

QOM PI: UN TERRITORIO ATRAVESADO POR LA VIOLENCIA ENTRE LO PROPIO Y LO AJENO

QOM PI: THE VIOLENCE BETWEEN OWN AND OTHER'S PEOPLE TERRITORY

Marina Laura Matarrese
Dra. en Antropología,
Investigadora Asistente (CONICET/UBA)¹

RESUMEN

En este artículo analizo, a partir del cercenamiento y arrinconamiento territorial, los usos actuales del territorio pilagá, en particular en la comunidad pilagá Qom Pi del centro de la provincia de Formosa, Argentina. A fin de dar cuenta de los diferentes niveles de violencia que conllevaron el arrinconamiento en el caso analizado, en primer lugar, presento la localización y conformación de Qom Pi. En segundo lugar, etnografío los usos territoriales de esta comunidad periurbana en un doble registro: con referencia a otras comunidades y a los centros urbanos; así como en torno a la comunidad. Por último, analizo cómo a partir de la privatización de tierras fiscales que se acentuó a fines de 1970, se clausuró el acceso a parte del territorio pilagá considerado propio, y se atravesaron sus recorridos tanto de acciones violentas como del temor de sufrirlas, y de estrategias activas de los pilagá para evadirlas.

Palabras clave: territorio, pilagá, Qom Pi, violencia, Formosa.

ABSTRACT

In this article I propose, considering the territorial transformations, the current uses of pilagá territory, particularly in the pilagá Qom Pi community, located in the center of the Formosa province, Argentina. In order to account the different levels of violence involved in this case, first, I present the location and

¹ Fecha de realización: Julio, 2015. Fecha de aprobación: Mayo, 2017.

conformation of Qom Pi. Secondly, I describe the territorial uses of this community in a double register: with reference to other communities and urban centers; as well as around the community. Finally, I analyze the impact of the privatization of public lands in the late 1970, that closed the access to a part of the pilagá territory and generated violent actions to prohibit the aboriginal access to their own territory, the fear of suffering those violent actions and active pilagá strategies to evade them.

Keywords: territory, pilagá, Qom Pi, violence, Formosa.

GÉNESIS Y UBICACIÓN ACTUAL DE QOM PI

La génesis y ubicación de Qom Pi² es un primer aspecto a tener en cuenta para poder situar el actual territorio y visibilizar parte de la dinámica territorial diaria. Los pilagá de Qom Pi habitan en este emplazamiento desde principios de la década de 1940. El haberse emplazado allí en ese entonces debe leerse como parte de un contexto regional que desde fines de siglo XIX ha estado caracterizado por la relocalización y sedentarización forzada de los aborígenes (Iñigo Carreras 1983, 1984; Lagos 1998, 2000; Lois 2002; Martínez Sarasola 1992; Mapelman y Musante 2010; Trincheró 2000), por el cercenamiento de los territorios debido al proceso de privatización surgido del avance del frente agro-ganadero (Beck 1992; Iñigo Carreras 1983, 1984; Lagos 1998, 2000; Lois 2002; Trincheró 2000) y por la explotación de los aborígenes como mano de obra barata (H. Gómez 1939; Gordillo 1992, 2006, 2010; Halperín Donghi 1982; Iñigo Carreras 1983, 1984; Lagos 1998, 2000; Lois 2002; Martínez Sarasola 1992; Trincheró 2000). De allí que la instalación de Qom Pi desde sus inicios dé cuenta, tal como sostiene Gordillo (2010), de la colonización del Gran Chaco y su violencia estatal, de la incorporación subalterizada de los pueblos indígenas al Estado-Nación, de la llegada de criollos y de la expansión de la frontera capitalista.

² La labor de campo se desarrolló en la comunidad periurbana de Qom Pi donde se realizó principalmente observación participante y entrevistas en profundidad. Por su parte, la información documental analizada ha sido aportada por el Departamento de Tierras del Instituto de Comunidades Aborígenes (títulos de propiedad, estatutos de las asociaciones civiles y registros vinculados a estas), por el Instituto de Colonización y Tierras Fiscales de la Provincia (plano de mensura) y por el Archivo Histórico de la Provincia de Formosa.



1. Mapa de la Provincia de Formosa, Argentina. Escala: 1cm:25 km. Están indicadas las comunidades Qom Pi (1) y Tierra Nueva (2)

En la actualidad la entrada principal de la comunidad está constituida por un camino asfaltado e iluminado, de unos 150 metros, que comunica con la Ruta Provincial N° 26, y se encuentra a tres kilómetros de la Ruta Nacional N° 81 y a tan sólo 700 metros de la ciudad de Pozo de Tigre³. Esta comunidad se originó en torno a la ciudad de Pozo de Tigre y de la entonces estación del ferrocarril. Aborígenes provenientes de territorios más alejados se asentaron aquí en búsqueda de changas —trabajo temporario, generalmente no calificado y realizado en condiciones laborales con un alto grado de informalidad y explotación— y trabajo en los obrajes, en las colonias aldoneras y en los ingenios (Matarrese 2011). Tal como es el caso de Rogelia, una pilagá de unos 70 años, que nació cerca de la actual Posta Cambio Salazar, más precisamente en los alrededores del arroyo *Lagarik* Seco, que está a una distancia de unos 80 kilómetros de Qom Pi. La anciana se trasladó a Qom Pi con su familia nuclear alrededor del año 1940. Según relató: “Vinimos acá y poco a poco fuimos armando las casas, tenía a mis padres que mariscaban, pero principalmente buscaban el trabajo del algodón”.

En este sentido, coincide el relato de Rogelia y de la instalación de Qom Pi con lo que Vivaldi (2013), con respecto a la movilidad toba, identifica como el período de colonización por parte del Estado de tierras aptas para el desarrollo

³ La ciudad de Pozo de Tigre está ubicada en el km 1437 de la ruta Nacional N° 81.

agroindustrial y de intensificación de los ciclos de movilidad estacional otrora generados desde las agroindustrias hacia los nuevos asentamientos.

Asimismo, en la actualidad el emplazamiento de Qom Pi en las proximidades de dos rutas importantes (una nacional y otra provincial) facilita el transporte y la comunicación con otros centros urbanos. Por ejemplo, hay micros de larga y media distancia que pasan por la Ruta N° 81 cada cuatro horas y comunican a la comunidad tanto con Las Lomitas —a 30 kilómetros de distancia— así como con Formosa capital. Asimismo, es viable que los pilagá transiten estas distancias en bicicleta y moto.

A partir de la sanción de la Ley N° 113/60, reglamentada por el decreto 1539/60, que fue considerada de avanzada para la época, Qom Pi recibió por Resolución N° 1150/80 del Instituto de Colonización y Tierras Fiscales (ICyTF) un ordenamiento de mensura de 167 hectáreas. La promulgación de esta ley, se inscribió en un contexto de reciente provincialización (Ley Nacional N° 14.408/55) en el que se tomaron medidas de gobierno en materia de tierras con fuertes tintes socialistas y característicos del desarrollismo de la década de 1960 (Carrasco 2000; De la Cruz 2004). Concretamente, las tierras tituladas por la comunidad lindan al norte y al oeste con el riacho Monte Lindo, al sur con la Ruta Provincial N° 26 y al este con tierras fiscales.

Más tarde, una vez establecido el gobierno democrático y a raíz de la sanción de la Ley Integral del Aborigen N° 426/84 y de una política provincial ampliamente centrada en la entrega de títulos de tierras a los indígenas, la asociación civil “Barrio Qom Pi Juan Sosa” tituló 1162,66 hectáreas según escritura N° 138/85. En esta titulación se incluyeron las tierras mensuradas previamente, aunque las nuevas no fueron anexadas en forma contigua.

