran realmente sembrar el algodón, tienen que hacer un petitorio con antelación al ICA para que ellos tengan preparadas las bolsas para regalarles”. El mecanismo de distribución final es el siguiente: los pequeños productores criollos obtienen gratuitamente sus bolsas de semillas de parte del gobierno provincial y los pequeños productores aborígenes las obtienen por vías alternativas, como ser a partir de las relaciones clientelares que mantienen con algún político o a través de algún acopiador que les entrega las semillas en concepto de adelanto de pago, quedando los productores comprometidos a venderle su cosecha al precio que les impongan.

A su vez, al no contar con medios de transporte, están obligados a aceptar el precio que los acopiadores blancos (intermediarios) les imponen, por ser los únicos oferentes que se acercan a la colonia⁴³. El precio por tonelada de algodón que paga la desmotadora de Paliari es más alto que el que pagan los acopiadores en las chacras. Por su parte, las desmotadoras, que son dos en la zona y

pertenecen al mismo propietario, imponen sus condiciones de calidad exigiendo un algodón seco, sano y libre de “cuerpos extraños”—como el propileno e hilo que provienen de las bolsas contenedoras del algodón.

El bajo salario, o “salario directo”, pagado por los empleadores criollos⁴⁴, el bajo precio que se les paga por el algodón que cultivan y las exigencias de calidad que se les impone a los *qom*, son algunos ejemplos de la subordinación de la economía doméstica al sistema capitalista (Gordillo, 1992). En suma, en términos de Meillassoux (1999), existe una constante transferencia de la fuerza de trabajo doméstica hacia el sector capitalista en La Primavera, dado que es la familia la que se hace cargo de la reproducción de los trabajadores *qom*.

Cuando los *qom* de La Primavera pueden dedicarse a cultivar sus tierras se organizan familiarmente para ello. Los miembros de las familias extensas que habitan en un mismo lote comparten las herramientas y trabajan en conjunto en el preparado de la tierra, en la siembra y en la cosecha. Roberto Yabaré, por ejemplo, tiene el rancho en el que vive junto a su mujer y sus ocho hijos en el lote de sus padres, lo mismo que su hermano Fermín. Ambos hermanos cultivan la tierra de sus padres y viven principalmente del producto de su trabajo agrícola. En tiempos de la “campaña algodонера”, las familias extensas se nuclean para trabajar juntas. Al algodón se lo denomina el “cultivo social” pues requiere de la mano de obra de toda la familia, incluidos los niños, sobre todo durante la cosecha (Ver Foto N° 14). En dicha época, por lo tanto, la comunidad se reagrupa alrededor de las familias extensas, quienes comparten gran parte de la rutina diaria.

Más arriba nos preguntábamos por los efectos que la economía de mercado, la monetarización y los valores asociados produjeron en las prácticas y los valores vinculados a la entrega de dones entre los miembros de La Primavera. La dinámica de las empresas de caza, pesca y recolección se basaban en el trabajo cooperativo, en la solidaridad entre los mariscadores y en la distribución colectiva del producto; sin embargo, la individualización de la agricultura comercial, la necesidad real y creada de bienes occidentales y de dinero produjeron transformaciones en dicha dinámica social. En el 2006 mantuve una interesante y extensa conversación con el anciano Agustín Cuyipé y su joven hijo Feliciano Olaire. Con mucha paciencia y claridad ambos me explicaron cómo repercutió en los vínculos sociales y particularmente en la práctica del don, el pasaje de la caza-recolección a la actual situación económica en La Primavera:

A: “Parece un poquito más pesado ... antes la gente vivía mejor porque se dedicaba al campo ¿Entendés? Se ayudaba la gente. Porque no se conoce lo que es leche, ni azúcar se conoce. Lo único que se conoce es yerba, maíz, cuestión las cosas es más fácil que se encuentre....”

L: Antes, en esa época que usted me dice si alguien le deba algo a otra persona ¿tenía que devolver o era así ...

A: No, no, así se ayudan entre la gente. Era una amistad.

L: Antes la gente ¿no tenía que estar diciendo *jaale* “Te voy a devolver”, la gente daba y el otro ayudaba devuelta?

A: Daba. Ahora más pesado es la vida, porque tenés que comprar leche, azúcar, hay que comprar dulces. Te dice el doctor “Bueno hay que comprar esto...” eso es lo que nos está fundiendo demasiado, nos fuerza demasiado porque a lo mejor si me voy al hospital me dicen “Bueno, vos tenés este, este, vos tenés que comprar este, este, este.” Uno no puede, ya no se puede ...

F: Lo moderno llega ..

A: Vamos sufriendo más. Estamos sufriendo más ahora.

L: ¿Están sufriendo más?

A: Sí, porque la gente ..., son cosas que se compran .. hay que tener plata, hay que tener sueldo. Porque en esa época la gente era más sana, yo en esa época nunca he visto una persona que se saca el apéndice... Ahora es más pesado.

L: Como la gente sufre más y necesita más plata entonces ¿también cambió con su vecino y ya no da, no presta? ¿Cambió eso?

A: Ahí se cambia, va cambiando la cosa. La gente se pone un poquito medio .. no sé cómo te voy a explicar, no sé, porque casi... supongamos que yo a lo mejor... me viene a pedir alguien le voy a decir “No voy a poder porque estoy sufriendo” y para ganar esa platita, viste a lo mejor voy a negarle a esa persona ahora.

F: Sí, ahora.

A: Ahora, me pongo un poquito ...

F: Tacaño [risas].

A: [risas] Así.

L: Como que uno cuida un poquito más...

A: Un poquito más. Supongamos, yo supongamos... acá trabajamos ¿viste? Yo trabajo con mi hijo. El otro no trabaja ¿viste? Y ganamos la plata pero con el sudor. Entonces uno ya es medio difícil agarrar ..

F: y darle a otro.

A: ...darle a otro, sí. Ahora la vida que estamos llevando, es así. Y por eso la gente sufre. Ya quiere consumir lo que... Entonces le está costando.

L: Como que ¿uno guarda un poquito para consumir lo que consume otro?

A: El que tiene plata. Tiene que comprar arroz, ¡de todo!, cebolla, papa. Pero eso antes no existía eso, no había eso. Eso no existía, por eso es que la gente sufre. Hay gente que... hay que gente sufre. Y si no trabajás no vivís. Acá hay que luchar y trabajar para poder comprar un calzado, ropa, herramientas. ... Pero no se puede, no se puede. Me gusta comer la papa, la cebolla y todo. Pero yo tengo que comprar harina, aceite, yerba, ...

F: Azúcar.

A: No, no, azúcar no, compro para los chicos no más. Y otra cosa ya no compro más porque no va, mejor comprar una bolsa, de harina, fideos o arroz. Cebolla no porque no es más negocio para .. decimos que es una pérdida.

F: Es un gasto al pedo.”

De esta entrevista deseo rescatar dos aspectos en los cuales me centraré en esta última parte de la sección. Con respecto a la aparición de los productos occidentales, “lo moderno”, padre e hijo hicieron dos comentarios convergentes. Se refirieron, en primer lugar, a la apetencia de dichos bienes, según Agustín, “eso es lo que nos está fundiendo demasiado, nos fuerza demasiado”. En segundo lugar, hablaron de cómo repercute la monetarización en los vínculos entre la gente. Comenzaremos con el primer punto, el deseo y/o la necesidad de consumir ciertos bienes. Agustín me explicaba que actualmente la gente tiene nuevas necesidades: “ahora ya se quiere hacer como *doqshi*” y consumir productos innecesarios, según ellos, como la cebolla, la papa y la leche. Dichas nuevas necesidades son las que los “hacen sufrir”, porque no cuentan con el dinero suficiente. Advertido de ello, Agustín procura auto-limitar su propio consumo, su gasto, para no padecer como el resto. Al modo de los Bosquimanos ¡Kung y los nativos de Australia occidental de Sahlins (1983), Agustín optó por el “camino zen”: desear poco y limitar sus necesidades. No obstante, la solución escogida por él es una excepción. A su vez, Feliciano me había contado en una charla anterior en Buenos Aires en el 2005 que él había trabajado durante dieciocho meses en Buenos Aires para poder comprar herramientas. Con el dinero que le fue girando a su padre durante su estadía en Villa Madero, lograron comprar un arado y una yunta de bueyes. Según me expresó en aquella oportunidad Feliciano, “la gente que está en Madero no piensa bien porque no ahorra”.

La mayoría de los miembros del asentamiento posee un manejo particular del dinero y del consumo, teniendo en cuenta, vale repetirlo una vez más, los escasos ingresos que poseen.

Si, como sostiene Woodburn (1982:1), “Los sistemas de valores no competitivos de los cazadores recolectores igualitarios limitan el desarrollo de la agricultura porque las reglas del compartir restringen la inversión y el ahorro necesario para la agricultura”, deberíamos observar en los actuales agricultores *qom* de La Primavera una lógica de planificación y acumulación. Sin embargo, ello no ocurre. Si bien los aborígenes toba se convirtieron en habilidosos agricultores, no han transformado, sustancialmente y en términos de Sahlins (1983), ni su histórica “falta de previsión” y planificación ni su “prodigalidad”. Wright ha escrito que en los tiempos de los curas

“los *qom* parecían no comprender el sentido capitalista del trabajo, tanto cuando lo aceptaban como cuando se iban al monte, caprichosamente desde la óptica *doqshi*. Su uso del dinero no mostraba signos de dominar las estrategias de la acumulación y el planeamiento (en prensa:93).”

Por mi parte, sostengo que en la actualidad tampoco se observa, en general, una inclinación hacia el ahorro y la acumulación. Por el contrario, cuando cuentan con algo de dinero, lo emplean para comprar algún bien que no necesariamente resulta vital para la reproducción familiar, el caso de Feliciano y de Agustín, vuelvo a repetir, es bastante excepcional. Incluso, cuando no se cuenta con el dinero necesario, que es la mayoría de las veces, las personas se endeudan para obtener algún bien. De los viajes que he realizado a La Primavera, y particularmente de mis estadías en los diversos hogares, he registrado situaciones en las que se invirtió, por ejemplo, el jornal obtenido de la carpida o de la cosecha en la compra de algún aparato electrónico (radio, televisión, pasacasetes, teléfono celular, bafles), sin contar al día siguiente con el dinero suficiente para comprar alimentos. También asistí, y fui parte, del endeudamiento en el que incurren las familias toba con sus allegados. A modo de ejemplo, reconstruiré cómo fue el primer día de mi trabajo de campo en 2006.

Por la mañana, la dueña de casa se me acercó para solicitarme \$ 10, monto que le adeudaba a un sobrino suyo. Al rato, me pidió \$ 30 para que uno de sus hijos pudiera saldar su deuda con un vendedor ambulante de ropa de Clorinda, quien acababa de presentarse en la casa. Si bien la señora me mostró un billete de \$ 50 que su marido le había dejado, me explicó que recurría a mí porque no le quería mostrar a su hijo, quien vive junto a su flamante mujer en un rancho dentro del predio familiar, que contaba con tanto dinero. De paso, me solicitó \$ 10 más para que su hija pudiera comprarle al vendedor un pantalón que andaba necesitando. Al mediodía, la señora se presentó en mi habitación y me dio el billete de \$ 50 saldando su deuda conmigo. Por la tarde, no obstante, volvió a solicitarme \$ 25 para comprar un balde en el pueblo y \$5 para el remise. Pero antes de partir al pueblo, me pidió \$ 50 más para comprar unas maderas para techar la cocina, dado que realizarían el festejo de cumpleaños de su marido y querían que la casa estuviera apta para recibir visitas. Frente a mi cara de estupor, mi anfitriona me dijo que no me preocupara que me los devolvería “ni bien alguien cobre” y agregaba “¡Con devolución! ¡Con devolución!”. En definitiva, en un solo día, en el primer día de campo precisamente, me había solicitado la dueña de casa \$ 130 para diversos fines. Cabe aclarar que no sólo la dueña de casa me solicitaba dinero. En el transcurso de mi residencia en la colonia otras personas se acercaron para hacerlo. Recuerdo que en mi primer trabajo de campo, ni bien llegamos con Silvia Citro a Misión Tacaaglé un pastor de la Iglesia Cuadrangular se presentó para preguntarnos si podíamos colaborar con la compra de carne para el festejo del cumpleaños de su hija, festejo al que ambas quedamos invitadas. En general, el dinero que los dueños de casa solicitan es devuelto prácticamente en su totalidad. Más allá de las delicadas y paradójicas situaciones en las que me veo envuelta—particularmente por estudiar “el don entre los *qom*”—lo interesante es la modalidad de su sistema de solicitud y endeudamiento.

Ante la posibilidad de “dinero fresco”, aquellos que poseen cierto vínculo, y algunas veces los que no lo poseen también, se acercan al portador del dinero para solicitarle un préstamo. La necesidad no tiene que ser vital o urgente; simplemente se intenta aprovechar la oportunidad de adquirir algún bien que se deseaba o de cancelar una deuda antigua. Cuando se cobra algún dinero, ya sea proveniente de una pensión o de algún sueldo, se saldan ciertas deudas y se incurre en nuevas. Evidentemente, yo represento la posibilidad de obtener dinero inmediato, al menos ni bien arribo a la colonia. Más allá de mis extensas explicaciones de que el dinero proviene de la Universidad y de que todo préstamo que termine siendo “Sin devolución” deberé aportarlo de mi sueldo de maestra, sigo siendo una *sallia Ganek doqshelashe (doqshi rica)*.

Pero en los ejemplos mencionados se incluye otro factor a considerar. La “deuda” del antropólogo con sus “colaboradores” —especialmente cuando además son nuestros anfitriones— es un tópico clásico de la antropología. Así, aunque en todos mis viajes he realizado una importante “donación” de ropa —no sólo a mis anfitriones sino a todas las personas que conozco y con quienes trabajo allá— y me encargo de ir a la despensa y comprar mercadería para el hogar, no obstante, creo que uno siempre se siente en “deuda” con ellos y la gente lo sabe. Pero lo más interesante es que la red de endeudamiento no sólo incluye a los antropólogos. Muy por el contrario incluye a todas las personas relativamente cercanas en vínculo. La dueña criolla de una de las despensas que se encuentra dentro de la colonia me ha contado que ella trata de no fiar a la gente, salvo a una señora “que sabe administrar su dinero”, pues luego le lleva mucho tiempo lograr que la deuda se salde. Según su experiencia, los *qom* “No piensan en el mañana como los blancos. Cobran \$100 y les alcanza para tres comidas”.

Demetria, la mujer criolla de Tito y madre de ocho hijos, vive dentro de la colonia junto a su familia hace más de treinta años. En los últimos años, logró instalar una pequeña despensa allí, según ella, gracias al esfuerzo y ahorro que realizó. En la conversación que mantuve con la pareja, Demetria daba cuenta de su asombro frente a la prodigalidad de sus conocidos *qom*:

D: “Voy administrando un poquito aunque éste no tiene sueldo [en referencia a su marido *qom*] con el poquito sueldo que yo tengo [su pensión graciable es de \$330], tengo que saber administrar y entonces así vamos saliendo en adelante. Yo les enseño a ellos [a sus vecinos *qom*], les hablo: “Sepan administrar ustedes”. Porque ellos a veces me preguntan, me preguntan por ejemplo [X] que hace años que tiene su sueldo ¡cuántos años! y me dice “¿Cómo hacés vos Demetria para que vos puedas sacar cosas así”. Por ejemplo, esa moto yo compré por mi sueldo, compré un freezer, compré muchas cositas que antes no tenía, ahí mi casa adentro era un desastre, ahora de a poco voy haciendo todo.

L: ¿Y te preguntan?

D: Me preguntan porque yo primero cobraba \$140 nada más. Y me dice ese señor “¿Cómo que vos hacés?”. Y yo le digo “Es que vos tenés que saber administrar.

L: ¿Vos pensás que los *qom* no administran bien?

D: Muy poco. Por ahora recién se van despertando, por eso te digo ahora recién se van despertando, que ellos tienen que aprender y saber administrar sus cosas, lo que ellos ganan. “Porque si no administran ustedes no van a poder tener nada de sí mismos”.... Se ocupan [compran] esa ropa que son caro. Yo no Lorena, porque no tengo alcance para eso, yo compro ropa que esté a mi alcance para mis hijos. Cuando yo converso con ellos dicen que ellos no tienen alcance. “Somos pobres” dicen cuando yo converso con ellos, así me dicen, “Lo que pasa es que nosotros somos pobres, no tenemos posibilidad”. Y le digo “¿Y el sueldo que tenés?”. “No, pero ese no alcanza”. Yo le digo “No, tiene que alcanzar hay que buscar la manera, tienen que saber ahorrar, administrar bien”.

L: ¿Te parece que no saben ahorrar?

D: Disculpe Lorena pero te voy a poner una cosa. Por ejemplo, [Z]. Cuando yo tenía catorce años él ya trabajaba en la enfermería, cuando yo tenía catorce años. Y fijate un poco cómo está [se ríe]. Y yo digo, mirá, si yo tenía ese sueldazo que él está teniendo, y cuando sus hijos eran más pequeños, más sueldo tenía porque cobraba todos los salarios, todo eso. Yo ya tendría una casa de tres pisos, ¡imagínese! con auto y todo. ¡Cómo desperdician, cómo desperdician su dinero! Y yo quiero saber qué hacen y cómo hacen que no pueden salir adelante con ese sueldo que tiene [hace] tanto año. Ah, a veces pienso pero qué desperdicio que hace. Ellos tendrían que estar bien, una casa hermosa todo tipo chalet ahí con auto y todo, no así de esa manera. Pero no.”

Demetria es conocida en La Primavera por su rectitud. Su propio esposo *qom* me explicó “Ella es muy... maneja su familia como si fuera .. pone un reglamento”. No es de extrañar, entonces, que la escandalice la “falta de ahorro y previsión” de sus vecinos *qom*, en vez de estar en condiciones de pensar que el dinero, su circulación y la idea de deuda tiene otra significación entre esos vecinos. Hay que reconocer, entonces, que la modalidad *qom* de consumo y endeudamiento, descontextuada de sus significaciones y de las redes sociales que entreteje, termina siendo funcional a los prejuicios criollos sobre su supuesta “vagancia” y “despilfarro”. A este respecto, el punto a destacar es que dicha representación de los *qom* no es privativa de los criollos de la zona, los propios miembros *qom* del asentamiento suelen reírse y bromear ante su modalidad de consumo. Es el caso de Víctor, un joven escolarizado de La Primavera, quien me explicaba las diferencias entre los *doqshi* y los *qom*, sobre todo con respecto al manejo del dinero:

V: “[El *doqshi*] Mezquina tanto sus herramientas como el dinero que posee. En cambio nosotros si tenemos ya lo gastamos todo. No pensamos casi mucho en ahorrar.

L: ¿Vos ves que hay un manejo distinto del dinero?

V: Sí, sí, un manejo...

L: En esto que los *qom*, por ejemplo, cobran el salario o el plan y ...

V: Ya se compra todo en el momento, nunca se piensa por ahí en unos días o después en una semana “¿Lo necesitaré?” y ... No, lo hace todo en el momento. Es como que todo lo disfrutamos en el momento. No pensamos para mañana o pasado: ¿puede que se me descomponga la bici, el auto o la moto?. Nunca se prevé todo eso.

L: ¿Eso te parece que es en general?

V: Es en general.

L: Y después va pasando el mes y ¿qué pasa?

V: Ahí se presentan todo tipo de necesidades [risas].

L: ¿Por ejemplo?

V: La bici se me descompuso, por ejemplo, reventé la goma o sea la cámara y no tengo con qué pagar o quizás se me rompió el cuadro y no sé cómo llevar al chapista cómo lo puede reparar ... el gas se termina ... la luz tenés que pagarla a tiempo, necesitás, ¿cómo se llama? necesitás todo tipo de necesidad, de carne, todo tipo de mercadería.”

Presentaré como último ejemplo el caso de Roberto, padre de ocho hijos, quien en el 2005 no trabajó la tierra porque se dedicó a trabajar en la construcción de la nueva Cooperativa de Trabajo, denominada “Esfuerzo Compartido”, que fue impulsada por el gobierno. Dado que le pagaron “por etapa realizada”, durante varios meses la familia no tuvo ni ingresos ni cultivos para vender. Sus padres y su hermano, con ocho hijos también, al no contar con su ayuda tampoco trabajaron la tierra. El único ingreso mensual con que contaban todos eran dos pensiones. No obstante, su mujer me contó que uno de los órganos que se había ejecutado la noche anterior en la Iglesia durante un culto era de ellos. Roberto había gastado \$300 para comprar el instrumento musical. Debido a dicho gasto, no pudieron pagar “la cuenta”, en referencia a la deuda que mantienen con el dueño del almacén del pueblo. Salvo las Iglesias, la mayoría de los hogares no cuenta con electricidad, por ello Roberto aprende a tocar su nuevo instrumento en las Iglesias. No desconozco el valor que conlleva participar como músico durante los cultos y a su vez que dichos rituales son claves para la construcción de liderazgos. No obstante, parece apropiado remarcar para poder ponderar esa importancia, la crítica situación económica en la que se encontraba toda la familia extensa en ese momento.

En suma, a modo de hipótesis, considero que la modalidad de gasto y endeudamiento descrita se vincula, sobre todo, a la posibilidad de obtener los bienes comestibles, tal como veremos más adelante, por diversas vías: dones recíprocos o puros, marisca, bolsas entregadas por políticos, endeudamiento con almaceneros. En cambio, para obtener ciertos bienes preciados, como ser el órgano o la chapa para el techo, es necesario aprovechar el momento que se cuenta con cierta cantidad de dinero efectivo, por ejemplo, como cuando llega el antropólogo o cuando un familiar cobra su pensión, dado que ahorrar resulta imposible.⁴⁵

Analizaremos a continuación el segundo aspecto surgido en la conversación con Agustín y Feliciano, el efecto de la monetarización en los vínculos comunitarios. Según ellos, antes había “amistad”; en cambio, ahora hay que ser “tacaños” con la gente. Me interesa analizar cómo ha afectado la lógica capitalista, la monetarización, y sus valores asociados en los propios valores

qom de generosidad y reciprocidad y, en consecuencia, en sus vínculos sociales. Al respecto, he encontrado tres interpretaciones diferentes que presentaremos, de forma resumida, a continuación.

Desde la mirada de Renshaw (1987), quien trabajó con aborígenes del Chaco Paraguayo, la integración a la economía de mercado no implica aceptar los valores propios de tal economía. Además sostiene el autor que los aborígenes del Chaco Central no han adoptado ni la agricultura comercial, ni la cría de ganado, ni el comercio, principalmente, por cuestiones de incompatibilidad entre la necesidad de acumular, implícita en dichas actividades, y su sistema de valores centrados en el compartir y la generosidad. Por lo tanto los aborígenes, continúa Renshaw, han optado por combinar la caza, la recolección y la pesca con el trabajo asalariado, pues esta actividad les permite un ingreso rápido y sus productos – salarios y raciones- se pueden integrar a las redes de intercambio mediante las cuales las comunidades chaqueñas se definen a sí mismas (Renshaw, 1987:19).

La segunda interpretación surge del informe sobre el cambio cultural en Miraflores de Cordeu (1967). En dicho informe el antropólogo hace referencia a la oposición entre los valores económicos *toba* y los occidentales, dado que la característica de las actividades económicas *qom* se basaban en la circulación recíproca de bienes dentro de una red de relaciones sociales cooperativas y solidarias y no en la acumulación. Desde su perspectiva, el proceso de cambio no afecta de manera igual a todas las dimensiones de la cultura de un pueblo. Por ello sostiene que “La adopción de una economía rural, no se vincula en demasiada medida con la incorporación franca de los valores económicos correlativos a estas prácticas” (Cordeu, 1967:85). Es en este punto donde se diferencia con Renshaw, en tanto que a diferencia de él, Cordeu reconoce la transformación de las actividades económicas aborígenes. Concluye, entonces, que el cambio producido por la “subordinación” de la economía aborígen al esquema de mercado ha producido una sustitución del antiguo cuadro de actividades y técnicas de producción, pero no una renovación de sus valores históricos. En palabras del antropólogo:

“(…) Pese a las mediaciones introducidas por la moneda y la subordinación de la economía indígena en un esquema de mercado, dichos valores superviven aún. Son detectables en la baja apetencia por la competitividad y la acumulación y en la pervivencia de las antiguas reglas de solidaridad y cooperación entre los individuos (Cordeu, 1967: 97).”

Gastón Gordillo considera, por el contrario, que la reciprocidad, en tanto producto histórico, se encuentra sujeta a las reformulaciones impuestas por las condiciones sociales cambiantes. En el este de la provincia de Formosa, donde el Estado incentivó la producción agrícola —sobre todo algodonera— la entrega de dones habría sido fuertemente minada debido a la

individualización resultante de la agricultura comercial. En el oeste provincial, en cambio, la venta de productos agrícolas no se encuentra tan desarrollada. Lo que sí incidió en las relaciones comunitarias allí fue la difusión de empleos públicos, pues éstos produjeron una incipiente diferenciación social y la consecuente reformulación y resignificación de la reciprocidad generalizada en función del lugar ocupado en las relaciones sociales comunitarias. De este modo, los aborígenes no-empleados realizan una vigilancia constante sobre los empleados, presionando a éstos para que distribuyan sus bienes y acusándolos de “mezquinos” en caso de resistencia. Es así cómo la reciprocidad generalizada entre los toba del oeste provincial acentuó su carácter coercitivo, constituyéndose en un mecanismo inhibitor de la diferenciación social, mientras que entre los toba del este, según el autor, se encontraría prácticamente socavada por el desarrollo de la producción mercantil (Gordillo 1993 y 1994).

A diferencia de lo sostenido por Renshaw, en primer lugar, no he observado a ningún *qom* rechazar una oferta de trabajo por considerarlo incompatible con sus valores igualitarios. Muy por el contrario, como hemos visto anteriormente, en un contexto de pobreza como en el que viven, parte de su capacidad reside en la flexibilidad para combinar diversos tipos de trabajo.

En segundo lugar, y tal como me he referido en el capítulo anterior, considero que las prácticas y los valores no pueden entenderse como factores disociados. Los valores sociales, tal como sostiene Gordillo, se encuentran íntimamente relacionados con el contexto histórico de los sujetos, resignificándose dinámicamente junto a las prácticas.

Sin embargo, tal como explica Cordeu, el cambio cultural no afecta en el mismo sentido y al mismo tiempo a las prácticas y a los valores. Estos últimos, generalmente recorren procesos de cambios más lentos y complejos. Por lo tanto, a diferencia de Gordillo, no considero que el intercambio de dones entre los *qom* del este se encuentre prácticamente desaparecido, sino que se halla circunscrito a nuevos ámbitos y modalidades.

Finalmente, a diferencia de lo que sostenía Cordeu para 1967 en la provincia de Chaco, considero que sus valores históricos de generosidad sí están siendo renovados. Las transformaciones de las prácticas y de los valores en relación a los dones son el resultado de las presiones que ejercen distintos agentes sociales.

A continuación, daré cuenta de la modalidad actual de la práctica del don en función de algunos bienes y servicios, ellos son: los bienes comestibles, los bienes personales, las herramientas, la colaboración en alguna tarea y la cooperación.

- Bienes comestibles

La modalidad en relación a los alimentos consiste en la respuesta inmediata al requerimiento. Todas las respuestas han sido unánimes, si alguien necesita mercadería “Hay que dar”. Actualmente, tanto los bienes comestibles naturales como los facturados son susceptibles de ser solicitados “de favor”. La palabra que se emplea para preguntar si “hay” algún comestible en la lengua toba es *wo’o*.

En ningún caso hay expectativa de devolución inmediata, la sola idea causa gracia. Jacobo Olaire me explicaba: “No, con la mercadería no. Directamente *wo’o*. No hacen con devolución nada. Pide directamente.” Si bien nunca se devuelve un bien comestible, se espera que la persona que realizó el pedido, en el futuro responda de la misma manera a la demanda de su antiguo benefactor. En tanto que existe una expectativa de retribución en el gesto, considero que se trata de un don recíproco.

Sin embargo, existe una particularidad en relación a la entrega de los alimentos. Si la persona que solicita el don es considerada o se identifica como una persona “necesitada”, en dicho caso se la debe ayudar sabiendo que no podrá responder con la misma actitud en el futuro.

En suma, considero como don puro sólo a aquellos bienes comestibles que son entregados cuando el receptor es una persona “necesitada”, circunstancia en la cual el dador tiene la certeza que no recibirá en un futuro un contra-don de su parte. Por el contrario, ante un pedido de comestible de algún conocido que haya incurrido circunstancialmente en la falta de abastecimiento, considero que se trata de un don recíproco, pues se establece un compromiso de correspondencia ante la situación inversa.

Como he referido anteriormente, diversos antropólogos han observado la importancia del compartir los bienes comestibles en los grupos cazadores-recolectores. Sahlins (1983) destaca a los alimentos como uno de los factores más importantes que inciden sobre el flujo de los objetos materiales. Precisamente, una de las resistencias y tensiones provocadas por la inserción en la economía de mercado surgió con la instalación de despensas en la colonia. Dentro de la colonia, existen unas diez despensas (algunas de ellas también funcionan como cantinas nocturnas), que fueron instaladas por familias criollas o por familias mixtas. Son sobre todo los ancianos quienes rechazan y critican duramente a aquellos *gom* que poseen una despensa, pues venden los alimentos. Les resulta inadmisibles que se cobre a quienes necesitan mercadería, y se los acusa de “mezquinosos”. Dominga Pérez, mujer del administrador de La Primavera, me expresaba su malestar al respecto:

“Hay una aborígen que se juntó con un blanco. Ese blanco les compra su mercadería. Y sacó una heladera, sacó todo: la gaseosa, todo,...carne todo eso. Entonces parece que le domina a toda esa familia. Entonces parece que esa familia tiene esa vergüenza, parece que se borró totalmente la costumbre de nosotros. Ahí se cortó, no va a venir acá a pedirte, o va a venir a acá, te va a pedir para prestar unas cosas, eso se terminó. Cuando vos necesitás algún centavo y nosotros mismos tenemos que hacer el fondo para alcanzar de pagar o queremos tomar gaseosa y tenemos que poner el fondo de acá y mandamos a alguien, tenemos que comprar, comprar, compramos eso.... Se equivoca esa familia, parece que se olvidó totalmente de la amistad con los otros.”

Entre los miembros de la colonia he encontrado sólo dos casos que hicieron referencia al intercambio de bienes comestibles, de donde se infiere que tal vez sea ésta una práctica muy reciente entre ellos. Nazario Sanagachi fue una de las personas que me explicó la manera en la que intercambia comestibles:

N: “Pero a veces salimos. Por ejemplo ahora yo estoy pidiendo naranjas acá a mi vecino. Yo le doy un kilo de fideos para que también me de un poquito de naranja.

L: Ah, ¿cambias?

N: Cambio, sí. Yo le estoy salvando a él y yo quiero tomar naranja entonces le llevo un poquito de algo.

L: ¿Qué le das vos? ¿fideos?

N: Lo que puedo.

L: Y eso es común que pase que alguien le da algo ..

N: Sí, intercambio. Entre nosotros de esa forma nos ayudamos...

L: ¿Intercambiás algo más con otra persona?

N: Sí. A veces voy a mi vecino allá y me da un poquito de harina y entonces le pregunto si le falta aceite, si le falta grasa, sal. Como si fuera que yo aprovecho que yo también necesito. Entonces intercambiamos. Entonces para que la gente entienda también que no es que él no más necesita sino que yo también necesito.

L: ¿Siempre que pedís das algo a cambio?

N: No. A mi mamá siempre cuando no me queda nada entonces voy.”

Lynch, en su trabajo sobre la reciprocidad entre grupos pilagá, ha registrado relatos acerca del “acto de cambiar”. Uno de los relatos obtenidos por el antropólogo (1994:230) da cuenta de la novedad de la modalidad del trueque entre los pilagá: “Si no tenemos nada que comer y Juan tiene harina le llevamos artesanía y nos ponemos de acuerdo en el precio para cambiarla por harina. Esa es costumbre nueva”. En dicho caso, como se observa el intercambio no se restringe sólo a alimentos.

Evidentemente, el intercambio forma parte de las “costumbres nuevas” incorporadas de la lógica blanca. Precisamente, desde la lógica *doqshi*, el don puro o benéfico, el “dar algo por nada” de Gouldner, es muy poco frecuente. Como el sociólogo expresa:

“El deseo de algo por nada es –y debe ser- tan antiguo y profundo como su prohibición. En efecto, en uno de sus aspectos, la misma ley de la reciprocidad, la norma según la cual los hombres deben dar algo a cambio de lo que han recibido es en parte una crítica de, una respuesta a, y un esfuerzo para, el control de la disposición de los hombres a tomar algo por nada (Gouldner, 1979: 252).”

- Bienes personales.

Más allá de los lazos cooperativos, de las redes de circulación de bienes y de la distribución comunitaria de los objetos obtenidos en la marisca, los *qom* siempre estuvieron acostumbrados al resguardo de la propiedad individual (Cordeu, 1967). Tal vez por ello, tanto el dinero como el resto de los bienes (la ropa, las bicicletas, utensilios, la radio, etc.) se pidan “prestados” con el compromiso de “devolución”. El término toba que se emplea para pedir prestado es *jaale*. El dador tendrá en cuenta si la persona es confiable o no antes de acceder al préstamo.

Sin embargo, al igual que con los bienes comestibles, existe la posibilidad de que el solicitante informe de antemano al potencial benefactor que no podrá devolvérselo por su condición de “necesitado”. En dicho caso, optará por pedirle “de favor” y no “de prestado”, empleando el término *wo’o*. En caso que se considere auténtica la necesidad del solicitante, el benefactor accederá a dar el objeto o dinero sin esperar su devolución, del mismo modo con que se procede con los alimentos. Nuevamente, Jacobo Olaire me explicaba ambas formas de requerimiento:

J: “Hay dos formas de pedir plata porque nosotros ya nos conocemos uno por uno. Si uno te pide por pedirte no más, aunque sea 2\$, te pide no más “¿Vos no tenés 2\$ para ir hasta Laguna Blanca? Y corta ahí la conversación, ni te dice te devuelvo después o sea son dos cosas que uno tiene que llevar en cuenta.

L: Ah ¿Hay dos formas de pedir plata?

J: Y sí, una pidiendo que te va a devolver mañana “Voy a Laguna Blanca, necesito 2 \$ te devuelvo a la vuelta”, bueno eso ya entra en la parte *doqshi*, de tener que devolver eso. Pero hay otra forma de pedir y no devolver y después el día de mañana a esa persona a quien le pediste puede también ir y pedirte y usted se le puede dar, siempre y cuando usted tenga, pero sin devolución. Es como que si el otro no tiene pero usted tiene lo das y el otro si tiene y usted no tiene también te puede dar. Se hace un intercambio pero sin requerimiento a nadie. No se le requiere “Devolveme lo que...”. No, ahí no más. Tranquilo. Esas dos cosas.”

Como Jacobo explica, existe una nueva modalidad surgida de los blancos, “eso ya entra en la parte *doqshi*”, que implica pedir prestado pero garantizando y explicitando que se va a devolver, que se trata de un préstamo.

- Herramientas

Si bien todos los hogares cuentan con herramientas simples como azadas y palas, muy pocos son los poseedores de arados, carros y yuntas de bueyes. Usualmente se solía pedir prestado a un conocido una herramienta, con el compromiso de devolvérsela luego de utilizarla. La expresión empleada es la misma que para solicitar un préstamo: *jaale*.

Sin embargo, actualmente comienza a surgir la tendencia a cobrar el alquiler de la herramienta o a ofrecerse el dueño para trabajar la tierra del solicitante con sus propias herramientas, a cambio de una retribución monetaria por dicho servicio. El proceso que está ocurriendo es que comienza a reducirse el círculo de parientes o amigos al que se presta la herramienta, y al resto se le comienza a cobrar. En suma, las herramientas suelen prestarse dentro de la familia extensa y a algún vecino íntimo.

- Colaboración

Se oyen quejas de que la gente colabora menos entre sí. Antes, por ejemplo, se ayudaban entre amigos, familiares o simplemente conocidos para levantar el rancho, para trabajar la tierra o para traer palmas desde el monte. Se convocaban varias personas y juntas colaboraban realizando alguna tarea para otro aborigen. Cuando alguno de los convocados requiriera ayuda, el resto recíprocamente colaboraría con él. Considerados como dones recíprocos, la gente ayudaba al otro, teniendo la certeza de que en su momento sería igualmente correspondida. Actualmente, surge la misma doble modalidad que con las herramientas. Dentro de la familia extensa y con algún vecino o amigo íntimo se continúa colaborando de ese modo. No se estipula de antemano el momento de la devolución, la cantidad o calidad del contra-don. Sin embargo, cuando le pregunté a Leonardo Petenik de La Primavera qué pensaría de su yerno si no le correspondiera en el futuro la ayuda que él le había ofrecido para levantar su casa, me respondió: “No, cosa grave. No conviene.”

Fuera de los vínculos cercanos, para lograr colaboración, sobre todo de los jóvenes, hay que pagar. Muchas personas manifiestan su descontento pues advierten que si solicitan ayuda sin aclarar que se pagará como retribución, reciben una respuesta negativa. Actualmente, para lograr la colaboración de un grupo de personas, se les debe preguntar “¿Me podés ayudar?” e

inmediatamente agregar “Te voy a pagar”, en términos *qom* sería *¿Ja atawan? Aishiiten*. Inmediatamente, quien solicita colaboración establece el monto que pagará, monto que generalmente se acepta sin objeción. Tito, que como ya hemos visto se encuentra bastante apegado a la lógica *doqshi* de su esposa, me explicaba que en la actualidad se impone retribuir con dinero a quien presta ayuda para que pueda cubrir sus necesidades:

“Colaboración casi nada se puede hacer, o sea colaboración voluntaria casi nada se puede hacer. Porque sabés lo que pasa, que en este momento como la cosa es muy caro en este lugar y todos necesitan dinero, así que de vez en cuando... la necesidad todo surge, por ejemplo, los más necesitados necesitan por ejemplo un poco de carne, ya no podemos ... , seguramente tiene que comprar en la carnicería o sea si le falta sal ya no podemos fabricar, falta aceite, bueno y no podemos hacer nada. Y más que si le falta medicamento uno tiene que comprar en la farmacia, y eso tiene que haber aunque sea un poquito de dinero para que pueda también comprar otra cosa. Aparte de que ya comieron todos pero allá mi hijo todavía no come, eso también uno tiene que pensar. Entonces, el dinerito que nosotros le damos, entonces ellos van a comprar para convidar a su hijo, los que piensan bien.”

- Cooperación

Entiendo la cooperación como una actividad en la cual los participantes trabajan en conjunto, co-operan, pero en beneficio de cada uno. En este sentido, se diferencia de la colaboración, por cuanto esta última es una acción que se realiza para beneficiar a otra persona, no para el provecho personal o conjunto. El ejemplo paradigmático de la cooperación es la marisca, pues en ella todos los que participan obtienen un producto y, cuando se termina la cooperación, no surge ninguna deuda, como sí ocurre con la colaboración. Las asociaciones de caza, pesca y recolección son consideradas por los propios aborígenes como ejemplos de cooperación. La particularidad consistía en que se obraba juntamente con otro u otros para un mismo fin o resultado. Si alguno de los participantes no era favorecido en la captura de alguna presa, el resto compartía el fruto de su trabajo con el desafortunado, y al regresar a sus hogares se repartía lo obtenido no sólo con sus familiares sino con todas las personas que se acercaban para obtener su provisión. Si bien dichas asociaciones son poco frecuentes en la actualidad, no obstante aún se realizan incursiones esporádicas al monte y a las lagunas para mariscar bajo la misma lógica cooperativa. Roberto, padre de ocho niños, me explicaba que había salido a pescar junto a dos vecinos suyos, pues debido a la “comida nueva” la gente se enferma más. A su vez, me contó que como uno de ellos no había logrado pescar nada, los otros dos vecinos le dieron parte de su pesca, se puede considerar a dicha práctica como la entrega de un don recíproco en cuanto a que se espera que todos los pescadores en el futuro tengan la misma actitud (Ver Foto N ° 15). No cuento con la

información precisa para saber si la gente sigue “llegándose” a pedir a los mariscadores y si en dicho caso se sigue distribuyendo lo obtenido entre todos lo que lo solicitan.