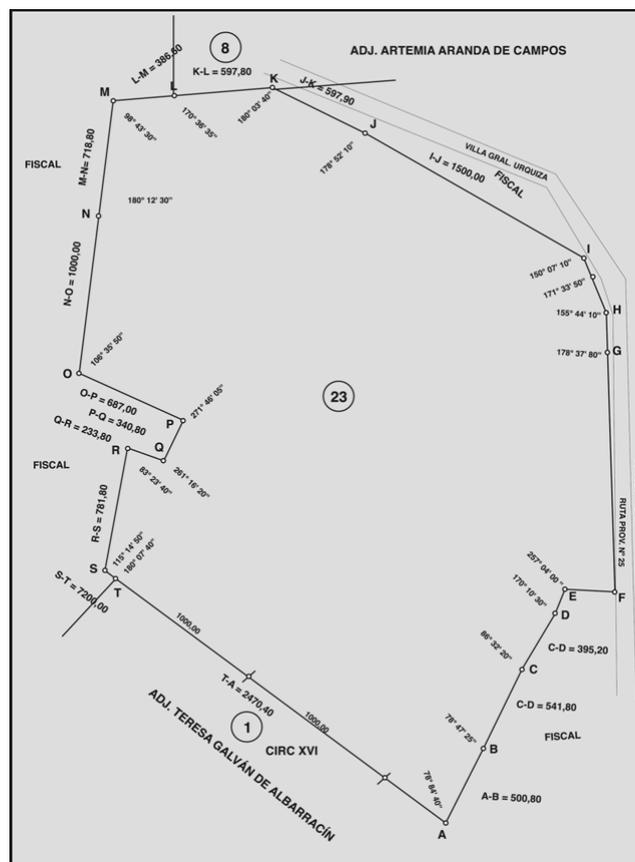
Cabe detenerse a analizar el proceso de entrega de tierras que se generó a partir de la sanción de la mencionada ley. Los aborígenes de la provincia obtuvieron derechos por casi 290.000 hectáreas, de las cuales los pilagá titularon 33.290, es decir el 11.74%, en tanto los wichí recibieron el 68% de las tierras reconocidas y los tobas el 20%⁴ (Matarrese 2008; Spadafora *et. al.* 2010). Esta entrega se limitó a áreas reducidas y no contempló la expropiación ni la relocalización de las comunidades en los territorios más reivindicados (De la Cruz 2000). En el caso pilagá un factor limitante en esta titulación fue la ocupación ya establecida sobre la zona central de la provincia, dada sus características aptas para usos agropecuarios. Esta zona era ya en ese entonces, y lo es aún más en estos días, muy demandada para la explotación agrícola dado que forma parte de la región sub-húmeda y concentra suelos agrícolas de aptitud forestal de entre un 60 y un 70% (Bobadilla de Gane y Da Silva 2004). Tales condiciones aceleraron el proceso de privatización de tierras fiscales del centro de la provincia en beneficio de medianos y grandes ganaderos locales entre los años 1967 y 1972 (Beck 1992). Asimismo, en estos departamentos se concentraron gran parte de las exploraciones y a partir de 1979 se transfirieron a manos privadas un promedio anual de 112.000 hectáreas.

En la actualidad, y como resultado de este proceso, las comunidades pilagá presentan una distribución dispersa, conformando un patrón de asentamiento territorial que evoca la imagen de islas de tierra aborigen en un mar de explotaciones agrícola-ganaderas. Es decir, los veinticuatro asentamientos reconocidos por el Estado, aunque están cercanos unos de otros,

⁴ Según datos proporcionados por la Dirección de Tierras del Instituto de Comunidades Aborígenes de la Provincia de Formosa.

no conforman un territorio en común. Dicha disposición responde al patrón que De la Cruz (2000:41) denominó “agujeros de queso”, visualizando un mapa en forma de islas y no un territorio contiguo.

Puntualmente en la comunidad de Qom Pi, y a partir del análisis de los planos de mensura y relacionamiento del ICyTF de la Provincia, así como de la Escritura N° 138, surge que estas tierras comprenden dos fracciones de campo cercanas. De las dos porciones de tierras tituladas por la comunidad, la que se sitúa al sur comprende la superficie mayor que consta de 996 hectáreas y allí se emplaza la comunidad conocida como Qom Pi. En 1985 este asentamiento lindaba al norte y al sur con propiedades privadas. Al este y al oeste lindaba con tierras fiscales (ver plano de mensura y relacionamiento).



2. Plano de mensura y relacionamiento de Qom Pi.

Hacia el norte, a unos 30 kilómetros de Qom Pi y siguiendo la orientación de la Ruta Provincial N° 26, se encuentra Tierra Nueva (ver mapa). Esta es una parcela de tierra que consta de 904 hectáreas y que ha sido comprada por la asociación civil “Barrio Qompi Juan Sosa” a un productor criollo, mediante un fondo de crédito internacional alemán. Con respecto a estas tierras adquiridas entre 1986 y 1987, un dirigente de la comunidad aclaró: “la Provincia no tiene nada que ver con estas tierras, las compramos por cuestiones de ‘la organización’”.

Los pilagá señalan a Tierra Nueva como el lugar en el que están los parientes, unas 140 personas⁵ que pertenecen a 14 familias nucleares que, a su vez, forman parte de 4 familias extensas, que se dedican más al “huerto y la agricultura”. Allí el uso de la tierra está organizado en dos mitades, “como es el pensamiento de las comunidades”. Una parte está destinada a actividades agrícolas (se siembra algodón, zapallo, sandía y maíz) y la otra, a la pequeña ganadería (cabras, chanchos).

Estas tierras están perimetradas, tienen alumbrado y dos molinos de agua. Las visitas entre los parientes de estas dos fracciones son muy frecuentes y suelen pasar diversos períodos instalados en uno u otro lugar, según las necesidades y las ganas. Por ejemplo, los familiares de Tierra Nueva hacen en general una primera escala en Qom Pi, antes de dirigirse a los centros urbanos más alejados. Por su parte, las familias de Qom Pi van a Tierra Nueva a “mariscar” —término genérico que alude a la acción de buscar animales, peces, frutos y miel en el bañado y en el “monte” o *vyák*⁶—.

Al referirse a las salidas a “ese monte”, el de Tierra Nueva, que está objetivamente más alejado de la ciudad, se plantean en contraposición a los constreñimientos de los tránsitos en la comunidad periurbana. En este sentido se reactualiza una dicotomía periurbano-rural cargada de oposiciones que versan en la mayor posibilidad de obtener trabajo o alguna changa versus la libertad de transitar por el monte y obtener sus productos. Esto evidencia la contradicción de los beneficios de la cercanía de la ciudad (laborales, con respecto al acceso a la salud pública, y trámites de seguridad social) en comparación con Tierra Nueva en tanto espacio de autonomía económica, tal como ha sido estudiado por Iñigo Carreras (2001), Gordillo (2010), Vivaldi (2010) y Wright (2003) para el caso toba. Luego, como veremos, a partir del análisis etnográfico, estas contradicciones tan marcadas y las idealizaciones binarias se diluyen en matices mucho más complejos, delinándose montes en las periferias de la comunidad periurbana, que son más asiduamente transitados. Así se diluye la posibilidad de encontrar empleo y se trazan las huellas de la violencia de los diversos actores que desde hace siglos han coadyuvado al arrinconamiento territorial.

En Qom Pi el agua es provista por aljibes, algunas piletas de depósito y, a veces, es acarreada desde el Riacho Monte Lindo que, como señalé, es uno de los límites de la comunidad. En torno a este recurso hubo varios proyectos de organizaciones no gubernamentales (ONGs) locales, en el marco de los cuales se instalaron dos molinos de viento, bombas y depósitos de agua.