Política

Comenzaré el análisis de los vínculos sociales y la dinámica del don a la luz de la última de las cuatro dimensiones sociales propuestas, la dimensión política. Tal como fue expresado en la introducción, si bien la investigación sobre la dinámica del don estuvo centrada en el asentamiento aborígen, no obstante la perspectiva relacional adoptada y la complejidad propia de la temática me llevaron a incluir a diversos agentes de la sociedad hegemónica, como ser misioneros y antropólogos. Dada la profunda penetración de la dimensión política formoseña en todos los aspectos de la vida de sus habitantes, especialmente de aquellos que más dependen económicamente de los "favores" oficiales, el análisis que sigue incluirá los vínculos e intercambios con los políticos *doqshi*.

Para la presentación del desarrollo histórico del liderazgo toba, tomaré, de Cordeu y Siffredi (1971:11), su división de la historia cultural guaycurú en tres momentos: el momento cazador que comienza con las primeras oleadas cazador-esteparias y finaliza con el surgimiento del segundo momento, el momento ecuestre que comienza a principios del siglo XVII y el momento posterior a la conquista cuyo período se tomó a partir de 1870 hasta la actualidad. No obstante, dado que el presente análisis se centra en la vigencia del don en la actualidad, yo me concentraré en el período que comienza con la recuperación del sistema democrático en 1983.

Si bien durante el momento cazador los caciques de los grupos locales heredaban su cargo, de todos modos debían lograr consenso para ejercer sus liderazgos. Dicho consenso se basaba en la idoneidad que poseían en ciertos ámbitos críticos como ser la caza y la curación. Se trataba de un liderazgo débil, controlado por un consejo de ancianos (Cordeu y Siffredi 1971, Miller 1979).

Según Métraux (1946:222) cuando los toba, los abipón y los mocoví adoptaron el caballo durante el siglo XVII se convirtieron en una "tribu vagabunda de guerreros montados". Así, el “nuevo tipo de guerra” implicó un “nuevo tipo de líder”, más especializado (Miller 1979: 58). Sobre el liderazgo en la época del complejo ecuestre, que se caracterizó por un marcado aumento de la estratificación social y la centralización del poder, Braunstein (1991) señaló la habilidad que debían tener los caciques en la oratoria y en la guerra. Su buen desempeño como guerreros, sobre todo, se basaba en el poder (*haloik*) que poseían, el cual les permitía comunicarse con los seres no-humanos poderosos (*jaqa´a*). Resultan interesantes también dos de las características de los

caciques mocoví y abipón que tanto Paucke como Dobrizhoffer, respectivamente, han coincidido en señalar. Dichas características eran el consenso y la generosidad. Respecto de la generación de consenso,

“...los indios obedecen a su cacique cuando ellos quieren; [él] no puede obligarlos a nada pues cada uno es amo en su casa y gobierna su familia como quiera sin que el cacique se atreviere a estorbarle. El cacique no debe tampoco ordenarle nada sino pedirle muy cortésmente cuando quiere obtener algo de él (Paucke, 1742-1743[II] 104).”

“Aunque los abipones no temen al cacique como a un juez, ni lo respetan como a una autoridad, lo consideran jefe y rector de la guerra (...) Aman tanto la libertad como la vagancia; y no permiten someterse al cacique con ningún juramento de fidelidad (...) Si alguna vez el cacique decide realizar una expedición guerrera a otras tribus, debe llamar a una asamblea pública. Los presentes, bajo los efectos del alcohol, dan su aprobación rápidamente al cacique que los invita a la guerra (Dobrizhoffer, 1967 [1783] [II] 109).”

En cuanto a la generosidad,

“(...) ellos tienen la costumbre de no negar nada de lo que otros, sean quienes fueren, solicitan de ellos... Los he vituperado por este despilfarro pero sin resultado pues ellos no pueden aguantar de modo alguno que se diga de ellos ser mezquinos... para que entonces esto no les sea reprochado entregan todo cuanto tienen (Paucke, op.cit. [II] 156).”

“le convencer de que por su oficio está obligado a satisfacer los pedidos de todos (Dobrizhoffer, op.cit.[II] 110).”

La generosidad, que como hemos visto a lo largo de este análisis ha constituido un valor fundamental para los *qom*, se exigía a la autoridad. El cacique necesitaba del apoyo de su gente y para lograrlo debía encarnar los valores máximos. En este sentido, Miller (1979: 27) afirma “Su reputación estaba basada en la utilización del conocimiento y del poder para el bien del grupo. Nunca les era dado acumular riquezas, ya que debían compartir sus bienes en la medida en que surgiese la necesidad.” En sus orígenes, la banda o grupo local del cacique se caracterizaba por lo que Ingold (2006), retomando palabras de Price, describió como pequeño grupo social, íntimo y de relaciones personales. Como iremos viendo a lo largo de esta sección, la composición del grupo al que el líder favorece ha ido variando significativamente.

En el momento posterior a la conquista, según Cordeu y Siffredi (1971:35), han coexistido antiguas instituciones de liderazgo como los cacicazgos generales con nuevos líderes. Gordillo (2006:153) sostiene que luego de los dramáticos resultados de los movimientos milenaristas, por ejemplo en Napalpí en 1924 (cfr. Cordeu y Siffredi 1971) y en Las Lomitas en 1947 (cfr. Vuoto y Wright 1991), se produjo una reconfiguración del rol público del shamán como líder político. Frente a los profundos cambios ocasionados por la conquista y colonización, los grandes jefes

tribales fueron cediendo espacio a líderes que, al estar más interiorizados de la lógica de los blancos y manejar el español, podían interactuar y negociar con ellos con más éxito. Estos líderes que fueron denominados “capitanes”, eran shamanes que trasladaban su grupo a los ingenios azucareros e interactuaban con los capataces y administradores.

Bialet-Massé (1904:30) en su conocido informe sobre la situación de la clase obrera a comienzos del siglo XX, entre los múltiples abusos hacia los indígenas que denuncia, hace referencia a los engañosos contratos que en los ingenios les entregaban a los caciques, aprovechándose de su analfabetismo castellano. Precisamente, para evitar ese tipo de abusos comienzan a legitimarse los indígenas con conocimiento de español. En el oeste, según Gordillo (2006:154), la desincorporación de la mano de obra nativa en dichos establecimientos y la misionalización anglicana afectaron el nexo entre liderazgo y shamanismo, de modo que a partir de mediados de la década del '60 los nuevos políticos no tuvieron poderes shamánicos. En el este, el proceso de secularización del liderazgo estuvo vinculado con los líderes evangélicos que fundaron la IEU, que si bien poseían algunas “características tipo-shamánicas” no basaban en ellas su legitimidad (Gordillo, 2006:154). Con respecto a los nuevos dirigentes de la IEU, Citro (2003:45) ha señalado, que si bien estaban familiarizados con la lógica legal-burocrática *doqshi* debido a su temprana edad —que en términos *qom* equivale a no poseer aún mucho poder espiritual— tuvieron que fortalecer su legitimidad a través del acercamiento a ancianos, a seguidores de movimientos religiosos anteriores (como las “Coronas de Luciano”) y a los misioneros menonitas.

Con la recuperación del sistema democrático en 1983 y el consiguiente funcionamiento de la lógica partidaria, se aceleró el proceso de atomización del liderazgo interno a la comunidad. A partir de entonces, los *doqshi* dirigieron sus miradas hacia los grupos aborígenes en busca de su voto y para ello pusieron en marcha una enorme maquinaria clientelar.

Como reflexión sobre el proceso de reconfiguración del liderazgo político *qom*, quisiera señalar no sólo la secularización que aconteció a la institución del shamán-guerrero, sino también la atomización que se produjo del liderazgo en los múltiples líderes actuales (cacique, administrador, pastores y punteros políticos aborígenes) y la desvalorización de los nuevos líderes por parte del resto de la comunidad. Recordemos que los antiguos caciques se destacaban por su generosidad para con el grupo y que no toleraban que nadie los acusara de mezquinos. No obstante, en la sección en la que analizamos la cosmovisión *qom*, hemos visto que la gente del asentamiento se queja porque los shamanes son muy “careros” pues piden contra-dones muy valiosos para ellos, a diferencia de lo que ocurría en tiempos pasados cuando solicitaban sólo cigarrillos y vino para satisfacer las necesidades de sus “compañeros espirituales”. Desde que la lógica política partidaria se insertó en la colonia, la mirada que la mayoría tiene de los líderes

actuales es sumamente crítica; se los acusa de velar sólo por los intereses de su “grupo” o de su “gente”. Al respecto, Félix Días sostiene:

"Es como un líder falso porque siempre aspira el bienestar de los demás pero cuando le dan algo es para él no para los demás".

A diferencia de lo que sucede en las dimensiones anteriormente analizadas, en términos políticos, la amplia categoría *qom* (“gente”) se ha reconfigurado de manera que cada líder posee “su gente” de seguidores políticos, que no necesariamente responden a lazos de parentesco o de vecindad. El pastor Juan Machagaick me explicaba cuál es la situación actual del asentamiento:

“Entró la política ya no hay más cacique, director, administrador. No se puede arreglar. La información es para él, no para la Colonia. No hay esperanza. Yo conocí cuando trabajaban para la Colonia... Pero ahora todos trabajan para su gente”.

Con el advenimiento de la democracia y frente a la necesidad de conseguir el “consenso” aborígen, los políticos criollos se acercaron a los asentamientos indígenas con diversas estrategias. Cabe aclarar que ninguna de ellas se basó en la puesta en marcha de obras públicas y de políticas sociales o en la generación de empleo. Lejos de intentar favorecer la calidad de vida del conjunto de la sociedad formoseña y de ese modo recibir el reconocimiento del pueblo a través del voto popular, a semejanza del mecanismo de generosidad y consenso de los antiguos líderes, la vía implementada fue la del faccionalismo y la coerción, económica y extraeconómica. Dicha política no se aplica exclusivamente a los grupos indígenas, sino que funciona para con toda la sociedad formoseña.

Los políticos *doqshi* desde el comienzo han buscado acercarse a los líderes espirituales y caciques para obtener el voto de sus grupos. Cuando le pregunté al cacique Sanabria si solía convocar Asambleas me respondió: “Sí, cuando dice el gobernador ... Cuando dice, pero ahora no. No dice todavía.”

A su vez, han tentado a líderes “naturales”, quienes generalmente poseían un buen manejo del español y el apoyo de cierta cantidad de gente, para que “trabajaran” para ellos con la promesa de que llevarían mejoras a la colonia, por lo que los mismos se convirtieron en punteros políticos aborígenes. El propio cacique Sanabria, amargamente me describió cómo, según su parecer, “los políticos” han dividido a la colonia:

S: “Sí. Acá [en la] colonia entre aborígenes ¿sabe lo qué tiene [los que traen los] problemas? [Son] los políticos. Los políticos lo que hace [son los que traen] problema. Con nosotros los aborígenes no se entiende [n] los políticos. Entonces cuando un joven habla bien, hay otro que habla bien , otro .. hay

siete aborígenes Entonces cada uno tiene su jefe, entonces con este ya no andaban [andan] bien los otros. Entonces hasta ahora, porque los aborígenes [son] las costumbres lo que nos hace reunir, solamente él aparto uno, vos hablas otro señor, vos hablás otro señor .. entonces ahí ya ... entre ellos contra otro, no anda bien [con] los otros. Entonces problemas siempre hay, nunca va a terminar. Porque faltó un joven que tiene que hablar entre ellos [que explicara al resto], cómo tenemos que hacer, cómo tenemos que arreglar esto.. cómo tenemos que hacer por bien [para bien de] acá de nuestra colonia, nunca pensar eso. ¿Sabe qué? él quiere tener un poco las cosas para tener ellos, después otro también entonces siempre ...”

“La política” es la categoría nativa empleada para referirse al sistema político partidario y “estar en la política” hace referencia a la participación de alguna persona en la política, generalmente colaborando con algún candidato (Wright, 1997: 347). De allí que cuando alguien “está en la política” es considerado por el resto como una persona que sólo se interesa por conseguir beneficios para “su gente”. A diferencia de las otras dimensiones, donde la conformación de los grupos es más estable, en la dimensión política dichos grupos son menos estables. Si bien cada puntero político aborígen posee cierto número de seguidores estables, compuesto por sus familiares más cercanos y amigos íntimos, no obstante en cada campaña electoral el resto de “su grupo” varía y hay que salir a seducir. Precisamente, la mayoría de los miembros del asentamiento renueva su compromiso con los candidatos en función de diversos factores, como ser si se le cumplió la promesa realizada en la campaña anterior, quién ofrece un mayor beneficio y de cuáles son sus necesidades actuales. Si bien algunos relatos de mis interlocutores sostienen que los feligreses siguen al candidato de su pastor, considero que actualmente existe una mayor independencia al respecto. Por ejemplo, el pastor Machagaick ha participado de cortes de ruta reclamando al gobierno la entrega de viviendas y la delimitación de las tierras de la colonia. Además es conocida su vinculación con dirigentes radicales. No obstante, en su congregación hay conocidos punteros políticos justicialistas. Incluso dentro de una misma familia nuclear pueden haber miembros que “trabajen” para diferentes candidatos. Interpreto esta independencia política como una estrategia para asegurarse favores o dones más allá del candidato que triunfe. Recordemos las palabras del epígrafe de Jacobo Olaire, cuando me explicaba las fuertes divisiones, incluso dentro de una misma familia, que surgen en épocas electorales.

Como consecuencia, en la época de las campañas políticas se produce una reorganización de los miembros de la comunidad alrededor de los punteros políticos *doqshi* y *qom* y los lazos sociales se tensan al compás de las intrigas e internas políticas⁴⁶.

El resto de las actividades prácticamente se suspenden y las discusiones giran, inevitablemente, alrededor del desarrollo de los acontecimientos políticos. Recuerdo que en 2005, luego de un corte de ruta que miembros del asentamiento mantuvieron durante 10 días reclamando por sus derechos no respetados, una comisión de representantes surgida de una Asamblea

comunitaria viajó a la ciudad de Buenos Aires para presentar sus reclamos antes diversos organismos nacionales. Desde el INAI les dijeron que se reunieran nuevamente en Asamblea y que si las autoridades del ICA no se presentaban, desde el instituto nacional viajarían para legitimar dicha Asamblea y así poder lograr restablecer su personería jurídica. Me entrevisté en Buenos Aires con dos de dichos representantes y allí me explicaron que lo primero que harían al regresar a la comunidad sería llamar a dicha Asamblea pues, desde el INAI, estarían esperando su llamado para solucionar uno de los mayores problemas que enfrenta el asentamiento ahora, su falta de personería jurídica. Cuando regresé al año a La Primavera y pregunté si se había podido resolver dicha situación, me enteré que la Asamblea nunca se había realizado. Cuando consulté, profundamente sorprendida, por qué no se había celebrado la Asamblea, todos me respondieron lo mismo: en octubre de ese año hubo elecciones y fue imposible reunir a la gente. Félix Días me explicaba lo que sucedió este año al intentar organizar un grupo opositor al gobierno:

F: “Hemos intentado organizarnos pero surge que ahora está la campaña política es como que se divide otra vez el grupo y se debilita porque no hay como una .. forma concreta .. una postura definida de lo que se quiere.

L: Cuando llega la campaña electoral ¿qué pasa con la gente?

F: Y, se desparrama.”

Entre las diversas maniobras políticas del oficialismo, que cabe recordar es el partido justicialista desde 1983, se encuentra el control del ICA y de los administradores de cada colonia (Ver Foto N° 16). Otra estrategia política adoptada fue dividir a La Primavera en tres jurisdicciones distintas para que sus miembros nunca logren proponer un candidato aborigen, dado que por la gran cantidad de gente que vive allí podrían hacerlo. Lo cierto es que los manejos políticos son muchos y variados. Por ejemplo, he podido obtener los padrones electorales de la campaña del 2006 donde se eligió a los directores de cada etnia del ICA y varios de los seguidores de los candidatos no oficialistas no aparecían en dichos padrones. También he recogido muchos relatos acerca de la manipulación a la que son sometidos durante el día de las elecciones. Días previos se les retira el documento de identidad a cambio de un poco de dinero o comestibles y el día de las elecciones se los pasa a buscar con camiones para llevarlos a la casa del candidato donde les devuelven su documento y les entregan la boleta que deberán poner en la urna electoral. Muy ejemplificadores son los informes denominados “Los incorregibles” que el multimedio Clarín viene realizando desde hace varios años. El último fue hecho durante la campaña electoral a presidente, gobernador e intendentes que se realizó en octubre de 2007, por la cuál el gobernador Insfrán obtuvo su cuarto mandato. Dichos informes se realizaron, precisamente, en Misión

Tacaaglé y en La Primavera, siendo algunas de las personas que denunciaron las maniobras políticas conocidos míos del asentamiento.

El control político en Formosa se puede reconocer en innumerables situaciones y circunstancias. Dado que no es el tema específico de la tesis, sólo daré cuenta de algunas. He visto, por ejemplo, cómo el acceso a medios de producción como son las semillas y las herramientas es controlado por los funcionarios *doqshi*. Durante las campañas políticas, los candidatos invitan a los miembros del asentamiento a escuchar sus propuestas. Luego los punteros políticos *qom* recorren el asentamiento con unas planillas denominadas “planillas de adherentes”, registrando en ellas a aquellas personas que se comprometen a trabajar en la campaña del candidato o a manifestar su apoyo en distintos actos y desde luego finalmente a votarlos. Luego, cuando llega el tiempo de la campaña algodонера y los agricultores toba necesitan que se les are la tierra y que se les repartan las semillas, sólo aquellas personas que figuran en la lista de adherentes serán beneficiados.

Pero no sólo en los ámbitos político y económico se puede apreciar la fuerza y alcance de la hegemonía. Tal como ha desarrollado Bourdieu (1990), el mecanismo por el cual la arbitrariedad del poder se legitima es a través de las instituciones “autorizadas” por el propio poder. A continuación haré unas breves referencias sobre la situación educativa en La Primavera, ámbito donde Bourdieu analizó con más detenimiento la “violencia simbólica”.

En el año 2002, consulté a diversas madres del asentamiento sobre las causas de la deserción escolar de la mayoría de los niños, sobre todo en el Polimodal o Secundario, y me respondieron que sus hijos finalizan el 9° año de la Escuela General Básica (7° año de la escuela Primaria) sin saber hablar castellano y que no quieren seguir estudiando pues les da “vergüenza” enfrentarse a sus compañeros criollos en el Colegio. Ante su respuesta me surgieron dos inquietudes, por un lado cómo un niño que no ha aprendido la lengua castellana puede egresar de una escuela y, por el otro, por qué luego de siete años de escolarización un niño no aprende hablar dicho idioma.

La respuesta a la primera pregunta me la brindaron los maestros y directoras de las escuelas del asentamiento, cuando me explicaron el sistema de clasificación que rige. Depende de la cantidad de cursos (secciones) que una escuela posee, el grado de “complejidad” que a la misma se le adjudica. Si este llegara a descender porque se cerrasen cursos, entonces la escuela perdería algunos cargos. Al respecto, un maestro me explicó que si en su escuela hicieran repetir a los niños que consideran que se encuentran por debajo del nivel de promoción, dos cursos quedarían vacíos y se cerrarían. Si ello ocurriera, el grado de complejidad bajaría a 2, porque la escuela pasaría a contar con menos de 11 secciones. En dicho caso se perderían el cargo de vice-directora, el de dos maestros y el del portero. Una maestra me explicaba “Son los blancos los que nos salvan pues ellos

generalmente aprueban, el problema mayor lo tiene la escuela [X] que no cuenta con niños criollos y por ello llegan a 7° con muchos problemas”. Por su parte, un profesor de Geografía y Biología de un Colegio del pueblo criollo cercano a Misión Tacaaglé corroboró la idea: “(...) los maestros aprueban a los niños para que no les cierren un aula y entonces les paguen menos. Los chicos entonces llegan al secundario escribiendo hormiga sin ‘h’”.

Existe otro recurso empleado por los maestros ante el temor de que sus alumnos abandonen la escuela. Ellos van a buscarlos a sus casas y les entregan diferentes bienes (ropa, zapatillas y útiles). Si bien ha de haber preocupación porque los niños finalicen su escolarización y afecto, también es cierto, según los propios maestros, que debido al mecanismo de categorización escolar descrito, se establece entre las escuelas una competencia por seducir y reclutar la mayor cantidad de alumnos.