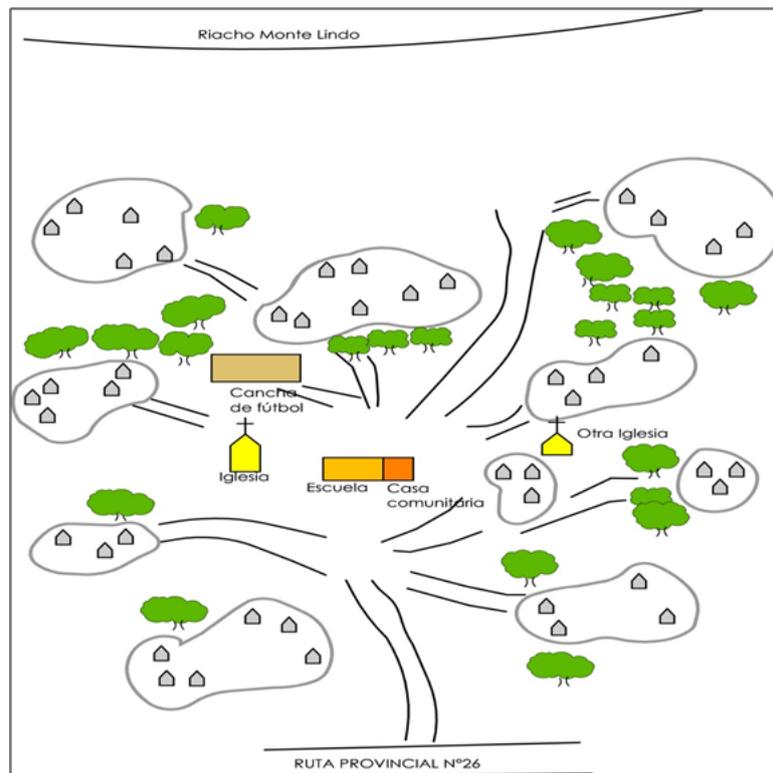
El asentamiento se organiza en torno a la iglesia y a la Escuela Provincial N° 401 en la que funciona un jardín de infantes y los tres módulos de Enseñanza General Básica (EGB 1, 2 y 3). Asimismo se enmarca en la Modalidad Educación intercultural Bilingüe (EIB) y cuenta con Maestros Especiales de la Modalidad Aborigen (MEMA) en las aulas. En esta escuela funciona también una primaria y secundaria para adultos que articula diversas generaciones. Cuenta con un amplio salón de usos múltiples y numerosas aulas contiguas con sus respectivas ventanas, lo que le da un aspecto de enorme planta, y redobla su importancia en un contexto en el que, como describo a continuación, las construcciones de material son la excepción a la regla. El patio de este establecimiento es de tierra y está cercado con alambre de modo tal que, fuera del horario escolar, no se

⁵ Datos proporcionados por el Instituto de Comunidades Aborígenes (I.C.A.) de la Provincia de Formosa.

⁶ Los pilagá utilizan el término monte o *vyak* para referirse a los bosques densos, secos, espinosos y dificultosos para caminar.

puede usar. A la derecha está emplazada la casa comunal, centro de reuniones sociales, políticas y a veces artesanales. A 400 metros en esa misma dirección se encuentra el templo pentecostal perteneciente a la Iglesia Cuadrangular. Por su parte, a unos 300 metros a la izquierda está la Iglesia Evangélica Pilagá Templo de Adoración y alejada unos 200 metros hacia atrás se ubica la cancha de fútbol.

En general, las viviendas que, como dije, están emplazadas en torno a la escuela, no conforman una planta circular sino que se ubican de manera alejada unas de otras y muchas de ellas están casi escondidas por la vegetación.



3. Croquis de Qom Pi.

Este asentamiento está constituido por 480 personas que pertenecen a unas 45 familias nucleares y que a su vez pertenecen a 10 familias extensas. Las viviendas pertenecientes a cada grupo de familia extensa, demarcadas en el croquis con una línea gris, se disponen dentro del entorno cercano. Estas casas son en su mayoría de paredes de barro o madera con techos de chapa de cartón. Solo unas pocas casas son de material y las familias que las habitan son las más prestigiosas de la comunidad. Una de esas viviendas es la del cacique, así como hay otras en las que viven dirigentes políticos y algún MEMA. La casa principal es escoltada por la familia de las hijas, y en la parte de atrás puede emplazarse algún familiar anciano o la familia constituida por el hijo.

La comunidad tiene una intensa circulación de personas, vehículos, motos y bicicletas. Asimismo, cuenta con anchos caminos en los que es frecuente el tránsito de camionetas y en menor medida de autos, alguno de los cuales

son propiedad de los aborígenes. Los pilagá circulan con mucha asiduidad en sus bicicletas y motos. Las cortas distancias que separan este asentamiento de las rutas, de la ciudad de Pozo de Tigre e incluso de Las Lomitas transforman a estos rodados en medios de transporte muy eficaces. A partir de este asentamiento se despliegan una serie de caminos tanto internos como externos y es en estas circulaciones territoriales en las que se inscriben los principales hechos de violencia referidos por mis colaboradores. A su vez, son estas mismas circulaciones las que se han modificado, tanto en el modo de hacerlas como en su frecuencia y su extensión, como una estrategia de los pilagá para evitar estos hechos de violencia.

RECORRIDOS INTERCOMUNITARIOS Y CON RESPECTO A LOS CENTROS URBANOS

Un segundo aspecto, entonces, es describir y analizar los recorridos de los pilagá, es decir, las circulaciones diarias y el modo dinámico en el que se ha construido y se reconstruye el territorio.

Durante mis estadías, la intensa movilidad de los pilagá de la comunidad se traducía en permanentes llegadas y partidas. Doy como ejemplo los movimientos de la familia de Rosa. Esta mujer pilagá de unos 40 años se desempeña como MEMA y es dirigente política. Mi ingreso a la comunidad fue a través de su intermedio. La vivienda de Rosa constituye la casa principal, en la que habitaba con su hija menor (Jesi) y con otro de sus hijos y su esposa. En la parte de atrás de su vivienda se emplazaba la de su madre, Rogelia. La circulación de parientes en esta casa era incesante, así como la movilidad de quienes la habitaban. En efecto, Rosa estaba en pareja con otro líder político de Campo del Cielo (una comunidad rural ubicada 30 kilómetros al norte de la ciudad de Las Lomitas y a 60 kilómetros de esta comunidad) y residía alternativamente en Qom Pi y en las ciudades de Las Lomitas y Formosa por motivos políticos. Asimismo, visitaba numerosas comunidades debido a su militancia. En cuanto a su hija menor, que cursaba los estudios secundarios, estaba ávida de “llegarse” hasta Campo del Cielo, dado que había establecido una relación afectiva con Ramón durante su estadía en Las Lomitas y éste había regresado a su comunidad. Luego de un año de relación, se casaron, se instalaron en Campo del Cielo —donde él se desempeñaba como MEMA— y tuvieron dos hijos. Por su parte, las visitas del tercer hijo de Rosa, que vivía y trabajaba en Pozo de Tigre, eran permanentes. Sumado a este tránsito, mientras permanecí en Qom Pi, la madre de Rosa recibió la visita de uno de sus hijos que, si bien vivía en la comunidad, estaba trabajando temporariamente en la elaboración de rollos de palo santo en Las Lomitas y la visitaba esporádicamente.