Pasemos a analizar el segundo de los interrogantes planteados. Diversas teorías han intentado explicar el “fracaso escolar” de las minorías. En este sentido considero que deben tenerse en cuenta una “red de factores”, muchos de los cuales son materiales. La situación económica de las familias hace que muchos padres no puedan responder a la demandas de útiles del colegio, además de que en la época de cosecha los niños suelen colaborar con sus padres. Por otro lado, las escuelas también sufren las consecuencias de la crisis económica, siendo su estado edilicio en algunos casos lamentable. En 2002 presencié durante un almuerzo en el comedor el estado agusanado del pan que se sirvió a los niños para el almuerzo, panales de avispa en las paredes (y niños llorando debido a sus picaduras) y sanitarios inutilizables pues el pozo cloacal de los mismos estaba lleno, observándose los desechos por el piso (Ver Foto N ° 17).

Otro factor fundamental es la connivencia del sistema educativo con la política. En lo que respecta al sistema educativo específicamente, es un criterio generalizado tanto en el pueblo como en el asentamiento que los cargos educativos son asignados políticamente. La directora de una de las escuelas me comentó que su candidatura como concejal del partido opositor le costó el traslado a una escuela muy retirada, y que luego de varios años logró regresar “por derecha” a su puesto como directora de dicha escuela. Varios habitantes de la colonia me narraron lo mismo. La directora de la escuela del pueblo me dijo que cuando el plantel docente decidió hacer una jornada de huelgas, luego de no percibir sus haberes durante varios meses, los políticos se hacían presentes para presionarla y ella les respondía que no podía modificar la decisión de los profesores.⁴⁷

Bourdieu ha denunciado este tipo de connivencia entre el sistema educativo y el sistema político. Según el antropólogo, es fundamental conocer los principios de selección para ingresar al campo, en este caso el educativo, pues los mismos no responden a un criterio que considera el

mérito y el talento. De este modo, al reproducir las jerarquías sociales en las jerarquías académicas, el sistema educativo legitima el orden social.

Un tercer factor que dificulta aún más el aprendizaje de los niños es el estado del sistema educativo en la zona y la falta de preparación de los docentes y directores para trabajar en escuelas de modalidad aborígena. Es muy común escuchar a los docentes quejarse de que el Magisterio no los ha preparado en absoluto para enseñar a los niños *qom*. Rockwell (1996:26) sostiene que algunas escuelas pueden llegar a ser más permeables a la cultura del entorno que otras, resultando a veces menor la distancia que mantienen con su entorno social que con la burocracia educativa. En La Primavera, sin embargo, ninguno de los maestros sabe hablar la lengua ni posee algún conocimiento sobre ciertas pautas culturales *qom*. La ley Integral del Aborígena 426 establece la formación de docentes aborígenes para las escuelas de modalidad aborígena. Sin embargo sólo existen tres maestros auxiliares aborígenes en toda la comunidad y su formación es muy limitada. En definitiva, en estas escuelas el conocimiento local penetra mínimamente en el currículum escolar.

La enseñanza exclusiva del castellano es otro tema central. Cabe recordar que la lengua nativa para los niños es el *qom l'aqtak* y llegan al Nivel Inicial sin conocer el idioma español. Una maestra me explicaba que su objetivo es “de a poquito ir sacándoles ese idioma. Vamos reemplazando sus palabritas por el castellano”. Para sintetizar la “violencia simbólica” que se ejerce sobre estos niños, basta con leer uno de los carteles que hallé en una de las escuelas de La Primavera: “La lengua castellana: nuestra identidad nacional iberoamericana”. No obstante, en los textos escolares “oficiales”, con los cuales los alumnos formoseños estudian, se da cuenta de una realidad totalmente distinta. En el manual del 2do ciclo (5° y 6° curso) de la EGB “Ciencias Sociales y Naturales, Provincia de Formosa” (1997), la autora Victoriana Bobadilla de Gane le dedica el texto “al gobernador de la Provincia de Formosa Dr. Gildo Insfrán en reconocimiento a su tesonero esfuerzo por mejorar la calidad de vida de sus habitantes” y acompaña su dedicatoria con una fotografía del gobernador inaugurando una escuela en 1997 (Gane, 2005:1). El texto escolar “Para Transitar de la Formosa Colonial a una Sociedad Renovada” que se dicta en el 4° curso de la EGB, que también fue escrito por la misma autora, da cuenta de las obras realizadas por el Gobierno Provincial, y también incluye fotos del actual gobernador inaugurando obras (Gane, 2005:98). En el capítulo 3 intitulado “Primitivos Habitantes” dice

“A través de un Ley Provincial de Protección al Aborígena se les concede la opción a educarse en escuelas especiales, respetando su lengua.

Y es preocupación permanente: [del Gobierno Provincial]

- . Mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas, pero apuntando a la conservación de su identidad cultural.
- . Así también preservar el desarrollo de su lengua. (Gane, 2005:30,31).”

He desarrollado algunas de las características del ámbito educativo formoseño para ejemplificar la idea de Bourdieu de que la escuela, lejos de reducir las desigualdades sociales, contribuye a reproducirlas. A su vez, hay que observar que los niños toba formoseños sufren una doble violencia, no sólo en cuanto a que la clase dominante impone como legítima su cultura particular, sino en lo que hace a tener que sortear enormes dificultades para poder asistir y estudiar. Considero que la red de factores descrita que obstaculizan que dichos niños completen su escolarización constituye una estrategia política más, para poder manipular con mayor facilidad a dichos grupos sociales.

En esta última etapa de la sección me concentraré, particularmente, en el intercambio de dones y contra-dones que se realiza a través de la institución del clientelismo político.

Antes quisiera aclarar que, fuera de la época de las campañas políticas, dicho intercambio de dones se reduce significativamente. Pasada la campaña, la gente del asentamiento asevera que no sólo no vuelven a ver a los candidatos hasta la próxima campaña, sino que las promesas a futuro que les hicieron y el flujo de dones desaparecen. En dichas épocas no electorales los vínculos internos se vuelven a fortalecer y los requerimientos se dirigen nuevamente hacia aquellas personas próximas en parentesco o afecto que tienen la capacidad de ayudar. Es muy poco lo que se recibe de los políticos *doqshi* fuera de la campaña electoral, salvo cuando crece el malestar social en la colonia por algún problema sensible para ellos, como ser un problema de tierras, viviendas o con el Parque Nacional. En una de mis estadías en La Primavera, recuerdo que la gente estaba muy molesta pues se habían enterado de que se repartirían menos viviendas de las que se habían prometido para la comunidad. La gente se reunía en Asambleas y discutía las medidas a tomar. Sin embargo, el día que se iba a realizar una Asamblea General de toda la colonia comenzó a circular la noticia de que el gobierno repartiría colchones a todas aquellas familias que se anotaran en las listas dispuestas especialmente para ello y, desde luego, que no hubieran asistido a la Asamblea. La consecuencia de dicha maniobra fue que la Asamblea no se realizó y los colchones nunca aparecieron.

Para fechas especiales como Navidad, sí aparecen los camiones que envía el gobernador llenos de bolsas con pan dulce y sidra (la cual venden a los criollos pues por su condición de evangélicos no beben alcohol) (Ver Foto N ° 18). Dichos dones navideños suelen ir acompañados

por un mensaje del gobernador que generalmente los alienta a mantener sus esperanzas. Uno de dichos mensajes fue el siguiente:

“No habrá paz sin justicia social. Y no habrá justicia social sin amor ...”

Madre Teresa de Calcuta

Querida familia formoseña:

Con sinceridad les deseo a todos una Feliz Navidad y un próspero Año Nuevo, teniendo en mi corazón el rostro de todos ustedes ...

Quiero dejarles mi saludo afectuoso y pedirles que renueven la fe en Dios que se hace hombre. Él nos trae la esperanza de que es posible un mundo y una Formosa mejor.

Sigamos trabajando convencidos de que la solidaridad y el amor hacen más plena la justicia social.

Felices Fiestas!!!

GILDO INSFRAN
Gobernador

El rol de los dirigentes políticos *qom*, se trate del cacique, del administrador, de los pastores o de los punteros políticos, consiste básicamente en ser distribuidores de información y de los bienes y servicios enviados por los políticos blancos: mercaderías, planes sociales, chapas para el techo, algún empleo público, becas para alumnos, semillas, etc. Según sea la cantidad de recursos entregados, los mismos alcanzarán primero a su grupo de incondicionales y luego a parientes más lejanos, vecinos, etc. No obstante, es importante señalar que las condiciones materiales en las que viven los punteros políticos indígenas de la comunidad y su gente no difieren significativamente del resto de la comunidad. Tienen ciertas facilidades, como ser más pensiones dentro de su familia o la certeza de que su chacra será arada, lo cual no es poco teniendo en cuenta las condiciones de pobreza en que se encuentran los *qom* en general. Sin embargo, dado que la mayoría de las personas de La Primavera posee algún conocido político o pastor (quienes reciben algún tipo de ayuda por parte de sus organizaciones religiosas), en la colonia no se distingue una marcada desigualdad económica. Félix opinaba sobre la situación material de los dirigentes políticos *qom*:

F: “Hay muchos dirigentes que están pasando la misma situación que nosotros, a veces peor, sin embargo, están con este sistema pero no tienen nada.

L: Obtienen algo, poquito...

F: ...poquito y con eso se conforman y no piensan en algo que les puede garantizar que pueda mantener su familia como corresponde... porque los políticos de Laguna Blanca anteriormente que andaban en bicicleta ahora tienen enormes casa, autos, tienen cosas que sin embargo los dirigentes indígenas nada.”

El proceso descrito en cuanto a la atomización y secularización del liderazgo produjo la conformación de subgrupos de pertenencia política provocando competencia entre ellos y la consiguiente falta de cohesión social.

He venido describiendo, a lo largo de la tesis, la falta de cumplimiento por parte del gobierno formoseño de sus obligaciones con los ciudadanos, o, lo que es lo mismo, la falta de cumplimiento de los derechos de alimentación, educación y salud, entre otros.⁴⁸ Resulta pertinente atender a la advertencia que hace Gouldner sobre el común error de diversos sociólogos de confundir “complementariedad” con “reciprocidad”: “En suma, “complementariedad” tiene la connotación de que los derechos de uno son obligaciones del otro, y viceversa. La reciprocidad, en cambio, supone que cada una de las partes tiene derechos y obligaciones (Gouldner, 1979: 225-228).” Los derechos básicos de los ciudadanos a los que hicimos referencia no implican reciprocidad con el Estado. Éste debe cumplir con sus obligaciones sin esperar reciprocidad de ningún tipo a cambio. En este sentido, y siguiendo a Gouldner, deberíamos analizar la situación en tanto complementariedad. No obstante, el manejo político que realiza el estado provincial en relación al cumplimiento de sus obligaciones sí nos sitúa en el campo de la dinámica de los dones recíprocos. Precisamente, a dicha lógica política le cabe la definición de Auyero (2004:21) de “las relaciones clientelares entendidas como intercambio personalizado entre masas y elites de favores, bienes y servicios por apoyo político y votos.” Las mismas se basan en la “violencia estructural del mercado y el Estado” (Auyero, 2004:20) y, por ende, se les pondría fin a través de “la extensión de los derechos sociales al conjunto de la ciudadanía, derechos a los cuales se accede por el hecho de ser ciudadano y no por integrar una red partidaria (...) (Auyero, 2004:91).”

El gobierno disfraza sus obligaciones como generosidad distribuyendo de forma personalizada los favores y dones que entrega a la gente. La entrega de recursos de subsistencia que debería ser unidireccional, del Estado a la gente, se transforma en un intercambio de dones y contra-dones—léase, en términos de Auyero, de favores, bienes y servicios por apoyo político y votos. A diferencia del intercambio de dones que veníamos analizando dentro de la comunidad, en esta dimensión, el intercambio se produce en una situación de marcada desigualdad económica y política. Cabe recordar, las advertencias señaladas por Godelier (1998) a las que hicimos referencia en el capítulo II, en cuanto a la importancia de atender el status y la situación socioeconómica de las partes que intervienen en el intercambio del don. Al respecto, sostiene que las sociedades donde el status de las personas es equivalente constituyen el contexto ideal para el desenvolvimiento del don; en cambio en las sociedades de rangos, castas o clases el sentido del don variará según la posición dentro de la jerarquía social que se posea. El pasaje del ámbito de vínculos horizontales entre los miembros del asentamiento a vínculos verticales o de autoridad con los políticos *doqshi*

me recuerda, salvando las distancias existentes entre ambos casos, al pasaje del lenguaje de la igualdad, propio de la amistad, al de la autoridad, al que Pitt-Rivers (1989) hace referencia en su trabajo de campo en una comunidad rural de Andalucía. Según el antropólogo, “la lucha por la vida” conduce al sistema del clientelismo, donde imperan el interés y la utilidad práctica (Pitt-Rivers, 1989:164).

Bourdieu (1991) sostiene que el uso del intercambio de dones en situaciones de dominación consiste en un mecanismo que permite la perpetuación del orden social.⁴⁹ Todo intercambio, en donde el contra-don no se entrega de forma inmediata, se basa en el principio de la “igualdad del honor”, en el reconocimiento de un partenaire, ocultando, de ese modo, la violencia unilateral de la agresión (Bourdieu, 1991:170). Según el autor el motor de la dialéctica del don y el contra-don reside, precisamente, en el sentido del honor inculcado en la primera socialización, entendido como un “dominio adquirido que funciona con la seguridad automática de un instinto” (Bourdieu, 1991:175,176). Para que el intercambio posea “eficacia social”, es necesario que halla un intervalo de incertidumbre ente la entrega del don y la devolución del contra-don y un no reconocimiento individual y colectivo de la verdad del mecanismo (Bourdieu, 1991:178):

“El intercambio de dones es uno de esos juegos sociales que sólo puede jugarse mientras los jugadores se nieguen a conocer y, sobre todo, a reconocer la verdad objetiva del juego, aquella que el modelo objetivista saca a la luz, y mientras permanezcan predispuestos a contribuir, con esfuerzos, cuidados, atenciones, *tiempo*, a la producción del *no-reconocimiento* [*méconnaissance*] colectivo (Bourdieu, 1991:179).”

Retomando el caso formoseño, considero pertinente el análisis de Bourdieu en cuanto que se procura disimular la “violencia unilateral de la agresión”, esto es, la violencia estructural en la que se encuentran los tres grupos aborígenes formoseños, a través de la entrega de dones oficiales. Los discursos que acompañan a los dones siempre apuntan al esfuerzo que realiza el gobierno en pos de la mejora de la situación social de sus habitantes y, en algunas ocasiones, se realizan algunos gestos simbólicos, como ser invitar a algún *qom* a la casa del candidato o compartir alguna comida. No obstante, la crudeza de la situación formoseña no requiere un gran trabajo de transformación para velar los mecanismos de explotación, ni un gran despliegue de estrategias particulares que disimulen la expectativa oficial del contra-don. En este sentido, las reglas son claras para todos, donantes y receptores: para que haya don ha de haber contra-don. Existe un reconocimiento por parte de los integrantes de La Primavera de “la verdad del mecanismo”; saben concientemente qué deben y qué no deben hacer para recibir los dones del gobierno. Bruno Fernández me explicaba que la gente si bien en castellano puede llegar a usar el término “Me

ayudó”, generalmente en *qom* se dice “Está distribuyendo, está repartiendo” y, cuando se le pide al político, se emplea la expresión *Je añé* (“Me tenés que dar”):

“Se puede decir “Me ayudó”, pero es en el sentido de “Me dio”, no como la ayuda de un amigo. Se sabe que es un cambio, no un favor. Aunque en castellano pueden usar la palabra me ayudó.”

En el capítulo II, donde presenté el marco teórico, hice referencia a la mirada un tanto determinista de Bourdieu con respecto a los sujetos sociales y su inclinación hacia los procesos de reproducción social. Al respecto, manifesté mi acuerdo con la propuesta de Canclini (1990, 36-38) de complementar el “paradigma “Bourdieu” ” con la concepción teórica de Williams. En una dirección similar, Gordillo (2004:1) ha cuestionado la construcción de la representación de los aborígenes “como personas relativamente indefensas y sin poder, víctimas pasivas de fuerzas *externas* a ellas”. Partiendo del concepto de hegemonía de Williams (1999), reformulado de Gramsci, comprendido como un proceso complejo de fuerzas entrelazadas que conlleva luchas y presiones, Gordillo entiende que los aborígenes son copartícipes en la producción y el cuestionamiento de las redes hegemónicas formoseñas. Denomina “clientelización de la etnicidad” a la forma en que el partido justicialista hegemónico ha canalizado las reivindicaciones y luchas indígenas impidiendo de este modo la conformación de un movimiento indígena opositor (Gordillo, 2004:2). No obstante, el antropólogo señala que dentro de las relaciones clientelares las bases indígenas presionan y obligan al gobierno a adoptar ciertas variables del discurso indigenista. La interpretación de Gordillo en relación a que la oposición más fuerte entre los aborígenes sea oficialista-opositor y no aborígen-criollo, se basa en que la “identidad aborígen”, a partir de la experiencia colectiva con otros grupos indígenas en los ingenios azucareros, posee no sólo un componente étnico sino también de clase, asociando su identidad con la situación de pobreza (Gordillo, 2004:6). De allí que muchos aborígenes se alejen de aquellos punteros políticos nativos que se enriquecen gracias a sus contactos con los funcionarios *doqshi*, pues consideran que su riqueza contradice su identidad étnica.

La propuesta interpretativa de Gordillo me resulta interesante en cuanto que reconoce una actitud activa y conciente de los “clientes nativos”. Esta mirada permite comprender las acciones políticas realizadas por algunos miembros del asentamiento, como ser los cortes de ruta, la toma de la escuela, las demandas ante organismos nacionales y ante la prensa.⁵⁰ A su vez, permite comprender el lento impacto y repercusión de dichas prácticas al ser generalmente “moldeadas” por el poder hegemónico. Sin embargo, observo una diferencia entre la situación descrita por Gordillo en relación a los punteros políticos toba del oeste y los de La Primavera, ya que, como

expliqué anteriormente en esta sección, no se observa “riqueza” alguna en su forma de vida. En ese sentido, la interpretación de que los toba rechazan a los punteros indígenas por traicionar su “identidad aborígen” pobre, no sería aplicable al caso que nos compete.

Considero de gran complejidad poder interpretar las prácticas y estrategias políticas, por momentos heterogéneas y contradictorias, de los miembros del asentamiento. No obstante, propongo como hipótesis que la actitud política de los *qom* depende de una serie de factores interrelacionados. Uno de dichos factores podría ser la actitud ambigua *qom* respecto a los exogrupos, descrita por Cordeu y de los Ríos (1982). Otro factor sin lugar a dudas es su dependencia económica, que conlleva a una dependencia política, y la eficacia de la violencia simbólica descrita. No olvidemos, a su vez, sus creencias pre-evangélicas en cuanto a la expectativa *qom* con respecto a los *doqshi* y a los valores cristianos de paciencia y sojuzgamiento—entrelazamiento de creencias que ya fue señalado por Citro (2003:230). Existe, asimismo, un factor que es importante mencionar y que es el temor, no ya a lo sobrenatural, sino el temor concreto al accionar de los agentes blancos, políticos, policías, guarda-parques y gendarmes de la zona. Poseen una larga historia colectiva de violencia que justifica dicho temor.

A continuación, quisiera aportar mi experiencia personal con respecto al temor que se siente en Formosa. En los últimos dos trabajos de campo que realicé en el asentamiento, a diferencia de los anteriores, fui objeto de la persecución política a través de la fuerza policial y de los políticos de turno.