Tal como se pone de relieve a través de la circulación de parientes de la familia de Rosa, el movimiento de los pilagá de Qom Pi hacia los centros urbanos es intenso y se centra en Pozo de Tigre, Las Lomitas, Estanislao del Campo y Cacique Coquero. Pozo de Tigre es un centro urbano de visita permanente que, si bien se emplaza en las afueras de la comunidad, está dentro de las distancias de desplazamiento diario. Esta alta movilidad, atravesada por clivajes étnicos y de clase, fue extensamente analizada para el caso toba (Mendoza 1989; Tamagno 2001; Spenneman, 2006; Vázquez 2000; Vivaldi 2010, 2013). Particularmente con respecto a los tobas migrantes de la ciudad de La Plata, Tamagno (2001) pone de relieve las redes de parentesco, tal como se manifiesta también en el

caso estudiado, que posibilitan las circunstancias de migración hacia centros urbanos y que a su vez articulan y permiten tanto el acceso concreto a los lugares a los que se migra, como el registro, a través de la memoria, del monte y de productos y prácticas de los espacios que ya no se transitan. En efecto, parte de la cotidianeidad de los pilagá en su búsqueda de trabajos, requerimiento de algún trámite municipal, traslados en micro, compra de mercadería y comercialización artesanal se desarrolla residiendo en casas de algunos de los parientes. Asimismo, prácticas propias de ámbitos rurales se resignifican tanto a través de la memoria oral como cuando se adaptan y reconfiguran en los nuevos espacios periurbanos.

Los pilagá de Qom Pi se dirigen mucho a Las Lomitas dado que, como relató Rosa: “todo el banco que existe y las pensiones nacionales también se cobran ahí”. Cabe destacar que Pozo de Tigre no tiene prestaciones bancarias ni atención médica de alta complejidad como Las Lomitas, que es un centro urbano de mayor envergadura y de inevitable tránsito para dichos trámites. Asimismo, la gente de Qom Pi va con asiduidad a la ciudad de Estanislao del Campo, en la que buscan trabajos y changas y visitan parientes. En consecuencia, la movilidad intercomunitaria está muy centrada en asentamientos periurbanos de las mencionadas ciudades, es decir La Bomba (comunidad periurbana de Las Lomitas), Juan Bautista Alberdi (periurbana de Estanislao del Campo) y Cacique Coquero.

Otros dos factores de relevancia en la circulación intercomunal lo constituyen, por un lado, las múltiples actividades realizadas en el marco de la pertenencia a alguna de las iglesias evangélicas. Los *hermanos*⁷ se congregan, hacen cultos y fiestas de carácter social entre los miembros de diversas comunidades que pertenecen a una misma iglesia, así como también se trasladan para predicar el evangelio. Por otro lado, las actividades políticas de la Federación de Comunidades del Pueblo Pilagá⁸ también inciden en el movimiento comunal. En efecto, muchos pilagá transitan por Qom Pi y residen temporalmente allí durante las actividades (asambleas, reuniones, talleres, capacitaciones, entre otros) de la Federación, que suelen tener lugar en las oficinas del Centro de Capacitación Zonal (CECAZO) en Pozo de Tigre.

La asidua circulación de los pilagá de Qom Pi a Pozo de Tigre y a los otros centros urbanos está cifrada, como se analizó, en la familia extensa (Braunstein 1983) y estimulada por una idea de progreso (Vivaldi 2010) de la que se reviste la obtención de un trabajo formal cuya principal posibilidad es un empleo municipal, el acceder a más changas o mejorar la comercialización de artesanías. Estas opciones y la obtención de un sueldo van de la mano de la adquisición de las mercaderías necesarias para vivir en la ciudad, alejados de los productos del monte (Gordillo 2010; Vivaldi 2010). Asimismo, forman parte de una concepción territorial dinámica que excede el territorio titulado a nombre de la comunidad y generan circulaciones intra e interétnicas intensas.

⁷ El término “hermano” es utilizado al interior de las diversas iglesias evangélicas para designar a otros miembros pertenecientes al mismo culto.

⁸ La “Federación Pilagá”, como suele designarse, se conformó entre los años 2001 y 2003, y articula políticamente a veintitrés comunidades. Está dirigida por un triunvirato electivo, formado por representantes de los ancianos, de las mujeres y de los hombres adultos. Tras un sinnúmero de obstáculos para inscribirse en el ámbito provincial, obtuvo su personería jurídica en la esfera nacional en enero de 2012 al inscribirse en el Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas (RENAPI), perteneciente al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

RECORRIDOS INTRACOMUNALES: DE LOS TIEMPOS DE ANTES Y LOS DE AHORA

Los recorridos intracomunales suelen ser realizados por las pilagá, con motivo de recolección de fibras, frutos y leña menor. Por su parte, los varones recorren el territorio con motivos de caza, meleo y recolección de leña mayor. Este uso territorial en Qom Pi no se ha ceñido a las tierras estrictamente perimetradas e incluye espacios que otrora eran fiscales (límites este y oeste de Qom Pi) y sobre los cuales supo haber cierto acuerdo de uso pero ya no más. De ahí que a partir de la privatización de los territorios contiguos y de la clausura de su acceso esos recorridos se han transformado y teñido una vez más de violencia.

A fin de poner en relieve tanto la disposición, los usos y las transformaciones territoriales como los niveles de violencia con los que mis colaboradores relacionan estas *salidas*⁹, presento una aproximación a estas salidas en Qom Pi. En mis estadías en la comunidad trabajé con Rogelia (su nombre en pilagá es *Daatolé*), la madre de Rosa, con Victorio —uno de sus cinco hijos— y con Chena. Rogelia recuerda que le pusieron su nombre en castellano, alrededor de la década de 1970, cuando le dieron el documento, y en aquel entonces ya tenía tres hijos. Esa década es recordada como un momento en el que pasaron “mucho hambre” con su marido y sus niños dado que ya no había trabajo (debido a la mecanización de las industrias de la zona), ni “changuitas” y solo comían los frutos del carandillo (*Copernicia alba*) y la doca (*Morreniaodorata*).

En este relato, Rogelia se refiere al quiebre de la movilidad estacional estipulada por la mecanización de las industrias agrícolas, que generó falta de trabajo y en el que el monte cobró importancia como ese “lugar colectivo de reproducción de la vida opuesto a la explotación del trabajo asalariado” (Gordillo 2010:102) y en el que replegarse cuando escasean los puestos de trabajo. En este sentido, el monte adquiere un clivaje múltiple de pertenencia étnica, de libertad con respecto a la explotación del capital, pero también como refugio del hambre, un ámbito en el que adquirir productos para la subsistencia e inclusive para luego comercializar (Gordillo 2010; Vivaldi 2013).

En la actualidad Rogelia, a pesar de sus muchos años sigue saliendo al monte porque todavía el cuerpo y la vista le responden. Esta anciana sale en la época del algarrobo y el resto del año busca principalmente carandillo y chaguar (*Bromeliahyeronimi*), y complementa sus recolecciones con tinturas para la confección artesanal. Recorre el monte en compañía de una amiga más joven, porque tiene un andar un poco lento y “entre las dos se hace más rápido”. Para sus recorridos suele contar con sus pequeños nietos (de no más de 5 años), quienes cuando crezcan, y debido a que son varones, no saldrán más “porque les va a dar vergüenza recolectar”.

La vivienda de Rogelia, en la que habita ella sola, está en la parte de atrás y al costado de la de Rosa. Su casa es de adobe y comparte el patio con su hija. Por las tardes, Rogelia se sienta a confeccionar sus artesanías rodeada de los pequeños nietos y algunos bisnietos que están a su cuidado. Su sostenimiento económico radica en la pensión que cobra por el marido fallecido, y en la venta de artesanías, que muchas veces es gestionada a través de la Federación Pilagá,

⁹ Los aborígenes se refieren con el vocablo “salidas” a sus recorridos por el monte con fines de recolección y marisca. En este mismo sentido lo empleo en este artículo.

o de Cáritas Argentina que funciona en la parroquia Sagrado Corazón sita en Pozo de Tigre.

Con esta mujer realizamos dos recorridos por el monte dentro de las tierras tituladas, que comenzaron a primera hora de la mañana y duraron hasta el mediodía. Primero fuimos a un carandillar ubicado a una hora de distancia y luego recogimos chaguar. Estas bromeliáceas “están por todos lados”, no obstante dependiendo del largo que se desee encontrar se deben buscar más o menos lejos de su vivienda. A veces, Rogelia obtiene la fibra del chaguar ya procesada en forma de hilo para la confección artesanal, dado que es común que se la vendan otras mujeres.

A esta anciana lo que más le gusta es sentarse a charlar de las cosas “de antes”, acompañando las tardes con tererés al ritmo del tejido de las artesanías. Ella recuerda que hasta hace unos treinta años, si no llovía, la frecuencia de las salidas era diaria. Los recorridos los realizaba en compañía de otras cinco mujeres “guapas” y volvían cargadas de bolsas de chañar (*Geoffroedecorticans*), mistol (*Zizyphus mistol*), doca y algarroba blanca o negra (*Prosopis alba y nigra*) dependiendo de la época del año. Aún conserva un largo y gastado “palo gancho”, que es un palo con punta redonda que, tal como me mostró, en la época de la fructificación de la algarroba sirve para “sacudir” los árboles y hacer caer los frutos dulces. Con respecto a estos, sostiene que deben recolectar en cuanto están maduros los frutos, dado que, debido al cambio del régimen de lluvias, se pudren rápidamente, y explica: “Apenas algunos están maduros llega la lluvia y se pudren todos. Antes tardaba más la lluvia en llegar”. Asimismo, la anciana se explaya en detalles relacionados con la fabricación de las trojas para almacenar lo recolectado, en su proceso de secado y posterior molido para preparar unas galletas llamadas *quená* o *bodoquitos*.

Es interesante señalar aquí la multiplicidad de montes que operan como referencia en la memoria de los pilagá, y para ello la etnografía es esclarecedora. A diferencia de lo expresado verbalmente con respecto a la lejanía tanto espacial –escasez de monte en Qom Pi y de que solo se marisca en Tierra Nueva-, como temporal –se mariscaba en los “tiempos de antes”– en la cotidianeidad, quizás de manera más asidua por las mujeres y o para animales menores de parte de los hombres, los pilagá se dirigen a otro monte que se encuentra en Qom Pi. Este monte, si bien es transitado, es referido, en coincidencia con la historia de confinamiento territorial pilagá, como una pequeña parte del monte por el que supieron transitar. Más aún, durante nuestras largas charlas, las referencias al uso del monte estuvieron fuertemente marcadas, por un lado, por la obtención de los títulos de tierras a partir de la ley 426/84, y por el otro, por la clausura en el acceso a los territorios que circundan la comunidad y que antes eran tierras fiscales (tal como figuraban los límites este y oeste de la comunidad en el plano de mensura), pero que luego fueron privatizadas. En efecto, la ley provincial 426/84 posibilitó que los aborígenes titularan las tierras en las que estaban asentados garantizando un uso libre de intromisiones no-aborígenes. No obstante, en la década del 1980, se registró un avance exponencial de la extranjerización de los territorios y de la industria agropecuaria intensiva que implicó la reducción de la tierra fiscal y la venta de los lotes de los pequeños pobladores criollos.

Este cambio de manos conllevó una transformación en las relaciones vecinales cara a cara de antaño, entre los *qoselek*¹⁰ y los pilagá. Si bien no estaban

¹⁰ El vocablo pilagá *qoselek* alude a la población no aborígen o “blanca”.

exentas de tensiones, los aborígenes habían logrado algunos acuerdos de uso territorial, que se restringieron definitivamente con el cambio de dueños y del tipo de explotación de la tierra. Esto generó que el acceso a muchos sitios que los aborígenes frecuentaban se vedara porque no pertenecían a sus tierras tituladas. Tal como refieren los pilagá, muchas tierras han sido “compradas por porteños o extranjeros y ahora el capataz nos corre”. Estos nuevos cercenamientos de los territorios tradicionales –muchas veces expresados a través de alambrados electrificados y de corridas a punta de escopeta– son los que mayores quejas suscitan y en los que son muy vívidas las situaciones de violencia. Estas restricciones son incompatibles con el modo relacional de construcción del territorio por parte de los pilagá y son narradas insistentemente en un intento de entender el porqué de las mismas. Al respecto Rogelia afirmó:

“Ahora es más chico el lugar comparado con antes. Allá cerca del asfalto, del otro lado [de la comunidad, se refiere al límite este] hay cinco campos. Nosotros salíamos allá al monte a meternos, pero ahora está prohibido. Nos corría el dueño pero pensábamos que no era tierra de nadie. Ahora ya no, son tierras de gente muy poderosa que tampoco quiere a los aborígenes, mezquina los algarrobos y pone electricidad por el alambre.” (Entrevista a Rogelia, Qom Pi).

Por “campos” Rogelia se refiere a las chacras privadas con las que linda Qom Pi al este y cuyo acceso en los últimos treinta años se vedó por completo. Esta inaccesibilidad es muy reiterada por la anciana, casi con la esperanza de que de tanto verbalizarla pueda comprender cuál es la lógica que la anima o bien como un modo de denunciar, ante una interlocutora blanca y de la universidad esta nueva situación territorial de despojo. En este último sentido cabe reflexionar acerca de las expectativas de los colaboradores con respecto a nuestras diversas, simultáneas y muchas veces tensas identidades y cómo en relación a ello se presentan determinadas situaciones (Kondo 1986) y demandas a quienes estamos investigando en el campo (Matarrese 2015).

La lógica de uso territorial exclusivo es muy ajena al modo de construcción relacional del territorio pilagá y al histórico acceso colectivo de los recursos del monte, tanto de este grupo como de otros grupos étnicos del Gran Chaco (Braunstein 1983; Braunstein y Miller 1999; Gordillo 2010; Mendoza 1999; Metráu 1944; Palavecino 1933; Sbardella y Braunstein 1991). La ajenidad de la que se revistieron los campos privatizados abarca múltiples aspectos, dado que son ámbitos en los que el modo de uso es absolutamente otro que el de los pilagá. Asimismo, la imposibilidad de acceder a aquel monte debido a la privatización —y los recursos violentos utilizados para evitar el ingreso de los aborígenes— refuerza la extrañeza de los territorios que están “del otro lado del alambre” y la reactualización de la violencia de la clausura.

En síntesis, la prohibición del acceso al territorio enajenado genera cierta contradicción en la conceptualización del monte dado que si por un lado, esos campos son percibidos como parte de un territorio propio, porque en ellos se socializaron los pilagá, por otro son absolutamente ajenos debido a las *nuevas* relaciones de restricción, temor y violencia de la que se revistieron. El resultado de este proceso es el confinamiento de los recorridos por el territorio que está dentro del perímetro de tierras alambradas y con esto se han perdido, no solo sitios de caza y recolección sino parte de la historia de los pilagá escrita en aquel monte.

“TENGO QUE USAR EL ALAMBRE DE ACÁ NOMÁS”

A fin de evitar exposiciones a situaciones violentas con el tiempo, los recorridos territoriales se han ido limitando a la parcela de tierra reconocida legalmente por el Estado provincial. Como parte de una estrategia, los pilagá han replegado el uso territorial a la porción de territorio en la que existe consenso por parte de sus vecinos de que es un uso territorial legítimo.