En una oportunidad, durante el 2005, me encontraba entrevistando a un joven, que se encontraba en la casa de su hermana, sobre su experiencia como cantante folklórico. Tanto él, como su hermana y su cuñado eran conocidos punteros políticos. Promediando la entrevista, y para la sorpresa de todos, llegó a la casa la esposa del intendente del pueblo, maestra de una de las escuelas del asentamiento. Dado que existía un profundo malestar social entre los miembros de La Primavera, a raíz de la sospecha de que se entregarían menos viviendas que las prometidas, la esposa del intendente quería que dichos líderes políticos lograran que la gente “no se pusiera nerviosa”. Ella sostenía que el gobierno estaba a punto de realizar obras en beneficio de los más pobres y que sólo cabía tener un poco más de paciencia. Cuando yo dije que me parecía que no se trataba de paciencia sino de necesidad, que en los años que recorría la colonia no había visto ninguna inversión del gobierno en infraestructura y, finalmente, cuando le sugerí como medida interesante a tomar la entrega de herramientas a la gente para que no tuvieran que arrendar sus tierras a los criollos su rostro se transformó. Luego de dicho episodio me fui al lugar donde el gobierno repartía bolsas con comestibles y tomé muchas fotos. A la mañana siguiente cuando me dirigía al culto junto a una familia, un patrullero de la policía me interceptó en el camino y los

oficiales me hicieron un largo interrogatorio acerca de los motivos de mi visita a la colonia. Entre las múltiples preguntas que me realizaron me preguntaron si no tenía “miedo de andar sola por los caminos de La Primavera”. Por la tarde, uno de los jóvenes de la familia que me alojaba se acercó para decirme que había llegado para hablar conmigo Córdoba, un oficial que responde directamente al gobernador. Este oficial, vestido de civil y sin identificarse en ningún momento, me realizó durante media hora todo tipo de preguntas.

Situaciones similares me ocurrieron en el 2006. Dado mi interés por la incidencia del cultivo del algodón en el asentamiento, solicité al encargado de la planchada de acopio de algodón en el pueblo una entrevista. Luego de conversar durante un tiempo con el encargado y de tomar fotos al establecimiento me retiré. Por la tarde, me enteré por los jóvenes *qom* que trabajan en la planchada y que son miembros de la familia que me alojaba, que la brigada de la unidad regional 3 de Clorinda se había presentado en la planchada para preguntarles a los jóvenes por los motivos de mi visita y de mis fotos. Los oficiales les manifestaron su enojo por no haberme presentado ante el intendente y explicado los motivos de mi presencia. A los días de dicho episodio, entregué a un conocido *qom* del Fondo unos artículos de un periódico extraídos de Internet donde se explicaba cómo debería funcionar la cooperativa de trabajo manejada por los criollos en la colonia, que desde luego difería de lo que estaba ocurriendo efectivamente. En dicha cooperativa trabajaba gente *qom* desde hacía mucho tiempo pero no recibían el salario prometido. Dichos trabajadores habían tenido que abandonar el trabajo en sus chacras para dedicarse al trabajo de albañilería en la cooperativa. Al otro día altos funcionarios de la región se presentaron en la colonia buscando a la persona que había entregado los “folletos” y amenazaron a la gente con detener la obra que, según ellos, les traería grandes beneficios en el futuro. Una vez más se dirigieron al dueño del hogar que me alojaba para preguntarle si yo estaba involucrada en el episodio. Cuando me presenté ante el intendente en la Municipalidad para que me explicara cuál era el problema con mi presencia en la comunidad, me respondió que no había ningún tipo de problema sino que simplemente ellos “son muy cuidadosos de la gente extraña que circula” y luego hizo referencia al informe “mentiroso” que hizo Canal 13 sobre los políticos formoseños. La modalidad, en síntesis, consiste en controlar los movimientos de la gente y ante cualquier acontecimiento que pueda denunciar o concientizar sobre la dominación política provincial se procede de inmediato a atemorizar y amenazar a la persona.

Finalizaré la sección, y el capítulo, presentando dos perspectivas políticas diferentes. Ambos relatos consisten en la selección de algunos momentos de dos largas entrevistas en las cuales la temática giró alrededor la acción política.

El primer ejemplo es el de Bruno Fernández, miembro de la iglesia del Nazareno. Es hijo de un puntero político peronista de primera línea. De hecho, según Bruno, Gildo Insfrán le pidió a Alberto, su padre, que lo ayudara a convencer a los *gom* para que lo apoyaran en sus inicios políticos. Bruno, al igual que el resto de los punteros políticos *toba*, tiene un grupo que lo apoya. Para Bruno, como para muchos otros miembros del asentamiento, “No hay otra opción”.

B: “Por eso yo quiero ver. Ver qué se puede hacer.

L: ¿Desde adentro?

B: Desde adentro, desde afuera no, no .. por más que hagan corte de ruta uno nunca va a saber lo que hay adentro. Porque si vos te manejas de esta manera ... hay que ir ganando terreno. Si yo voy ganando terreno nadie me va a decir “No Bruno esto no es así” .

L: Y suponte que te metés... ¿la gente qué va a opinar, la gente de Primavera?

B: Ellos que opinen todo lo que.. no, yo sé que van a opinar algunos mal y otra gente que cree en lo que digo creo que van a estar contenta ¿entendés? ...

L: ¿Yo me pregunto cómo vas a estar adentro y no estar en esa..

B: No yo quiero cortar cabeza, en serio. ¿Por qué? Porque yo tengo una formación religiosa. Hay códigos, ¿entendés? Por eso hay cosas que me molestan y quizás ellos no, es natural cagar, perdón la expresión, al otro ¿entendés? y yo sé que afuera es así. Si te cagaron no importa, no tienen cargo de conciencia. “Uh hice mal”. No, siguen y punto. Yo creo que hay que meter gente que sea buena, que no jodan tanto a su gente. Pero yo también entiendo que la política a veces aunque uno no quiera... como que uno está presionado, obligado a hacer por más que uno esté en desacuerdo pero si la mayoría ..

L: ¿Y con los que hacen corte que opinás?

B: [X] es muy bueno pero se encierra mucho para mí ¿entendés? Si estamos invadidos ¿cómo te vas a encerrar? Te encerrarás en una casa ..

L: ¿A qué nivel se encierran?

B: Política, a nivel pensamiento. Yo no digo que no hay que respetar los pensamientos indígenas pero seamos realistas también. Cerrado con el gobierno, todo lo ve mal, todo es corrupción, abusos a las tierras al indígena, discriminación.

L: ¿Y te parece que tiene razón o que no tiene razón?

B: Hasta cierto punto sí, tienen pero no todo. Pero no todos, porque todo se hace política Lorena, todo. Por eso digo que el indígena tiene que ganar terreno.

L: ¿Todo se hace política qué quiere decir?

B: A nivel de organización toda Formosa es política. Vos para conseguir un plan tenés que estar metido con el tema de los políticos, tenés que conocer alguien para que te vengas y que te romean la tierra tenés que conocer alguien, un político o sea tenemos una dependencia siempre con el lado político. Yo no me puedo encerrar en mi casa, cerrar la puerta y decir “Bueno, no voy a salir que nadie entre”. Es un tiempo antes de llegar a ser blanco. Antes sí el indígena podía salir y cazar pero ahora no podés están los alambrados, propiedad privada no se puede ingresar ¿entendés? y uno tiene que aceptar las cosas buenas y las que no sirven, no sirven. A eso voy y no nos encerremos tanto en decir “Uh todo es malo, la política es mala. Uh estamos siendo todo el tiempo discriminados”. Como generalizar todo. Y tienen eso, no buscan la manera de decir “Bueno, ¿será que en esta situación yo puedo llegar a un acuerdo, un arreglo con el gobierno?”, o “¿así será que tengo que buscar la manera de tener dos hectáreas y después

pensar en tener un poquito más?, “¿Cómo puedo participar como indígena?” A eso voy ¿me entendés? y si vos estás tirando piedras en un muro que es una pared de 60 [centímetros] no la vas a tirar nunca a la pared, te vas a morir tirando piedras.

L: Así los ves a ellos

B: Sí, en esa actitud.

L: ¿Te parece que no van a lograr nada?

B: Para mí no. “No, pero vos vas a arreglar con ellos? ¿Con los políticos?” Sí, si arreglo bien sino ...

L: ¿Eso te preguntan ellos?

B: Claro. “Pero vas a ser parte de ellos”. Si me dan participación voy a ser parte de ellos. A eso voy. Porque yo no veo otra manera, no veo que estamos preparados, si yo veo que hay cinco que están preparados, tema indígena de los derechos, que conozcamos bien nuestros derechos ahí sí. Me tiro con todo porque quién me va a venir a atropellar, nadie. ¿Quién me va a venir a versear? Pero ahora uno tiene que agachar la cabeza y decir bueno tengo que buscar y para mí la mejor manera es ganar terreno. Si me dan para participar bueno listo aprovechá. ¿Cómo pasó con la sociedad gay en Argentina? ¿Vos viste la tele? Ellos fueron ganando terreno. No son aceptados casi la mayoría, los ven como ... Pero ellos de a poco se meten en la tele, alguno es político, y cuando les doy ese ejemplo se ríen pero bueno con el tema indígena también. Hay que ir ganando terreno, cuando te diste cuenta el primer concejal “Uh, pero ese es indígena” listo ya está arriba, él plantea tu situación. Es mi óptica, es lo que pienso.”

El segundo relato es el de Félix Días, quién fue miembro de la iglesia mormona hasta hace poco tiempo y ha sido un colaborador estrecho de Cesar Ceriani Cernadas durante su investigación doctoral. Hace varios años que Félix se ha posicionado como un claro opositor al gobierno, pero hasta el momento su “lucha” es prácticamente solitaria. Ha participado de varios cortes de ruta y es el principal sostenedor de la causa para que el Parque Nacional reconozca que gran parte de la Laguna Blanca pertenece a la comunidad. Muchos lo admiran y reconocen su seriedad. No obstante, a diferencia de Bruno, no es representativo de la actitud del resto de los miembros de La Primavera.

“Lo manejan por un tema personal del líder en especial. Cada autoridad tiene su escalón entonces el que está más bajo para poder superar entonces tiene que hacer lo que dice el que está arriba. Es como una política, cuando uno aspira a algo grande entonces hace todo lo posible por llegar hasta donde quiere pero con mentiras hasta tratar de destruir la vida misma y eso hace que el indígena es como se mete en la mente de querer... hoy maneja una bicicleta y no está conforme con esa bicicleta, mañana quiere una moto y hasta que se imagina que quiere ..tener auto sin pensar que va corriendo su vida sino que la aspiración es superior a su pensamiento y eso hace que no piensa cómo puede tratar al ser humano como su prójimo. Lo único que aspira es estar bien con su familia, estar bien con su líder, el líder y el que está al frente de una iglesia siempre se llevan muy bien por poder tapar esa forma de manejar a los miembros...”

Fíjese de lo que es un luchador social, nunca aspira a tener cargo, ni aspira a algo personal sino aspira al bienestar de todos, entonces vos te vas a una casa [y] siempre vos lo vez con la misma condición de vida. En el caso mío no voy porque... me han ofrecido muchas veces cargo así de trabajo pero mi aspiración es lograr que la tierra este garantizada para nosotros y para que mis hijos puedan tener una vida asegurada y que puedan tener, si llegan algún día a ser profesionales si es que tienen posibilidades, bueno puedan levantar su casa tranquila, que puedan trabajar sin que nadie les molesten, le saquen las tierras de lo que tienen, entonces esa es la mirada que yo estoy teniendo sobre el tema del reclamo de la tierra, entonces nadie comparte conmigo porque no estoy en busca de algo ... inmediato, lo que yo busco es el tema más complicado de la tierra que a veces nos dejan con hambre, con mala salud, no

tenemos agua. Mismo el municipio o nos da... el Parque Nacional nos niega. Es un tema que nos afecta pero de algún modo queremos demostrar que todo es posible cuando uno tiene una mirada así más amplia.

Se sabe muy bien que nadie va a conseguir algo, es como una falta de esperanza de que algo puede... ¿Vio que ahora en La Primavera hay un programa de las viviendas sociales del gobierno? Pero el gobierno no da esa lista de los beneficiarios, entonces toda la gente como le están metiendo en la cabeza del que no va con el peronista no va a tener esa vivienda, entonces los mismos pastores les dicen que la única forma es “estar al lado mío apoyándome para que yo pueda pelear por vos”⁵¹.

No hay una unidad de idea, no hay una unidad de hermano. O sea está basado en la política y en la religión son las cosas que destruye la familia indígena de la cual es muy preocupante porque eso te hace olvidar de defender tu tierra, de defender tu identidad, te hace de olvidar de tener una lengua indígena, te hace olvidar de todo lo que es ser un indígena por la aspiración de querer tener cosas que tiene el blanco.

El problema más grave es como excusan de que... son pobres es una excusa el de no tener comida “por eso acepto, me da una cosa y me ayudó”. Pero por experiencia propia en la elección anterior ... que a mí me han puesto como candidato a concejal en Laguna Naineck entonces cuando estuve procurando concientizar a la gente me metí en un lío que nunca me imaginé que podría tener esa oposición tan grande, los blancos de Naineck de Laguna Blanca se burlaban de mí porque sabían que era imposible llegar, sabían que era imposible. Entonces pude ver el blanco cuando ellos dicen que somos hermanos, cuando ellos dicen que somos amigos ahí lo comprobé que todos son falsos porque con solo el hecho de pensar distinto al candidato radical, al candidato peronista al candidato de otro partido ya me discriminan. Pero ahí yo me doy cuenta ... es ahí que aprendí que uno a pesar de toda la oposición que pueda tener pero subsiste de poder tener una idea de cambiar, entonces si yo puedo quiere decir que se puede, no teniendo nada igual no me muero. Sigo viviendo sin el respaldo de los políticos sin el acompañamiento de ninguna institución pero se puede. ...

Los dirigentes son como... ¿Cómo podría decir?... son arriados por el dinero. Se hace una reunión cada dos meses, tres meses para poder buscar una propuesta de la comunidad para poder plantear al gobierno. Y cuando uno plantea al gobierno cuando uno habla fuerte en contra de este sistema entonces lo único que hace el gobierno es sacar un \$200 “quedate con esto dejá que se arreglen” y con ello no pueden discutir porque creen que es un regalo... Es un negocio, sinceramente es un negocio. ...no puede ser así porque a través de este sistema vamos a ir muriendo de a poco, nos están aplastando.”

VI. Análisis y Conclusiones

La práctica del don en el asentamiento toba La Primavera no sólo constituye, tal como lo presenté en la Introducción y lo desarrollé a lo largo de la tesis, una temática transversal a diversas dimensiones sociales, sino que es indisociable del valor de la generosidad y de la dinámica de la interacción social de la comunidad. No obstante, cuando decidí investigar la vigencia del don en la comunidad desconocía aún sus implicancias y complejidad. Fue en el campo, a través de los relatos de mis interlocutores y de mi propia observación participante, donde comprendí que debía atender no sólo diversas dimensiones sociales, sino que era necesario comprender la dinámica de los distintos vínculos operantes entre los miembros de la comunidad. Al respecto, se me presentó otra dificultad. Como expliqué en el capítulo IV, la representación nativa sobre la comunidad y sus lazos sociales no sólo no era homogénea, sino que variaba según el momento social o época del año al que se hacía referencia. Como ellos me manifestaron, durante la “campana electoral” los vínculos sociales, incluso a veces los vínculos familiares más íntimos, se tensan y resienten. Por el contrario, el resto del año es común encontrar conversando afectuosamente a dos personas que, anteriormente, me habían manifestado su profundo enojo por algún episodio político. En las grandes ciudades, las diversas dimensiones sociales (de esparcimiento, laboral, profesional, político, familiar, religioso) generalmente son diferentes y, en consecuencia, están habitadas por sujetos que se desconocen entre sí. En La Primavera, por el contrario, las características propias de la colonia (espacio circunscrito, mínima movilidad residencial, escasa migración entrante, endogamia) conllevan a que la gente se conozca en profundidad, sobre todo entre quienes conviven en un mismo GLP. De ese modo, por ejemplo, un feligrés puede ser pariente o vecino del pastor, seguir a un candidato opositor al suyo, haber participado en el corte de ruta junto a él y cosechar el algodón del líder espiritual junto a su familia. Los múltiples vínculos que los unen (étnicos, familiares, religiosos, laborales) más allá de las diferencias políticas circunstanciales hacen que, como me explicó Laureano, ellos pongan un “término” a su enojo. Dicha flexibilidad *qom* para circunscribir sus enfrentamientos políticos a la época electoral y luego retomar sus vínculos sociales fue otra particularidad que comprendí en el campo.

Es el objetivo de este último capítulo elaborar una síntesis general del don teniendo en cuenta los diversos factores intervinientes desarrollados a lo largo de la tesis. En la primera parte del capítulo me centraré en la “generosidad practicada”. Esta primera parte contempla dos momentos distintos: en primer lugar la época no-electoral, cuando las actividades giran sobre todo

alrededor de la campaña agrícola y la campaña evangélica y, en segundo lugar, la época electoral, que comienza con la campaña política y finaliza el día de la elección. Desde luego que las diversas campañas pueden superponerse en la misma época. Lo significativo de esta distinción es que durante la época electoral, como describí en el capítulo V, la actividad política y los vínculos sociales que de ella se derivan cobran preponderancia sobre los otros.

La época no-electoral, evidentemente, abarca la mayor parte del tiempo y es el momento de mayor cohesión social. Durante la campaña agrícola la familia extensa coopera intensamente en la preparación de la tierra, arado, siembra, carpida y cosecha y, durante las campañas evangélicas de cada iglesia, la congregación se fusiona alrededor de los preparativos de las celebraciones. Para dar cuenta de la dinámica del don en este período, me basaré en el “modelo general de la intervención de la reciprocidad” de Sahlins (1983:217). En dicho modelo la dimensión económico, la social y la moral se hallan entrelazadas, dado que la reciprocidad y la moralidad se encuentran estructuradas a partir de la distancia del parentesco. Para comprender la interrelación de las tres dimensiones mencionadas, Sahlins superpone al plano tribal el modelo, pues considera que los parientes próximos residen espacialmente cerca. Llega de este modo a elaborar el conocido esquema de círculos concéntricos donde en el círculo interior, sector del hogar, la reciprocidad es “generalizada”; en los círculos intermedios correspondientes a los sectores de la aldea y de la propia tribu las transacciones estarían reguladas por la reciprocidad “equilibrada”; y en el sector externo al esquema, sector inter-tribal, regiría la reciprocidad “negativa”.

Dado que en La Primavera también se configura un patrón de asentamiento similar y que la dimensión social, moral y económica también se hallan interrelacionadas, me he basado en el modelo de Sahlins no sólo para elaborar el GLP sino para asociarlo con el funcionamiento de la práctica del don.

La cantidad de personas que conforman un GLP varía según cada iglesia. Algunas, por ejemplo, por el proceso de atomización que he descrito, sólo cuentan con el pastor, su mujer y las familias nucleares de dos hijos. Otras, en cambio, poseen más de cincuenta miembros (Ver Esquema N° 19 y N° 20).

Desarrollaré a continuación la modalidad de la práctica del don dentro del GLP. La modalidad del don recíproco es la que se observa predominantemente, no obstante, la expectativa de retribución o devolución depende de diversos factores, como ser, del objeto o servicio en cuestión, del vínculo, de la edad y del status de las partes, etc. A continuación, presentaré la modalidad de entrega de diversos bienes y servicios, comenzando con aquellos que se dan más libremente y terminando con los casos en que el contradon, que se estipula con claridad, llega a ser una retribución monetaria o un bien costoso.

- Bienes comestibles: la solicitud de alimentos, generalmente de harina y de yerba, es la práctica del don más recurrente. Se solicita con el término *wo'o*, “¿tenés, hay?”, y en todos los casos la gente responde que “hay que dar”, sin esperar la devolución del bien. No obstante, sí se espera que la persona a la que se le entregó el comestible –en el futuro y ante una eventual necesidad del donante– corresponda con el mismo gesto. Surge, sobre todo de parte de los ancianos, un discurso sumamente crítico para con aquellos *qom* que instalaron una despensa en la colonia y venden comestibles.

- Obsequios: generalmente se entregan en el ámbito del culto frente al resto de la feligresía, adquiriendo de ese modo gran visibilidad. Se entregan por parte de los más allegados de los homenajeados con motivo de cumpleaños y casamientos. Las buenas costumbres imponen que aquél que recibió un presente corresponda con el mismo gesto oportunamente.

- Ofrendas: en todos los cultos en un momento especial el tesorero invita a la congregación a colaborar con su “ofrenda voluntaria”. También esta entrega se realiza ante la mirada atenta del resto de los fieles, quienes esperan que los miembros con mayor capacidad material colaboren con la iglesia en mayor medida que el resto. El fin de las ofrendas es el mantenimiento edilicio de la iglesia: pago de luz eléctrica, compra de utensilios para celebración del Aniversario, equipo de sonido, etc. Es responsabilidad de toda la congregación contribuir al mantenimiento de la iglesia, y el aporte de todos redundará en beneficio de cada uno de los miembros de la congregación.

- Colaboración para la celebración del aniversario de las iglesias: como los anteriores dones que se realizan públicamente en los cultos, está presente la presión social del resto, sobre todo para con aquellos con mayores posibilidades materiales. El aniversario de las iglesias es un acontecimiento fundamental para la congregación y todos los preparativos están a cargo de ella. Si bien surgen conflictos y enojos, se produce una gran organización donde cada uno aporta en la medida de sus posibilidades. Para los aniversarios se invitan a los pastores, predicadores y miembros de otras iglesias, quienes con su presencia aumentan la presión social para que el festejo se lleve a cabo con éxito.

- Bienes personales: los *qom* manifiestan que los objetos personales (vestimenta, bicicletas, dinero) se “prestan”, no se dan, “ya entra en la parte *doqshi*, de tener que devolver eso”. La expectativa, a su vez, se basa en ser retribuido de la misma manera, llegado el caso de que el donante requiera un

préstamo del receptor. No obstante, existe la posibilidad de que una persona solicite dinero o vestimenta por necesidad. En dicho caso, advertirá al donante su imposibilidad de devolverle el don empleando el término *wo'o* y no *jaale* (préstamo).

- Colaboración en tareas: los relatos de mis interlocutores hacen referencia al cambio de actitud que perciben en relación a la expectativa de devolución ante el requerimiento de ayuda en una tarea. Antes un productor solía pedir ayuda a sus vecinos y amigos para trabajar la tierra y les correspondía de la misma forma cuando éstos lo solicitaban. Lo mismo ocurría, por ejemplo, cuando se necesitaba levantar un rancho o cuando se requería colaboración para conseguir troncos o totora del monte para los artesanos. En la actualidad, algunos comienzan a concebir la solicitud de dichos “favores” como “trabajo” y sólo acceden a cambio de dinero. Nuevamente, son los ancianos quienes más se quejan de dicha actitud.

- Herramientas: ya se ha señalado el valor que poseen las herramientas para los agricultores *gom*. La modalidad usual consistía en el préstamo de las herramientas, sobre todo de bueyes y arado, a los vecinos, amigos y familiares. No obstante, al igual que con la solicitud de colaboración en las tareas, comienza a aparecer la modalidad de cobrar a cambio del préstamo, transformándose en alquiler. Sólo dentro de la familia extensa se continúa prestando las herramientas.

- Servicio del shamán: usualmente los *pio'Gonak* solían pedir como contra-don por sus servicios cigarrillos y vino, dado que sus “compañeros espirituales” así se lo requerían. Sin embargo, en la actualidad, las exigencias de los dones recíprocos de los shamanes se han extendido hacia el conjunto de bienes occidentales que comenzaron a ingresar en los hogares: radios, bicicletas, ropa, dinero, etc. Los relatos de mis interlocutores manifiestan sus críticas hacia los *pio'Gonak* no sólo por ser muy “careros”, sino incluso por acusarlos de provocar enfermedades con el objetivo de requerir luego algún bien a cambio.⁵²

Cabe subrayar, con respecto a los dones recíprocos, que si bien, en diferente grado, existe algún tipo de expectativa de retribución o correspondencia, la misma suele ser flexible y difusa, en cuanto al tiempo que pueda transcurrir, al tipo y al monto del bien que se devuelva. Salvo en el caso de un requerimiento excesivo por parte de un shamán, los buenos modales y la actitud comprensiva se imponen, incluso cuando un joven requiere dinero a cambio de una tarea, pues generalmente éstos aceptan el monto que se le ofrece sin objeción. En este sentido, los parámetros para la fijación de los valores de cambio no son siempre aquellos del mercado. Intervienen otros

factores fundamentales para los *qom*, como ser: el parentesco, la naturaleza del vínculo y la situación material del solicitante, de modo que la reciprocidad prevalece bajo una modalidad muy flexible, al igual que lo señalado por Lynch (1993) para los pilagá.

Cabe recordar, a su vez, que los requerimientos generalmente se dirigen generalmente, a aquellas personas con capacidad material para responder a la solicitud. Por la proximidad de los vínculos sociales, se sabe quiénes son las personas que cobran beneficios sociales o que poseen un sueldo estatal, y ellas son a quienes primero se recurre. En ese sentido, y como lo desarrolló Gordillo (2006:138), existe cierta “presión de los más pobres” hacia dichas personas. No obstante, vuelvo a señalar que entre los *qom* de La Primavera no se observan diferencias socio-económicas demasiado significativas.

Con respecto a los dones puros o benéficos, ellos circulan principalmente dentro de la familia nuclear, donde los vínculos familiares son los más estrechos, siendo el ejemplo emblemático propuesto por Sahlins (1983:212) “el comportamiento voluntario de alimentos entre los parientes cercanos –o por su valor lógico podríamos pensar en el amamantamiento de niños en este contexto-.” No obstante, como he desarrollado, la particularidad *qom* consiste en dar sin esperar nada a cambio en los casos en que el solicitante sea una persona materialmente necesitada. El pedido de don se realiza, generalmente dentro del GLP, a través del término *wo’o*, siendo los dones más usuales de requerimiento bajo esta modalidad: los bienes comestibles (algunas veces para la celebración del cumpleaños de un hijo), el dinero y la vestimenta. Es así cómo, la lógica de los dones recíprocos se ve relativizada frente a quien sufre, a quien necesita del otro, imponiéndose el valor de la generosidad.

En cierto sentido, desde la óptica del tiempo largo de la regeneración societal, es plausible vincular a los dones puros con algún tipo de devolución, dado que todo don, a la larga, será devuelto, si bien no por el propio receptor, por los futuros jóvenes de la comunidad. Este mecanismo permitiría que el grupo en su conjunto se ocupe de sus miembros más débiles, cubriendo sus necesidades básicas, con la tranquilidad de que todas las personas serán cuidadas de la misma manera si se presenta la necesidad. Particularmente los ancianos, quienes durante el período más activo de sus vidas han dado continuamente a los niños, no sólo a sus hijos, esperan que, cuando la edad ya no les permita mantener el mismo nivel de producción, se invierta el sentido de los dones. Como he señalado en relación a diferentes circunstancias, los ancianos son sumamente críticos con muchas de las actitudes de los jóvenes. El pastor Machagaick con respecto a los jóvenes me ha dicho “Hablan barato” y, por su parte, el cacique: “...ahora los nuevos sabe[n] hablar, sabe[n] escribir pero no le[s] importa nada de los otros.”

A continuación, haré una síntesis de los vínculos sociales y de la dinámica del don en la otra época a la que me he referido, la época de la campaña política. Durante esta época, los lazos sociales entre la comunidad en general se tensan, e incluso sobrevienen distanciamientos y conflictos dado que se conforman nuevos nucleamientos. En este sentido, se produce un debilitamiento de los vínculos comunitarios, resultando imposible realizar una Asamblea general o convenir una actividad colectiva, y un pasaje a vínculos jerárquicos y de poder. Los nuevos nucleamientos se organizan alrededor de los punteros políticos *qom*, quienes apoyan a un determinado candidato político *doqshi* (Ver esquema N° 21). La expresión “su gente” en esta época, hace referencia a los seguidores de un político en particular. De todas formas, la conformación de estos grupos es menos estable, por ejemplo, que la del GLP. Los miembros de La Primavera conservan cierta libertad de elección para decidir a qué candidato apoyar, libertad que es empleada estratégicamente por los *qom* a la hora de solicitar contra-dones a los candidatos. No obstante, dicha libertad de elección queda seriamente limitada por las necesidades materiales concretas de los *qom* y por la maquinaria política del gobierno provincial que manipula con suma eficacia la vida de los formoseños.

En relación a la práctica de los dones, he convenido en considerar como dones recíprocos a los “favores políticos”, debido que a través del manejo político que realiza el estado provincial en relación al cumplimiento de sus obligaciones, se establece un intercambio de favores, bienes y servicios por apoyo político y votos. Existen dos modalidades de entrega de dones recíprocos por parte de los políticos. Están, por un lado, aquellos que benefician a todas las personas que manifestaron su deseo de colaborar con el candidato y, por ende, figuran en las “planillas de adherentes”. Estos dones son generalizados y suelen consistir en el reparto de semillas, en el laboreo de tierras, en la desinsectación de sus cultivos. Por otro lado, están los dones que responden a pedidos puntuales por aquellas personas que participan o “trabajan” activamente en la campaña. En estos casos, la variedad de los dones es muy amplia y dependen de la necesidad del “cliente”: zapatillas, repuestos de hojas, fotocopias gratuitas, vivienda, plan social, empleo, etc.

Si bien el gobierno intenta disimular sus dones como actos de generosidad distribuyéndolos de forma personalizada y afectuosa, los *qom* no interpretan dichos dones como gestos de generosidad *doqshi*, haciéndose innecesaria una profunda transformación simbólica de la hegemonía por parte del gobierno. Las promesas políticas incumplidas y las maniobras políticas no hacen más que ratificar su límite étnico pues, a diferencia de los *qom*, los *doqshi* son mezquinosos y ricos. Precisamente, por las diferencias materiales entre ambos pero sobre todo por las diferencias de poder, la mayoría de los *qom* considera que la única opción es “ganar terreno”,

interrelacionándose con los poderosos políticos *doqshi* y exigiéndoles que cumplan su parte recíprocamente. Algunos pocos como Félix, en cambio, sostienen que “todo es posible cuando uno tiene una mirada así, más amplia”, menos individualista. La situación, no sólo de los aborígenes sino también de la población criolla pobre formoseña es extremadamente difícil, dado que la hegemonía los presiona desde todas las dimensiones sociales. Como sintetizó Isaías Shitaki, hijo del ya fallecido Julio Shitaki pionero de La Primavera, “la lucha es desigual”. No obstante, como sostiene Williams (2000[1977]:135), todo proceso hegemónico, por definición, si bien es dominante “jamás lo es de un modo total o exclusivo”. Existen presiones, formas alternativas y opuestas, que no hay que soslayar ya que moldean, denuncian y desafían, con diversa intensidad, al proceso mismo.

La última reflexión gira en torno a la “generosidad proclamada”. En este sentido, el valor de la generosidad como elemento primordial de la “identidad étnica” *qom*, posee una doble eficacia social.

En relación al propio mundo *qom*, la eficacia del valor de la generosidad se observa en las tensiones y disputas de sentido que se generan entre las personas que presionan por mantener su estricta vigencia, sintetizada en la idea de que “siempre hay que dar al necesitado”: los ancianos, los shamanes, los más humildes, los del Fondo (en términos de Gouldner, son quienes poseen menor autonomía funcional) y aquellos que, al desarrollar nuevas prácticas de intercambio de dones, reformulan y “flexibilizan” su concepción sobre la generosidad: los jóvenes, los empleados públicos, los de Nainck, los punteros políticos *qom*, los migrantes al regresar, los dueños *qom* de las despensas. Dentro de esta tensión, no se debe soslayar el papel que poseen, como factor de control social, tanto el shamanismo como la opinión pública. Estos mecanismos sociales resultan efectivos cuando el valor moral de la generosidad no alcanza. En dichos casos la acusación de mezquindad posee el doble efecto de dejar expuesto al acusado a la crítica pública y al temido poder shamánico. No obstante, el alcance del poder shamánico posee un límite, el *doqshi*.

En relación al mundo *doqshi*, la generosidad se establece como valor contra-hegemónico, como crítica moral a la concepción individualista y materialista del hombre blanco. En los discursos *qom* permanentemente se señala la diferencia ética entre ambas sociedades la *doqshi* y la *qom*. La primera descuida a los más débiles (niños y ancianos) y basa sus vínculos sociales con el otro a partir del interés y la ganancia personal, “reciprocidad negativa” según la clasificación de Sahlins. Es una sociedad en la que la necesidad y el padecimiento del otro, lejos de despertar la generosidad de quien puede colaborar, son considerados como responsabilidad individual por

alguna falta o error que se cometió. Es una sociedad en la que el don puro sólo tiene lugar, y a veces ni siquiera, dentro del pequeño universo de la familia nuclear.

En el siguiente relato de Bruno se reconoce, o mejor dicho se siente, la denuncia moral contra los *doqshi*:

“El aborigen es muy dadivoso, son muy comprensibles en la necesidad. No vas a encontrar chicos u hombres mendigando como en la ciudad. No importa si son parientes, si te conocen, aunque la olla sea chica, te dan. No hay chicos en la calle... Estamos desunidos en los pensamientos políticos pero no en los principios familiares, porque somos *qom*. Esos principios no se van a mover, es parte de nuestra cultura, hay valores ... hay otra parte que se van acomodando. La cultura de **ustedes** es muy independiente. Es una cultura muy egocéntrica.”

Sus palabras “nos” recuerdan, “nos” hacen cargo de nuestra indiferencia hacia los necesitados, indiferencia ejemplificada con “los niños de la calle” (Ver Foto N° 22). Los *doqshi* podrán ser ricos materialmente pero su mezquindad hacia quienes sufren, los disminuye moralmente.

Notas

1. Opté por la notación fonológica de los términos toba empleada por Wright (1997).
2. La autodenominación *qom* de todos los grupos guaycurú (toba, pilagá y mocoví) del Chaco argentino se traduce como “la gente”, “nosotros”, y por extensión “los seres humanos” (Wright 1997).
3. Me refiero a las aborígenes que colaboran con un candidato político criollo a través de diversas acciones: convenciendo al resto de la comunidad para que voten a su candidato y anotando en la “planillas de adherentes” a los que aceptan, participando de reuniones y actos partidarios, repartiendo volantes y mercadería, etc.
4. *Doqshi* es la expresión nativa para blanco o criollo. Se emplearán los tres términos como sinónimos.
5. Entre los diversos antropólogos que se dedican al estudio de grupos toba en contextos urbanos, hacemos referencia a los trabajos de Tamagno (2001) en la provincia de Buenos Aires y Vázquez (2000) en la ciudad de Rosario.
6. Cfr. Tandeter (1992) y el análisis de los mineros potosinos.
7. Lygia Sigaud, en su artículo sobre la divergencia de las interpretaciones que tuviera el artículo de Mauss entre sus contemporáneos y los antropólogos de la década del 60, analiza la astucia de Lévi-Strauss para aprovechar el apoyo de los intelectuales próximos a Mauss y para que se lo considerara su sucesor natural, a favor de su aún reciente carrera académica. De allí que en la introducción que escribió sobre la obra de Mauss resaltara, en primer lugar, su valor y los puntos de coincidencia entre ambos, para luego apuntar su “error” y exponer, finalmente, su propia teoría (Sigaud, 1999).
8. Es necesario agregar que, más adelante, Malinowski aclara que con estas observaciones intenta prevenir contra las concepciones, a su parecer, exageradas de Rivers, Sydney Hartland, Durkheim, entre otros, sobre el automatismo nativo. Concluye, que “el salvaje no es ni un ‘colectivista’ extremo ni un ‘individualista’ intransigente, sino que es, como todo hombre en general, una mezcla de ambos” (Malinowski, 1991:71).
9. Gouldner sostiene que Durkheim ya había hecho referencia a un elemento valorativo al afirmar que los intercambios desiguales son socialmente destructivos pues vulneran valores generalizados. No obstante, al igual que Malinowski, no llegó a desarrollarlo.
10. Cfr. Bourdieu (1991: 167), Sahlins (1977: 139), Godelier (1998).

11. Gouldner aclara que el análisis de la reciprocidad como “mecanismo iniciador” lo sitúa fuera de la perspectiva funcionalista, dado que ésta suele centrarse en sistemas ya constituidos y en su funcionamiento, sin ocuparse de sus comienzos (Gouldner, 1979: 241).

12. Resulta interesante confrontar esta idea con las de Mauss y Godelier. El primero considera que los hombres obligan a los dioses, con sus sacrificios y ofrendas, a que les retribuyan. En cambio Godelier, a semejanza de Gouldner, entiende que los dioses no pueden ser comprometidos por la acción de los hombres. Por el contrario, dado que son superiores a ellos, sí pueden llegar a recompensarlos por una buena acción. La cosmovisión toba estaría en concordancia con esta última idea: son los hombres quienes pueden quedar comprometidos con los dioses y no al revés.

13. Surge con respecto a dicha tipología una imprecisión histórica sobre el autor de la misma. En su obra posterior de 1977, *Las Sociedades Tribales*, Sahlins aclara que tomó el esquema de la reciprocidad de la obra de Service, *The Hunters* de 1966. Sin embargo, el propio Service en dicha obra hace referencia a que las tres categorías analíticas de reciprocidad, generalizada, equilibrada y negativa, las tomó prestadas del trabajo “On the Sociology of Primitive Exchange” de Sahlins de 1965. Se supone que Sahlins tuvo un gesto de humildad frente a Service, dado que había presentado su tipología en una monografía escrita para un número de la revista de la Asociación de Antropólogos Sociales.

14. No obstante, con respecto al sector externo, Sahlins sostiene más adelante que la “simbiosis intertribal” llega a alterar el esquema del modelo y la reciprocidad tiende a ser equilibrada por razones de sociabilidad. En el siguiente capítulo “El valor del intercambio y la diplomacia del comercio primitivo”, afirma: “El intercambio intergrupar no responde simplemente al ‘propósito moral’ de hacer amigos, pero cualquiera sea la intención y por utilitaria que sea no hará nunca enemigos. Toda transacción, como ya sabemos, es necesariamente una estrategia social (Sahlins, 1983:325).”

15. Resulta evidente la semejanza del concepto de Sahlins de “mecanismo de arranque” con el propio de Gouldner “mecanismo de iniciación”. Si bien Sahlins hace pocas referencias al sociólogo americano, se evidencia en su análisis su atenta lectura de Gouldner.

16. Sahlins desarrolló el vínculo entre jerarquía y reciprocidad en su obra *Las sociedades tribales* (Sahlins, 1977, cap. 5).

17. Cfr. Gould (1982) y su ecología del compartir entre cazadores-recolectores.

18. Muchos son los antropólogos que han resaltado la importancia del alimento y la tendencia de los grupos cazadores-recolectores a compartir los bienes comestibles. Haré referencia, por su temprano aporte a la temática, a Service (1966: 17). Este autor señala que el alimento es el bien

más compartido, no sólo por ser de vital necesidad sino con el objeto de promover sociabilidad con personas distantes.

19. Hacia la década de 1960 se generó un debate entre antropólogos economistas cuya doble problemática consistió por un lado, en la pertinencia del uso de categorías propias de las ciencias económicas para el estudio de las sociedades primitivas y, por el otro, en la definición o concepción de lo “económico”. En una muy reducida síntesis podemos decir que la vertiente “formalista”, caracterizada por su concepción universalista de los principios de “escasez” y “elección” y por su definición subjetiva de la economía, era representada por Firth, sobre todo como un antecesor, y por Burling, Leclair y Herskovits. En cambio la vertiente “sustantivista”, bajo su concepción empirista, rechazaba no sólo analizar a los fenómenos sociales como el intercambio basándose en un principio de conducta individual como la teoría de maximización individual, sino que a su vez rechazaba analizar el intercambio no monetario con conceptos de la economía de mercado. Dalton, Polanyi y Sahlins fueron considerados representantes de esta corriente de la antropología económica.

20. Ingold sostiene que de la misma idea es Meillassoux (1981:18), pues rechaza la idea de parentesco para las bandas porque establece relaciones fijas y obligatorias de por vida. Meillassoux propone para las bandas la idea de vínculos de “adhesión” en lugar de parentesco. Dicho concepto será superado, según Ingold, por el concepto de “coalescencia” (“coallescence”) de Bird-David (1994) (Ingold, 2006:12,14).

21. Site oficial de la provincia de Formosa.

22. *Takshék* puede traducirse como “oriental”, “del naciente” (Wright, en prensa:8).

23. Cabe señalar la diferencia con la política nacional implementada en la campaña del sur donde los aborígenes fueron atacados con el fin de exterminarlos y sus tierras distribuidas. Dicha diferencia se basó en disímiles intereses macroeconómicos; en el sur, a diferencia del norte, no se requería su fuerza de trabajo (Wright, 1997:187).