Independientemente del uso concreto, los pilagá no renuncian a la disputa por la significación y por el recorrido de un territorio considerado propio que excede dichos límites y consideran que más allá de la exposición o no a situaciones de violencia física, el cercenamiento en sí mismo es violento. Esto se pone de manifiesto en las distintas experiencias que atraviesan a mis interlocutores de campo. Tal es el caso de Chena, de 45 años, separada y con tres hijas: Irma, Juana y Sabina. Su manejo del castellano es fluido, no obstante, junto con Rogelia —de quien es pariente— asiste por la tarde (de 14 a 16 hs) a clases de castellano para adultos que se dictan en la escuela. A los quince años aprendió el idioma debido a que trabajó como empleada doméstica en la casa de una “señora blanca”, en Cacique Coquero, de donde es oriunda. Vive en una vivienda de adobe con su madre, con su hija Irma, que es soltera y sin hijos, y con los hijos de Juana (otra de sus hijas), quienes están a su cargo mientras Juana trabaja en la ciudad de Estanislao del Campo. En la parte de atrás de la vivienda reside Sabina, su tercera hija, con su marido e hijos.

Cuando es “el tiempo” de los frutos, es decir desde fines de octubre a mediados de noviembre, esta mujer sale al monte bien temprano por la mañana y regresa al mediodía. Comparte sus recorridos con alguna de sus dos hijas, muchas veces participan sus nietos y en su defecto lo hace con “alguna amiga”. Describió su andar por el monte como una actividad cansadora porque se tiene que agachar “todo el día”.

Me explicó que “más delante hay algarrobo” (en referencia a su fructificación en noviembre) y que cuando maduran se tiene que apurar para “juntar” porque de lo contrario se lo comen el ganado de los criollos. En todas nuestras charlas, y hasta con más ahínco que Rogelia, mencionaba dos cosas que iban de la mano: por un lado, los campos a los que ya no se puede ingresar, y por otro, el miedo a los hombres en el monte. En palabras de Chena:

“Ahora como hay mucha gente no se puede entrar en otra tierra. Tengo que usar acá nomás, el alambre de acá. No me dejan entrar los criollos. [...] Tenés que pedir permiso para entrar, pero yo tengo miedo de la gente extraña, algunos son pícaros. Los criollos vigilan todo, a veces te retan, por eso salgo con mis hijas. Es para juntar más y porque tengo miedo de salir sola también. Es peligroso el monte cuando no es tuya la tierra. Antes cuando estaba mi amigo siempre entraba en el alambre de él, pero ahora se fue a Buenos Aires y cambió, ahora ya no voy.” (Entrevista a Chena, Qom Pi).

Chena mencionó un cambio que tuvo lugar a fines de la década de 1980, cuando operó un doble proceso. Por un lado, las tierras fiscales fueron privatizadas y se clausuraron antiguos territorios recorridos. Por otro lado, las tierras de los vecinos criollos también fueron vendidas a “desconocidos”, “gente que no son de acá”, “gente de otro mundo” que ni siquiera vivía en ellas. Esto generó que no se tuviera más acceso ni a las tierras otrora fiscales, ni a la de

algunos vecinos con los que los pilagá, como Chena, supieron establecer nexos amistosos dado que vendieron la tierra. En la actualidad, el cruzar el alambre implica un “peligro” y una exposición a sufrir una agresión en un ámbito cuyo dominio está en manos de propietarios “de otras partes” que son desconocidos.

Un aspecto que no puede soslayarse en el análisis realizado por Gómez (2008) con respecto a las mujeres toba es la amenaza de la violencia sexual de la que está teñido el monte (propio y ajeno). Esta amenaza de la violencia sexual, que en palabras de Chena se refleja en la adjetivación de “pícaros”, excede los clivajes étnicos dado que las mujeres temen ser atacadas sexualmente tanto por criollos como por pilagás en el monte.

De esta manera, para las mujeres el monte por un lado constituye un lugar en el que transitar sin estar expuestas a los controles sociales y masculinos propios de la comunidad, y suele considerarse un espacio habilitador de la autonomía femenina (Gordillo 2014; Vivaldi 2010), para obtener recursos tanto alimenticios como económicos -de manera indirecta- a través de la comercialización de artesanías. Por otro lado, y de manera yuxtapuesta, es un espacio en el que se teme sufrir algún ataque sexual (Gómez 2008). En función de esta violencia, y como modalidad de resistencia las mujeres organizan salidas en grupo y en general van munidas de machete que, si bien es una herramienta para la recolección de frutos y materia prima artesanal, puede utilizarse para defensa (Gómez 2008).

El monte se carga de situaciones y relaciones potencialmente violentas con los diversos actores que, ya sea en la actualidad como históricamente, lo han delineado. Ser mujer y cruzarse con un hombre ya sea criollo o pilagá, cruzar un alambre y ser corrido a punta de escopeta, la veda al acceso y el no tener con quien negociar es violento. De ahí que el tránsito por el territorio sea el resultado no solo de prácticas referenciadas en el presente sino de la corporización de la memoria y la conexión del territorio con hechos significativos del pasado (Gordillo 2010; Vivaldi 2010). Chena me contaba una “broma” que un criollo conocido de ella y oriundo de Cacique Coquero le hizo cuando entró con su madre al campo de su propiedad. El chascarrillo consistió en asustar a “la vieja” sacando la pistola y fingiendo que disparaba. Como la madre de Chena fue víctima de la Masacre de Rincón Bomba¹¹ salió gritando y en pánico de este campo, reactualizando esta traumática experiencia represiva y genocida. Este hecho histórico que se reactualiza en prácticas y recorridos territoriales actuales dado que está inscripto en la memoria pilagá, dispersó a los grupos de familias hacia territorios que no les eran tan conocidos y constituyó un nuevo precedente de dominio violento por parte del Estado en su instalación de la territorialidad estatal. Operó un mecanismo de distanciamiento de los aborígenes de un ámbito urbano y con aspiraciones no-aborígenes como Las Lomitas, y se marcaron pautas de utilización territorial *aceptables*. Asimismo, este confinamiento en sus comunidades fue funcional a la sedentarización y limitación de los recorridos territoriales, al tiempo que afirmó territorios, modos de uso y circuitos de inclusión/exclusión. Esta reactualización de recorridos más o menos signados por la exposición a la violencia son los que siguen permeando y a su vez disciplinando las circulaciones pilagá por el territorio.

¹¹ La conocida Masacre de Rincón Bomba fue la represión sufrida por los aborígenes en octubre de 1947 a la altura del madrejón en la entrada de Las Lomitas perpetrada por la Gendarmería de dicha ciudad (mayores detalles exceden los intereses de este artículo, ver Mapelman y Musante 2010; Mapelman 2015).

“NOSOTROS TAMBIÉN NECESITAMOS COMER”

Como dijimos anteriormente, el territorio pilagá en su dinamismo es a su vez recorrido y concebido según las historias personales, familiares y grupales, y está altamente referenciado en el conocimiento de ese monte en el que han sido socializados desde pequeños y en las memorias de esos lugares. Asimismo, la falta de correspondencia de los territorios conocidos, y en tanto tales, sobre los que se tiene dominio, se delinea en contraste con la percepción de ignorancia con respecto a otros lugares a los que efectivamente se tiene acceso (Gordillo 2010). Al respecto las charlas con Victorio, el hijo de Rogelia, de 47 años fueron esclarecedoras. Este pilagá, nacido en Qom Pi, es padre de ocho varones que mantiene con su trabajo en el obrador, en las afueras de Las Lomitas.

Victorio es muy extrovertido y me aclara que lo que gana le alcanza para darle de comer a sus hijos, pero no para vestirlos. Debido a su edad, este colaborador recuerda la privatización de los campos de la zona, en la década de 1980. Esto, según Victorio —en la misma clave de lo comentado anteriormente por las mujeres—, también afectó sus salidas de caza. Señala a la “marisca” como una actividad de su juventud que ya no practica más dentro de su territorio cotidiano ni cercano. En este sentido, Victorio sostiene:

“Yo iba a mariscar cuando era joven. Salíamos a cazar suri, iguana, tatú, corzuela y quirquincho. Mariscamos y cazamos todo lo que queríamos comer. Había mucha carne y no se compraba. Cazaba y traía así tiene que comer mi hijo, mi señora, mi mamá. La gente come tranquilo porque no había alambre, nadie molesta.”
(Entrevista con Victorio, Qom Pi).