24. Cabe recordar que entre los diversos motivos desencadenantes de la Rebelión de Napalpí de 1924, Cordeu y Siffredi incluyen la restricción que impusiera el Gobernador Centeno a la migración de braseros aborígenes a los ingenios azucareros (Cordeu y Siffredi, 1971:58).

25. *Evangelio* es el nombre que los *qom* utilizan para dar cuenta de su adscripción religiosa, más allá de su pertenencia específica a las diferentes iglesias existentes en la actualidad en los asentamientos (Ceriani Cernadas y Citro, 2005:1).

26. Datos suministrados en forma personal por el subsecretario de producción de Nainéck.

27. Datos citados en el documento: *Documentos, Referentes a la venia solicitada ante el honorable congreso*, por D. Enrique S. López en representación de la señora Doña E A Lynch, Buenos Aires, Imprenta de Martínez- calle San Marión n 174, 1884, pag. 9.
28. Entre los diversos relatos que existen alrededor del Mariscal López y de Madame Lynch, en la zona del Pilcomayo muchos refieren a los “tesoros” enterrados de Lynch en dicha zona (Diario ABC, n° 22, 1993). Por mi parte, hace unos años un campesino toba me entregó una piedra extraída de sus campos para que la hiciera analizar en Buenos Aires, pues él sospechaba que se trataba de oro. La idea le había surgido pues unos criollos le habían pedido permiso para excavar sus tierras, ya que estaban buscando un tesoro. Creemos que la anécdota se relaciona con los relatos de los tesoros (cfr. Wright 1997) de Lynch.
29. Olivera, profesor de Historia y oriundo de Catamarca, ha escrito un libro sobre el pueblo de Laguna Blanca. En su obra figura entre los primeros pobladores el apellido Insfrán, padre del actual gobernador de la provincia, quien nació en Laguna Blanca.
30. En un mapa confeccionado por el Instituto Geográfico Militar entre 1936 y 1944 (n° 2557-19), he ubicado algunos de los apellidos de los pobladores nombrados por Luna Olmos (Muscarda, Mendoza, Sastrow, Alfonso, Abadie, Duarte). En dicho mapa figuran algunos de los apellidos como las estancias o como topónimos del lugar. Actualmente, viven alrededor de La Primavera descendientes de Muscarda y de Mendoza, con quien he podido conversar.
31. En el mapa del Instituto Geográfico militar figura el nombre Laguna Blanca y, entre paréntesis, Colonia Alfonso.
32. Datos citados del documento: *Datos Referentes a la localidad de Laguna Nainck*, Comisión de Fomento Laguna Nainck, Prov. Formosa, 1971.
33. Por mi parte, he intentado relevar aquellos nombres de caciques que junto a sus grupos se aproximaron para conocer a Church, con el objetivo de mapear la actual conformación de grupos de La Primavera conforme a la pertenencia de las antiguas bandas. Sin embargo, todas las personas entrevistadas sólo hicieron referencia a Trifón Sanabria.
34. Uno de los actuales problemas que tiene que enfrentar los miembros de La Primavera, es que, según ellos, ha caducado su personería jurídica.
35. En mi primera visita al barrio “2 de Abril”, en La Matanza, una señora que alquila habitaciones de su casa a familias *qom* me contó que la gente de allí llama a los *qom* como “los lao” pues siempre los escuchan saludarse de ese modo. *Lau’* es “hola” en *qom l’aqtak*.
36. En el capítulo VI de su tesis, Citro (2003) analiza la “posición intersticial” de los jóvenes *qom* a partir de los procesos de escolarización y de las diversas experiencias interculturales de las que participan.

37. Habría que profundizar el análisis en relación a las tensiones entre la bilateralidad y la alianza.
38. En el mismo trabajo, Tola (2006) hace referencia a la existencia de otra actitud aparentemente contraria a la del don, que es la predación que se activa en ciertas circunstancias específicas, como ser la conquista amorosa, a partir de las prácticas shamánicas, y la toma de cautivos. No obstante, sostiene que la actitud predominante hacia el otro es el don.
39. Cabe señalar la mala atención o, mejor dicho, la falta de atención que recibió el bebé en los dos hospitales formoseños. En el período neonatal había tenido repetidos cuadros de fiebre y convulsiones y los médicos allí sólo le recetaron gotas antipiréticas. Cuando dicho medicamento se acabó, el cuadro se repitió y el bebé fue derivado del hospital del pueblo al de la ciudad de Formosa y de allí al Hospital Garrahan. La discriminación hacia la población *qom* no sólo se manifestó frente al cuadro de fiebre desatendido sino que continúa actualmente dado que el mismo hospital se rehúsa a ir a buscar en ambulancia al niño para que se le realice el tratamiento recomendado de estimulación precoz debido a que los caminos del asentamiento “son de tierra”.
40. En relación a los shamanes chorote, Siffredi (1975:48) sostiene que “toda la trayectoria del shamán está teñida por el signo del don puro”, comenzando por el poder que *Thlamó* le confiere al iniciando a través del don del canto.
41. Cabe recordar que en la religión evangélica, hegemónica entre los toba, está estrictamente prohibido fumar y beber.
42. Cabe aclarar que Ceriani Cernadas y Citro (2005) han señalado la existencia de visiones contradictorias dentro de los marcos ideológicos e interpretativos de los creyentes en el evangelio, sobre todo entre los ancianos y los jóvenes (Ceriani Cernadas y Citro, 2005: 22).
43. En el 2005, el gobierno provincial comenzó a habilitar planchadas de acopio de algodón en varios sectores de la provincia. En dichas instalaciones se recibe el algodón, se lo inspecciona y, acorde con la clasificación que la fibra obtiene, se le entrega al productor una orden de pago. Aún no se pueden analizar los alcances de esta medida por su reciente apertura. No obstante, ya se oyen las voces de triunfo de las autoridades y las de rechazo de muchos productores algodoneiros, que incluso han realizado cortes en la ruta nacional 11, 81 y 86 reclamando intervención del Estado nacional y provincial para que se fije un precio sostén. Los manifestantes sostienen que, debido a los perjuicios causados por el clima y las plagas, la calidad del algodón no es óptima y su precio no logra cubrir los costos de producción.
44. Tal vez al intercambio de trabajo por salarios mínimos correspondería clasificarlo como “reciprocidad negativa” dentro de la conceptualización de Sahlins (1983). Si bien para Gouldner (1979) la reciprocidad impide la explotación.

45. Cordeu (1969) plantea la hipótesis que la falta de inclinación hacia la acumulación se vincula con las restricciones que el Señor de los Animales plantea sobre cazar más allá de lo requerido por el consumo inmediato. Recordemos también “el estado de expectación” al que me referí en la sección sobre su cosmovisión.
46. La dinámica *qom*, en cuanto a la variación de los vínculos sociales en relación a la época electoral y a la no electoral, puede pensarse en relación a la dinámica de la vida social en cuanto a las variaciones estacionales de las grupos esquimales estudiados por Mauss (1971:359).
47. En el despacho de la directora se encuentra un retrato de ella junto al gobernador Gildo Insfrán, probablemente al finalizar las obras de remodelación de la escuela. A su vez hay un afiche del gobernador en la cocina de la escuela.
48. En agosto del presente año, la Defensoría del Pueblo demandó al Estado provincial de Chaco y nacional por el incumplimiento de los “derechos humanos básicos” de los habitantes toba chaqueños. Funcionarios del Ministerio de Salud de la Nación registraron 254 casos de desnutrición, 85 embarazos en riesgo y 34 casos de chagas, todo sobre una muestra de sólo 2500 personas. En septiembre la Corte Suprema de la Nación ordenó, a través de una medida cautelar, a la provincia y a la Nación atender la situación de urgencia de las comunidades (Datos obtenidos del portal: <http://argentina.indymedia.org/news/2007/11/562436.php>).
49. Boivin y Rosato (2004), en la investigación que realizaron en una ciudad de la provincia de Entre Ríos durante la crisis económica y política de 1989, siguieron la propuesta de Bourdieu sobre el intercambio de dones. Los autores interpretaron que la “eficacia social” del operativo solidario que se instaló en dicha ciudad con el objeto de evitar posibles saqueos, se debió al mecanismo recíprocarario puesto en marcha por la clase dominante, el cual garantizó la estabilidad social a través de un proceso de transformación simbólica de los recursos en dones.
50. Colin Scott (1989) ha investigado la “ideología de la reciprocidad” entre los aborígenes Cree de la Bahía de James Bay en Canadá y los hombres blancos. En dicho trabajo sostiene que la reciprocidad persiste, más allá del proceso de reelaboración, como modelo dominante de las relaciones internas a la sociedad Cree y que, en el contexto de las relaciones no igualitarias con el capital y el Estado, también se ha perpetuado. Scott advierte no interpretar la apelación a una ideología altruista por parte de los Cree como ingenua, sino como un recurso importante dentro de un contexto de limitaciones materiales. La reciprocidad es promovida retóricamente como modelo “para” una relación reestructurada de legitimidad, y a partir del reconocimiento de que el intercambio ocurre entre grupos culturalmente diferentes, resta negociar “las equivalencias entre los elementos intercambiados” (Scott, 1989:104). Queda como desafío pensar si existe entre los *qom* de La Primavera un uso similar de la reciprocidad.

51. Durante el año 2007 el gobierno provincial comenzó un plan de construcción de viviendas en el asentamiento. Planeo en mi próximo trabajo de campo investigar los criterios de selección de los beneficiados y las repercusiones al interior de La Primavera.

52. Tal vez este particular caso se aproxima a la definición de Sahlins (1983:213, 214) de “reciprocidad negativa”, en cuanto “se trata de la defensa del propio interés” por parte del shamán.

Bibliografía

Anderson, B.

1990 *Imagined Communities; Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London.

Balazote, A. y Radovich, J.C.

1992 “El concepto de grupo doméstico”, en H. Trinchero (comp.), *Antropología Económica II*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Barth, F.

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México.

Berreman, G.

1962 “Detrás de muchas máscaras”. *Society for Applied Anthropology*, Monograph N°8.

Bird-David, N.

1994 “Sociality and immediacy: or, past and present conversations on bands” en *Man*, n.s., 29-583-603.

Bourdieu, P.

1988 [1987] *Cosas Dichas*, Gedisa, Buenos Aires.

1990 [1984] *Sociología y Cultura*, Grijalbo, México.

1991 *El Sentido Práctico*, Taurus, Madrid.

Bourdieu, P. y Wacquant, L.

1995 *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.

Braunstein, J.

1983 “Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco” en *Trabajos de Etnología*, n° 2, Inst. Cs. Antropológicas, FFyL, UBA, Buenos Aires.

1991-92 “Introducción” en *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*. IV:1-8.

Briones, C.

1998 *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la Diferencia*, Ediciones del Sol, Buenos Aires.

Brow, J.

1990 "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past." En *Anthropological Quarterly* 63(1): 1-6.

Buckwalter A.

1980 *Vocabulario Toba*. Talleres Grancharoff, Buenos Aires.

Cancio, J.F.

1948 (inédito) *Relato sintético de una parte de la historia de mi vida*, Clorinda, Copia donada por Justo Lindor Olivera al Archivo Histórico de Formosa.

Canclini, N.

1990 "Introducción: La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu", en Bourdieu, P. 1990 *Sociología y Cultura*, Grijalbo, México.

Cardin, L.

2003 "De La Primavera a La Matanza: una alternativa a la crisis de los grupos toba del este formoseño", Ed. electrónica. *VII Congreso Argentino de Antropología Social, Córdoba*.

2004 *Educación y relaciones de poder en una comunidad toba del Chaco argentino*, en Estudios Atacameños, n° 25. Inst. de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P. Gustavo Le Paige, Univ. Católica del Norte, Chile.

2005 *Levantando la mirada: el proceso de movilización social de una comunidad toba formoseña*. I Jornadas de Antropología Social del Centro Bonaerense: Olavarría, 7,8,9 de diciembre, Univ. Nac. del Centro de la Provincia de Buenos Aires, CD-ROM.

Carrasco, M. y Briones, C.

1996 *La tierra que nos quitaron*, en *Reclamos Indígenas en Argentina*. Serie de documentos en español N° 18, IWGIA-Copenhague, Buenos Aires.

Ceriani Cernadas, C. y Citro, S.

2005 “El movimiento del *evangelio* entre los Toba del Chaco argentino. Una revisión histórica y etnográfica.” *De Indio a Hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina*. Bernardo Guerrero Jiménez (comp.) Iquique: Ediciones El Jote Errante- Campus Universidad Arturo Prat. pp.: 111-170.

Chayanov, A. V.

1974 [1923] *La organización de la unidad económica campesina*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.

Citro, S.

2003 *Cuerpos significantes. Una etnografía dialéctica con los toba takshik*. Tesis doctoral de Antropología. Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

2005 “Ritual y espectáculo en la música indígena: El caso de los jóvenes *toba* del Chaco argentino”. *Latin American Music Review* 26 (2): 318-346. University of Texas at Austin, Austin.

Cordeu, E.

1967 *Cambio cultural y configuración ocupacional en una comunidad toba*. Miraflores, Chaco. Informe preliminar, Comisión Nacional del Río Bermejo, Publicación N° 123

1969-1970 “Aproximación al horizonte mítico de los tobas”, en *Runa*, Vol XII, Partes 1-2, pp. 67-176, Buenos Aires.

1984 Notas sobre la dinámica religiosa Toba Pilaga. *Suplemento Antropológico* XIX (1): 187-235.

Coser, L.

1956. *The Functions of Social conflict* en Free Press, New York.

Dobrizhoffer, M.

1784 *Historia de Abipones*. 3 vols. Viena. Josephi Nob. de Kurzbek. Trad. Española, 1967-70, Resistencia.

Fistetti, F.

2004 *Comunidad*. Nueva Visión, Buenos Aires.

Galafassi, G.

2006 “Conflictos Agrarios del Nordeste Argentino en la década de los setenta” en *Perfiles Latinoamericanos*, n° 28, pp. 159-183, México.

Gibson, T.

1985 “The sharing of substance versus the sharing of activity among the Buid”. *Man*, n.s., 20:391-411.

Godelier, M.

1998 [1996] *El enigma del don*, Paidós Básica, Barcelona.

Gordillo, G.

1992 “Procesos de subsunción del trabajo al capital en el capitalismo periférico”, Trincherro, H. (comp) *Antropología Económica II*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

1994 “La presión de los más pobres: Reciprocidad, Diferenciación Social y Conflicto entre los tobas del oeste de Formosa”, en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 15, pp. 53 – 82.

1995 “La subordinación y sus mediaciones: dinámica cazadora-recolectora relaciones de producción, capital comercial y Estado entre los tobas del oeste de Formosa Trincherro, H. (ed) *Producción Doméstica y Capital*, Editorial Biblos, Buenos Aires.

2006 *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Prometeo, Buenos Aires.

Gould, R. A.

1982 “To have and have not: The ecology of sharing among hunter-gatherers”, *Resource Managers: North American and Australian Hunter-Gatherers*, Williams, N. & Hunn, E. (eds) American Association for the Advancement of Science Selected Symposium n° 67, Boulder, Westview press, pp.69-91 (traducción cátedra Sist. Socioculturales de América 1, UBA).

Gouldner, A.

1979 [1973] *La sociología actual: renovación y crítica*, Alianza, Madrid.

Guber, R.

2001 *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Norma, Buenos Aires.

Ginsburg, F.

1998 “Cuando los nativos son nuestros vecinos”, en: Boivin, M.; Rosato, A. y Arribas, V. Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural, Eudeba, Buenos Aires.

Henry, J.

1951 “The Economics of Pilaga Food Distribution”. *American Anthropologist*, 53: 187-220.

Hillery, G.H.

1950 “Definitions of community: Areas of agreement” en *Rural Sociology* XX.

Ingold, T.

1988 "Notas sobre el Modo de Producción Predador." en *Hunters and Gatherers 1. History, evolution and social change*. T. Ingold, D. Riches, y J. Woodburn (eds.) New York: St. Martin's Press, pp.: 269-285.

2006 [1999] “Sobre las relaciones sociales de la banda cazadora y recolectora”, en *The Cambridge Encyclopedia of Hunter-Gatherers*. R. Lee y R. Daly (eds.). Cambridge: Cambridge University Press. pp. 399-410.

Leacock, E.

1982 “Relaciones de producción en la sociedad de bandas”, en *Politics and History in band society*. Leacock, E. y Lee, R. (eds.), Cambridge Univ. Press., pp. 159-170, New York. (traducción cátedra Sist. Socioculturales de América 1, UBA).

Lee, R.

1981 “Is there a foraging mode of production?”, en: *Canadian Journal of Anthropology* 2: 13-19. (traducción cátedra Sist. Socioculturales de América 1, UBA).

Lévi-Strauss, C.

1979 “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, Mauss, M. *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid.

Loewen, J. Buckwalter, A. y Kratz, J.

1965 Shamanism, Power and Illnes in Toba Church Life. *Practical Anthropology* 12: 250- 280.

Luna Olmos, L.

1948 [1905] *Expedición al Río Pilcomayo*, Formosa.

Lynch, F.

1994 “La dialéctica pilagá de la reciprocidad. Una concepción dialógica del intercambio étnico de bienes” en *Runa* XXI, pp.207-239.

2002 “Hacia un modelo etnológico de la reciprocidad. Desde el paradigma pilagá del intercambio.” en *Runa* XXIII, pp. 89-127

Marx, K.

1985 *El Capital*, cap. VI (inédito), Nueva Imagen, México.

1999 (1867) *El Capital*, F.C.E.

Malinowski, B.

1986 [1922] *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Planeta, Barcelona.

1991 [1926] *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Ariel, Barcelona.

Mauss, M.

1971 “Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales”, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.

1979 [1923] “Ensayo sobre los dones. Motivo y razón del cambio en las sociedades primitivas”, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.

Meillassoux, C.

1998 [1975] *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo XXI, México.

Métraux, A.

1946 Ethnography of the gran Chaco. En: Steward, J. (ed.) *Handbook of South American Indians. Vol.1: The Marginal Tribes*. pp. 197-380, Smithsonian Institution, Buereau of America Ethnology, Washington.

Miller, E.

1973 "Los tobas y el milenarismo". *Actualidad Antropológica* 11: 17-20.

1977 "Simbolismo, conceptos de poder y cambio cultural de los tobas del Chaco argentino", en Hermitte, Esther (comp.): *Procesos de Articulación social*, pp. 305-338, CEAL, Buenos Aires.

1979 *Armonía y disonancia en una sociedad. Los Tobas argentinos*, Siglo XXI, México.

1995 *Nurturing Doubt. From Mennonite Missionary to Anthropologist in the Argentine Chaco*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

1999 Argentine's Eastern Toba: Vitalizing Ethnic Consciousness and Determination, en E. Miller (comp.) *Peoples of the Gran Chaco*, pp. 109-134. Connecticut, London: Bergin & Garvey.

Olivera, J. L.

2003 *Formosa, Historia de Laguna Blanca*, Corregidor, Buenos Aires.

Palavecino, E.

1958-1959 "Algunas notas sobre la transculturación del indio chaqueño". *Runa*. Vol IX, Depto. de Ciencias Antropológicas FFyL, pp. 379-389, Buenos Aires.

1965. "Introducción al problema indígena chaqueño". Primera Convención Nacional de Antropología (II Parte). Univ. Nac. Del Nordeste, 23-28 de mayo, Resistencia.

Paucke, F.

1942-1944 *Hacia allá y para acá: una estada entre los indios Mocabés, 1749-1767*. 4 Vols. Instituto de Antropología de Tucumán.

Peterson, N.

1993 "Demand sharing: Reciprocity and the pressure for generosity among hunter-gatherers" en *American Anthropologist*, 95:860-874.

Price, J.A.

1975 "Sharing: the integration of intimate economies" en *Anthropologist* 95:17: 3-27.

Prieto, A. H.

1990 *Para comprender a Formosa*.

Redfield, R.

1942 "La sociedad folk" en *Revista Mexicana de Sociología*, 13-41, México.

Renshaw, J.

1987 "Propiedad, recursos e igualdad entre los indios del Chaco Paraguayo" en *Man* 23:334-352.

Reyburn, W.

1954 *The Toba Indians of the Argentine Chaco: An Interpretative Report*. Elkhart, Indiana: Mennonite Board of Missions & Charities.