Victorio se refiere al monte de “antes” como un ámbito “tranquilo” en tanto espacio sobre el que tenía conocimiento y por lo tanto, control. Si bien en el monte conocido los peligros están constituidos por los animales y *payak*¹², su acceso y uso se puede negociar y teniendo el conocimiento necesario se evitan las posibles consecuencias negativas de los *payak*, tales como perderse en el monte, enloquecer o en última instancia morir. La relación de reciprocidad positiva establecida con los *payaks* a través de rezos, ofrendas o pedidos sumisos, propicia la obtención de las especies y recursos bajo su control (Tola 2012). Este control y conocimiento del monte que es percibido en tanto “tranquilo” contrasta tanto con lugares lejanos de los que no se tienen tanto conocimiento como de situaciones violentas de clausura con las que el acceso no se puede negociar.

Dado que las tierras de los alrededores de Qom Pi han sido en su mayor parte vendidas a propietarios privados, el acceso al monte se restringió a la cantidad de tierras tituladas por la asociación. Estas, como dije previamente, suman 1162 hectáreas y resultan insuficientes para las actividades de subsistencia de los pilagá.

¹² Los *payak* han sido definidos por Anátide Idoyaga Molina como teofanías (1995:197), espíritus, deidades (1995:44-46) o potencias (1995:167). Adopto una concepción más amplia, siguiendo los aportes de Florencia Tola (2012) en sus trabajos con los *qom*, que considera que son seres no-humanos que tienen *paqál* y ello les permite sentir, pensar y moverse (Tola 2012). Además, poseen intencionalidad, conciencia reflexiva y capacidad para manifestarse de maneras múltiples y ambivalentes. Algunos pilagá que “están en el evangelio” los denominan “diablos” debido a la influencia del cristianismo (Gordillo 2010).

A diferencia de la valoración del monte en Qom Pi, otros son percibidos como abundantes, pese a que su extensión es menor. Por ejemplo, estos pilagá van a mariscar y melear a Tierra Nueva, cuya extensión es de 966 hectáreas y está ubicada a 30 kilómetros de allí. Debido a esta distancia, para acceder a Tierra Nueva en general se requiere del vehículo de algún pariente y a causa del “trabajo” estas actividades pueden realizarse solo durante el fin de semana. Lo antedicho redundante en que estas actividades cinegéticas hayan adquirido el carácter de esporádicas.

Por otra parte, cuando Victorio va a Tierra Nueva, marisca con “los parientes de ahí”, que tienen mayor conocimiento y saben transitar por ese monte. En definitiva, si bien los pilagá de Qom Pi han comprado una cierta cantidad de hectáreas en las que pueden mariscar, este territorio es lejano y su conocimiento es menor. Al mismo tiempo, han perdido el acceso a otros territorios (puntualmente en los límites este y oeste de la comunidad) en los que se supieron socializar acerca de los *payak* y animales que allí habitan. Al respecto Victorio relató:

“La gente blanco mezquina lo que nosotros comemos, hasta el agua está mezquinando. Nos hacen prohibir de cazar, ya casi no salimos porque no nos dejan tranquilos, no quieren que andemos `molestando`. Ahora salir es un peligro, los campos son privados y todo tiene dueño. No se puede tener ni machete, porque te lo encuentran y te van a llevar. Yo sé adónde tenemos que buscar miel y huevos de suri, traer carne de suri. Pero eso era antes, cuando nadie nos perseguía, no había ese control que hay ahora por todos lados”. (Entrevista con Victorio, Qom Pi).

Ese *saber* o conocimiento práctico al que hizo referencia mi colaborador, acerca de dónde están los animales, manifiesta la ruptura con su territorio propio, en tanto ámbito socialmente apropiado y dotado de significado (Raffestin 1980). Asimismo tanto esa persecución como la clausura en sí misma genera que los aborígenes se expongan a situaciones que están cargadas de un alto grado de violencia, tales como atravesar cercas electrificadas con fines de aprovisionamiento alimenticio o artesanal, arriesgando su integridad física y provocando situaciones de tensión y conflicto con los vecinos. Esta violencia opera como dispositivo de vigilancia, control (“ese control que hay ahora”, tal como ilustra Victorio) y disciplinamiento con respecto a determinados tránsitos territoriales permitidos y otros no tolerados. El uso territorial de los pilagá disputa de esta manera las delimitaciones hegemónicas trazadas a partir del alambre, que son necesarias para el uso exclusivo del territorio y su concepción capitalista de la tierra, pero también permite inscribir parte de su subjetividad indígena en el monte.

REFLEXIONES FINALES

Como se puso de relieve, a partir de fines del siglo XIX, la región del Gran Chaco fue objeto de una progresiva instalación de la territorialidad estatal y del consecuente proceso de sedentarización y arrinconamiento territorial aborígen. Es a partir de 1930 que la región central de la actual Formosa, y por lo tanto del territorio pilagá, sufrió la avanzada de la frontera agroganadera,

se limitó el acceso de los aborígenes a zonas de aguadas privilegiadas por sus pasturas y se instalaron una serie de industrias (maderera, algodонера, azucarera) basadas en la explotación del territorio aborigen previamente apropiado. Esta ocupación territorial restringió el acceso a muchos sitios de pesca, recolección y caza. Es conveniente reiterar que a esta situación se sumó un proceso paralelo de sedentarización de los aborígenes que fue funcional por un lado a la liberación de territorios para ser explotados por la ganadería y las industrias. Por el otro a la concentración de mano de obra necesaria para las industrias instaladas en la región. El proceso se llevó a cabo a través de diversas instituciones y asentamientos (misiones, colonias, reducciones, entre otros) que coincidían en la necesidad de sedentarizarlos. Es en este contexto en el que se inscribe la instalación de Qom Pi en 1940 en las cercanías del ferrocarril, para que los pilagá puedan trasladarse estacionalmente según las demandas de las nacientes industrias. Sumado a lo antedicho, en 1947 se perpetró la Matanza de Rincón Bomba, suceso genocida y disciplinante por antonomasia, que permeó los tránsitos territoriales y la memoria de los pilagá hasta la actualidad.

Las migraciones estacionales se registraron hasta fines de la década de 1960 cuando, debido a la crisis de la industria azucarera y de la mecanización de los ingenios, se redujo la demanda de mano de obra (Gordillo 2010). En esa misma década los pilagá de Qom Pi obtuvieron los primeros ordenamientos de mensura de 161ha (Ley N° 113/60) y dos décadas más tarde, la titulación de un total de 1162,66ha (Ley 426/84).

Estos procesos históricos descriptos a grandes rasgos forman parte constitutiva del uso y concepción del territorio por parte de los pilagá de la comunidad de Qom Pi y es en relación con esa historia de despojo -que se reactualiza década tras década- que la subjetividad pilagá se referencia en el derecho al uso y acceso colectivo de un monte, y a un territorio históricamente conocido y por lo tanto propio.

En este sentido, si bien el reconocimiento territorial llevado adelante a partir de la sanción de la ley provincial 426/86 posibilitó la titulación de una parte de su territorio - Qom Pi (1163 ha.) y Tierra Nueva (1000 ha.)-, dichos reconocimientos coincidieron con un proceso de progresiva privatización territorial. Es decir, al tiempo que se garantizó la utilización de determinada porción territorial se cercenó el acceso a territorios también considerados propios, es decir en los que los pilagá se socializaron, pero que quedaron afuera de la titulación y a los que posteriormente su acceso se vedó debido a la privatización de estas tierras otrora fiscales. En otras palabras, sobre este territorio considerado propio y dinámico operó, tal como se puso de manifiesto a través de los relatos de Rogelia, Chena y Victorio, un doble proceso mediante el cual se aseguró el uso de una porción territorial, al tiempo que se clausuró el acceso a otras porciones contiguas que eran igualmente recorridas, pero que al quedar por fuera del territorio reconocido por el Estado, se privatizaron. Asimismo, ciertos acuerdos de uso que, hasta hace unas décadas estaban vigentes con los vecinos criollos, que pueden vincularse con los acuerdos y negociaciones que los pilagá establecieron y aún sostienen con otros habitantes de su territorio tales como los no-humanos, se interrumpieron drásticamente. De este modo este cambio de reglas, al mismo tiempo que los expone y es sancionado con violencia y amenaza del uso de la violencia, rompe con los usos establecidos hasta ese entonces.