Rockwell, E.

1987 "Reflexiones sobre el proceso etnográfico", mimeo, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional, México.

1996. La dinámica cultural en la escuela, en *Hacia un currículum cultural: un enfoque vygotkiano*, Alvarez, A. y P. Del Río (eds), Madrid.

Rodríguez Mir, J. y Braunstein, J.

1992 "Sedentarización y etnicidad. El caso de los matacos en Las Lomitas (Argentina)", en *RUNA*. Vol. XXI, ICA-Museo Etnográfico, pp. 263. 270, Buenos Aires.

Roze, J. P.

1992 *Conflictos agrarios en la Argentina/1. El proceso liguista*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Sahlins, M.

1965 "On the Sociology of Primitive Exchange", *The Relevance of Models for Social Anthropology*, M. Banton, ed. (Monographs of the Association of Social Anthropologists, No. 1. London and New York: Tavistock, Praeger.

1977 *Las Sociedades Tribales*, Labor, Barcelona.

1983 *Economía de la Edad de Piedra*, Ed. Akal, Madrid.

Service, E.

1965 *The Hunters*, en Prentice-Hall, New Jersey.

Siffredi, A.

1975 “La noción de reciprocidad entre los yojwaha-chorote”, en *Scripta Ethnologica*, Año III, N° 3, Parte I, pp. 41- 70, Buenos Aires.

Sigaud, L.

1999 “As vicissitudes do ‘Ensaio sobre o Dom’”, *Mana* v. 5. n 2. Rio de Janeiro.

Tamagno, L.

2001 *Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*, Ediciones Al Margen, Buenos Aires.

2003 “Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina”, *Campos* n° 3, pp. 165-182, Univ. Federal do Paraná, Brasil.

Tandeter, E.

1992 *Coacción y mercado*, Sudamericana, Buenos Aires.

Taylor, Ch.

1989 “The self in Moral Space” en *Sources of The Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, pp.: 25-52.

Tönnies, F.T.

1947 *Comunidad y Sociedad*, Ed. Avellaneda, Buenos Aires.

Trincherro, H.

1992 *Antropología Económica II*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

1998 *Antropología Económica. Ficciones y producciones del hombre económico*, Eudeba, Buenos Aires.

2000 *Los demonios del demonio*, Eudeba, Buenos Aires.

Vázquez, H.

2000 *Procesos identitarios y exclusión sociocultural*, Biblos, Buenos Aires.

Vuoto, P.

1986 Los movimientos de Luciano y Pedro Martínez, dos cultos de transición entre los toba - tasék de Misión Tacaaglé. *Scripta Ethnologica* 10, pp. 19-46.

Vuoto, P. y Wright, P.

1991 Crónicas del Dios Luciano: Un Culto Sincrético de los Toba y Pilagá del Chaco Argentino. *Religiones Latinoamericanas* 2, pp. 149-180.

Williams, R.

1998 [1977] *Marxismo y Literatura*, Península/Biblos, Barcelona.

Woodburn, J.

1982 "Egalitarian societies" en *Man*, N.S. 17:431-49.

Wright, P.

1988 Tradición y Aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea. *Cristianismo y Sociedad* 95: 71-87.

1990 Crisis, Enfermedad y Poder en la Iglesia Cuadrangular Toba. *Cristianismo y Sociedad* 105, pp. 15-37.

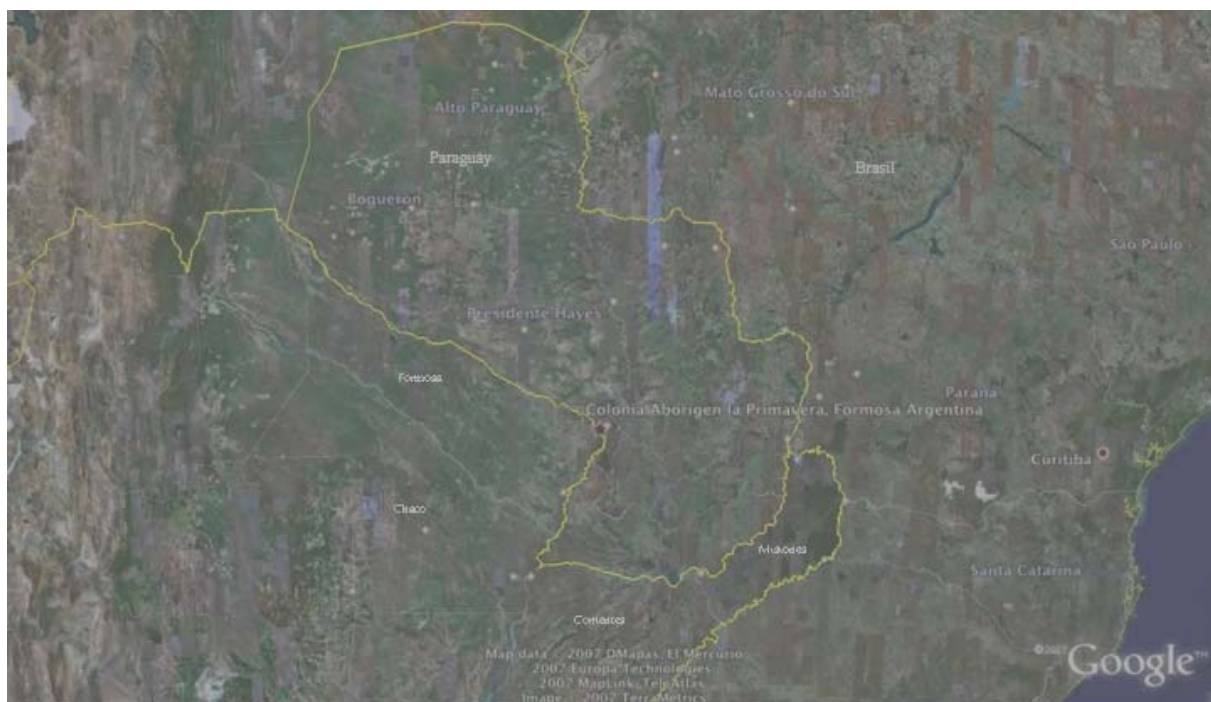
1994 "Perspectivas teóricas en la antropología de los movimientos socioreligiosos del Chaco Argentino." En *Religiosidad y Resistencia Indígenas hacia el fin del milenio*. Quito: Ediciones Abya-Yala. pp.: 17-41.

1997 "Being-in-the-dream", *Postcolonial Explorations in toba ontology*, Ph. D. dissertation. Department of Anthropology, Temple University.




2001 "El Chaco en Buenos Aires. Entre la identidad y el desplazamiento", *Relaciones*. 26:97-106.

(en prensa) *Ser-en-el-sueño. Crónicas de etnografía, historia y ontología toba*.

- Imagen Satelital N °1. Ubicación de la Colonia Aborigen La Primavera. Fuente Google Earth.



- Croquis N ° 2. Croquis de la Colonia La Primavera sobre imagen satelital (elaboración propia).

Superficie:	5187 has	
Población:	1870	
Escuelas:	2	
Iglesias:	19	
Cementerios:	2	



- Cuadro N° 3. Detalle de los trabajos de campo realizados.

Fecha	Días	Lugares	Tema investigado
12/2001	11	La Primavera, Misión Tacaaglé, <i>Loro Cué</i>	--
01/2003	15	La Primavera, Naineck	Deserción escolar
12/03	20	La Primavera	Migración
04/04	5	La Primavera, Naineck	Consecuencias de la fluctuación del cultivo del algodón
01/05	14	La Primavera, Asunción del Paraguay	Grupos musicales y movilización social
04/06	30	La Primavera, Naineck , <i>Loro Cué</i> , ciudad de Formosa,	Dinámica de los vínculos sociales y la práctica del don

- Cuadro N ° 4. Detalle de personas entrevistadas en Naineck.

Julio Shitaki	Ex administrador y dirigente del Evangelio
Rosa Shitaki	Ama de casa
Alejo Palacios	Ex empleado carpintero
Enrique Sanagachi	Pastor y dirigente político
Juan Machagaick	Pastor y dirigente político
Demetria Chilliani	Criolla dueña de despensa, casada con un <i>qom</i>
Jacobo Olaire	Ex migrante, agricultor
Hilaria Medina	Dirigente política, cancionista del Evangelio, tesorera de la iglesia
Eliseo Camachi	Dirigente político
Adelaida Mendoza	Artesana
Miguel Velazquez	Enfermero, dirigente del Evangelio
Víctor Velazquez	Estudiante terciario, secretario y cancionista del Evangelio
Gabriel Velazquez	Puntero político, estudiante terciario
Milena Velazquez	Ama de casa, bachiller
Tito Chilliani	Agricultor, esposo de <i>doqshi</i>
Leandro Díaz	Enfermero, hijo de artesanos
Sabane Shitaki	Jefe de hogar

Martín Días	Puntero político, dirigente del Evangelio
Rolina	Dancista iglesia
Eustaquio Sanagachi	Joven agricultor
Felicitas Ramirez	Criolla dueña de despensa

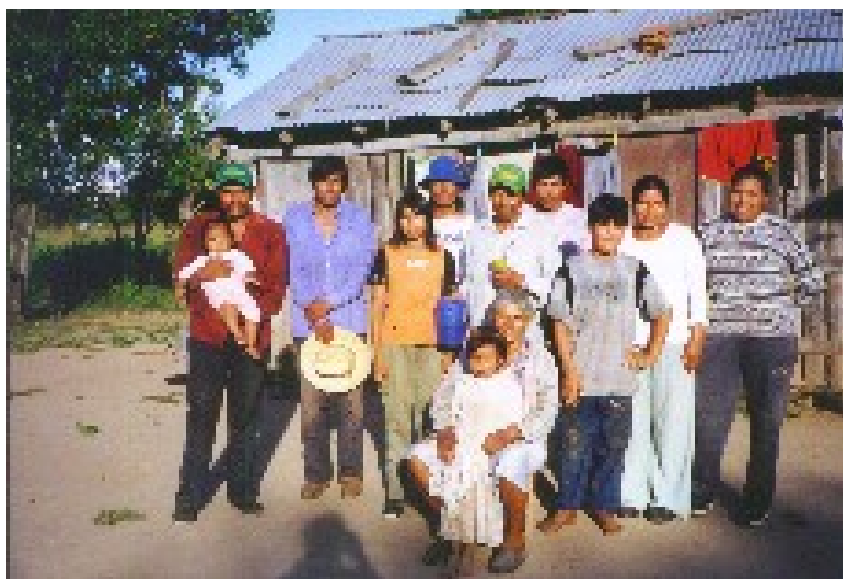
- Cuadro N ° 5. Detalle de personas entrevistadas en El Fondo.

Venancio Yabaré	Pastor
Fernando Sanabria	Cacique, dirigente político
Laureano Sanagachi	Ex migrante, albañil, participó en el corte de ruta
Delfino Sanagachi	Ex migrante, albañil, participó en el corte de ruta
Matilde Toralde	Ama de casa
Laura Kisinakai	Cantante del Evangelio
Feliciano Olaire	Campeño, participó en el corte
Roberto Yabaré	Dirigente político y del Evangelio, agricultor
Manuela Samkack	Ama de casa
Agustín Cuyipé	Agricultor
Fermín Yabaré	Agricultor, cancionista del Evangelio
Saturnina Miranda	Ama de casa
Neri Pablo Spaini	Criollo casado con una <i>gom</i>
Angelina Ilirí	Ama de casa, hija del pastor
Dominga Pérez	Ama de casa, mujer del administrador
Angelina Yabaré	Cantante del Evangelio
Leonardo Petenik	Dirigente del Evangelio
Rita <i>YaGale</i>	Ama de casa, dancista
Nazario Sanagachi	Ex migrante, agricultor
Leona Ríos Rolón	Directora EGB escuela 308
Sandra Elizabeth Duarte	Directora Nivel inicial escuela 308

- Cuadro N ° 6. Resultados obtenidos sobre una muestra de 316 adultos responsables de hogar dentro de La Primavera.

	Total	Porcentaje
Criollos casados con toba	14	4,43%
Criollos casados entre sí	14	4,43 %
Pilagá	6	1,89%
Bolivianos	3	0,95%
Toba nacidos en otras colonias	38	12,03%
Toba nacidos en La Primavera	241	76,27%
Total adultos computados de La Primavera	316	100%

- Foto N ° 7. Familia Sanagachi del Fondo.



- Foto N ° 8. Celebración de la Noche Buena en la Iglesia Unida del Pastor Machagaick.



- Foto N ° 9. Celebración de un cumpleaños de quince en la Iglesia Unida de Loro Cué.



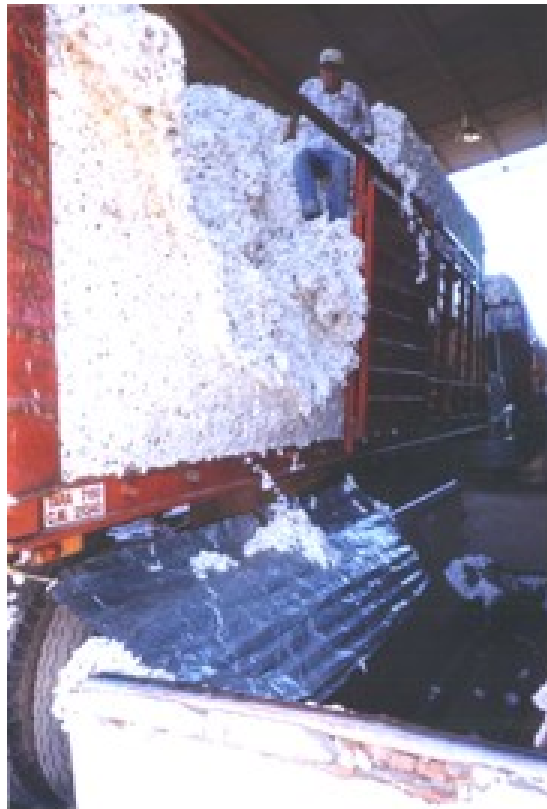
- Foto N ° 10. Culto en la Iglesia “Fe y Esperanza”, de El Fondo. Dancistas tradicionales haciendo “la rueda” alrededor de jóvenes dancistas.



- Foto N ° 11. Empleados *qom* trabajando para patronos de la zona.



- Foto N ° 12. Jóvenes *gom* descargando algodón en la desmotadora de Laguna Blanca.



- Foto N ° 13. Los “tuberos” *gom* ingresando algodón en la desmotadora de Laguna Blanca.



- Foto N ° 14. Madre e hija cosechando algodón.



- Foto N ° 15. Roberto junto a sus vecinos antes de salir a pescar.



- Foto N ° 16. El hijo del administrador (con anteojos) junto a vecinos y a la camioneta donada por los políticos *doqshi* a su padre.



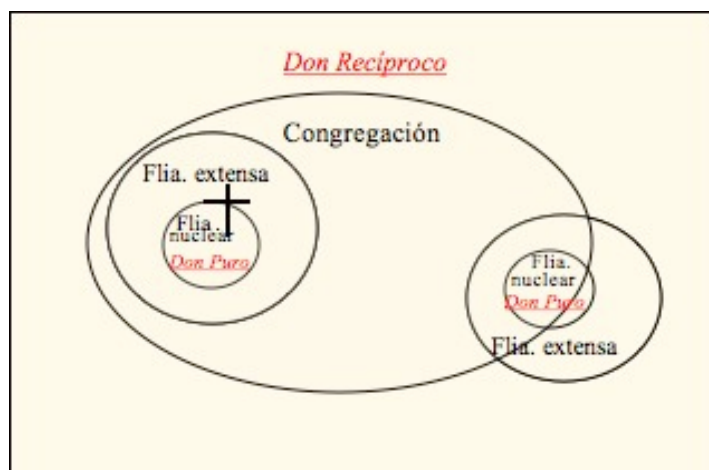
- Foto N ° 17. Estado de una de las escuelas antes y después de la toma por parte de los padres de los alumnos.



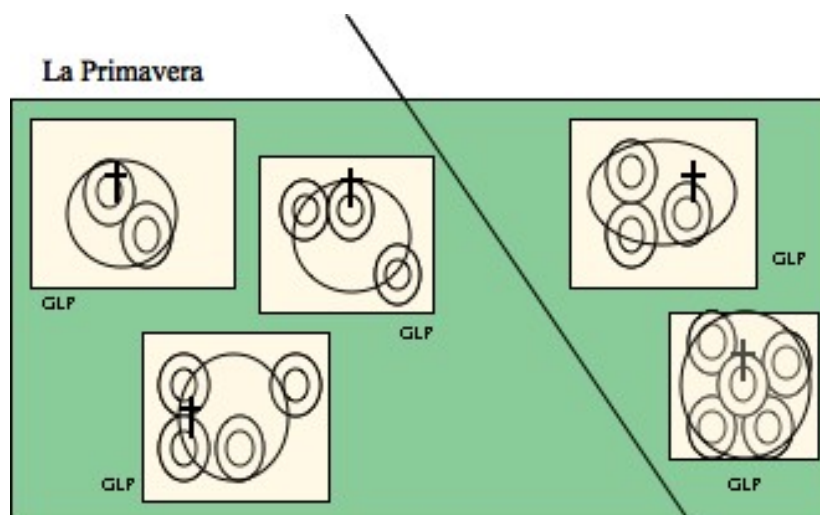
- Foto N ° 18. Entrega de mercaderías por parte del gobierno.



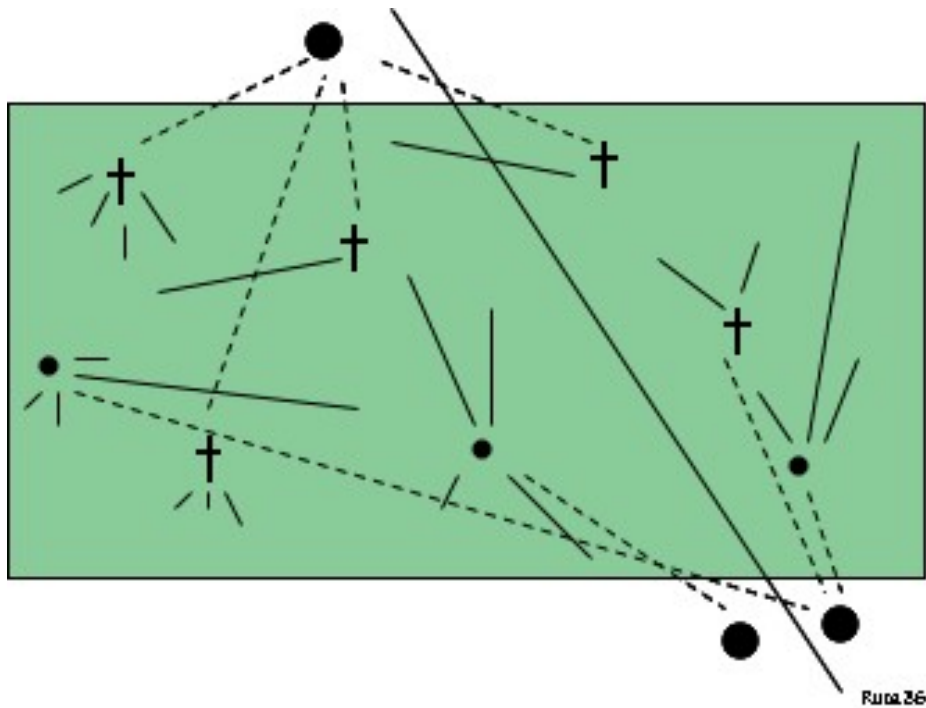
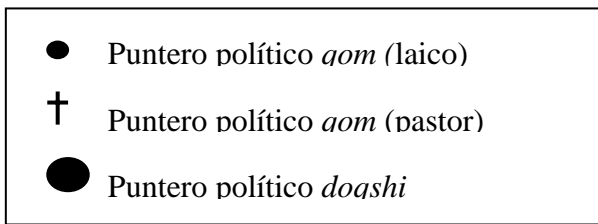
- Esquema N ° 19. Grupo Local de Pertenencia (GLP) conformado por sólo dos familias extensas.



- Esquema N ° 20. Representación de cinco GLP en La Primavera.



- Esquema N ° 21. Representación de los vínculos sociales en épocas electorales.



- Foto N ° 22. Niños *qom* jugando en su hogar.