La concepción dinámica de territorio pilagá sobre la que se ha reflexionado pone de manifiesto que el uso del monte no se limita a la extensión

de este. Antes bien, su precepción y uso territorial son dinámicos, heterogéneos y están cargados diferencialmente de negociaciones con sus otros habitantes (animales, *payaks*, blancos). Para los pilagá, clausura es violencia, así como los elementos para disciplinar el uso del monte, tales como las cercas electrificadas, las corridas a punta de pistola y sumando además, en el caso de las pilagá, la amenaza de la violencia sexual. En este sentido, la violencia en tanto referencia al uso o amenaza del uso de la violencia física es parte de un aspecto disruptivo y constitutivo del vínculo de los pilagá con el territorio.

BIBLIOGRAFÍA

- Beck, H. (1992). El régimen de tenencia de la tierra en las provincias del Chaco y de Formosa entre 1960 y 1990. El proceso de su adjudicación y su estado actual. *Decimosegundo Encuentro de Geohistoria Regional*, Resistencia.
- Bobadilla de Gane, V. y Da Silva, R. (2004). *Formosa. Recursos, Ambiente y Posibilidades para el Desarrollo*. Formosa: Editora El Docente.
- Braunstein, J. (1983). Algunos Rasgos de la Organización Social de los indígenas del Gran Chaco. *Trabajos de Etnología*, 2, 9-102.
- Braunstein, J., y Miller, E. (1999). Ethnohistorical Introduction. En: E. Miller (ed.), *Peoples of the Gran Chaco* (pp. 1-22). Westport, Connecticut: Bergin y Garvey Editors.
- Carrasco, M. (2000). Los Derechos de los Pueblos Indígenas en Argentina. *Serie Documentos en Español*, 30, 7-48
- De La Cruz, L. M. (2000). *Asuntos de Indígenas, Agencias y Organizaciones de Ayuda. Bases para definir pautas de cooperación con los pueblos indígenas del Chaco Argentino*. Documento preparado para Pan para el Mundo (Brot fur die Welt). Formosa.
- De la Cruz, L. M. (2004). El Estado y la cuestión de la tierra tras la frontera agropecuaria de Formosa. ¿Geopolítica del desarrollo o del subdesarrollo? En: E. Belli, R. Slavutsky y H. Trincherro (eds.), *La cuenca del río Bermejo. Una formación social de fronteras* (pp. 227-267). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras y Reunir.
- Gómez, H. (1939). *Historia de la Gobernación Nacional del Chaco*. Publicación Oficial. Resistencia.
- Gómez, M. (2008). El cuerpo por asalto: la amenaza de la violencia sexual en el monte entre las mujeres tobas del oeste de Formosa. En: S. Hirsch (ed.), *Mujeres indígenas en la Argentina: Cuerpo, trabajo y poder* (pp. 79-116). Buenos Aires: Biblos.
- , G. (1992), Cazadores-recolectores y cosecheros: subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa. En: H. Trincherro, D. Piccinini y G. Gordillo (eds.), *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental* (pp. 13-191). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco: Antropologías e Historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gordillo, G. (2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo.
- Halperín Donghi, T. (1982). *Una Nación para el desierto Argentino*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Idoyaga Molina, A. (1995). *Modos de clasificación de la cultura Pilagá*.

- Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA).
- Iñigo Carreras, N. (1983). *La colonización del Chaco*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Iñigo Carreras, N. (1984). *Campañas Militares y Clase obrera: Chaco, 1870-1930*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Iñigo Carreras, V. (2001). *Producción de relaciones clientelares en un Asentamiento Indígena en la Ciudad de Formosa*. (Tesis de Licenciatura en Antropología). Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- Kondo, D. (1986). Dissolution and Reconstitution of Self: Implications for Anthropological Epistemology. *Cultural Anthropology*, 1(1), pp. 74-88
- Lagos, M. (1998). Problemática del aborigen chaqueño. El discurso de la 'integración' 1870-1920. En: A. Teruel y O. Jerez (eds.). *Pasado y presente de un mundo postergado*, (pp. 57-102). San Salvador de Jujuy: Ed. UNJU y UNHIR.
- Lagos, M. (2000). *La cuestión indígena en el estado y la sociedad nacional. Gran Chaco: 1870-1920*. San Salvador de Jujuy: Ed. UNJU.
- Lois, C. (2002). De Desierto Ignoto a Territorio Representado. Cartografía, Estado y Territorio en el Gran Chaco Argentino (1866-1916). *Cuadernos de Territorio* 10, 7-71.
- Mapelman, V. (2015). *Octubre Pilagá. Memorias y Archivos de la Masacre de La Bomba*. Buenos Aires: Tren en Movimiento.
- Mapelman, V. y Musante, M. (2010). Campañas militares, reducciones y masacres. Las prácticas estatales sobre los pueblos originarios del Chaco. En: O. Bayer (ed.) *Historia de la Crueldad Argentina. Julio Argentino Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios* (pp. 105-130). Buenos Aires: El Tugurio.
- Martínez Sarasola, C. (1992). *Nuestros Paisanos los Indios. Vida Historia y Destino de las comunidades indígenas*. Buenos Aires: Emecé.
- Matarrese, M. (2008). Las Otras Geografías: transformaciones de la territorialidad pilagá de la Provincia de Formosa a la luz de la historia. *Actas del IX Congreso Argentino de Antropología Social. Fronteras de la Antropología*. Posadas.
- Matarrese, M. (2011). *Disputas y negociaciones en torno al territorio pilagá* (provincia de Formosa). (Tesis de Doctorado en Antropología Social). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Matarrese, M. (2015). De la entrevista al recorrido territorial: reflexiones etnográficas. *Avá. Revista de Antropología*. Universidad Nacional de Misiones. Misiones. En Prensa.
- Mendoza, M. (1999). The western Toba: Family life and Subsistence of a Former Hunter-Gatherer Society. En: E. Miller (ed.), *Peoples of The Gran Chaco* (pp. 81-108). Westport, Connecticut: Bergin & Garvey Editors.
- Metráux, A. (1944). Estudios de Etnografía Chaqueña. *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, Tomo V, 363-311.
- Palavecino, E. (1933). Los indios pilagá del río Pilcomayo. *Anales del Museo Nacional de Historia Natural Bernardino Rivadavia*, Tomo XXXVII (pp. 517-582).
- Raffestin, C. (1980). *Por uma Geografia do Poder*. Sao Paulo: Ática.
- Sbardella, R. y Braunstein, J. (1991). Las dos caras de la tragedia de Fortín Yunká. *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, II, pp. 107-131.
- Spadafora, A. M.; Gómez, M. y Matarrese, M. (2010). Rumbos y laberintos de la política étnica: Organizaciones unificadas y faccionalismos indígenas en la Provincia de Formosa (pilagá y toba). En: G. Gordillo y S. Hirsch (eds.),

Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina (pp.237-258). Buenos Aires: ARAUCARIA - FLACSO.

Tola, F. (2012). *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los tobas del Chaco argentino*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Tamagno, L. (2001). *Nam Qom huetáana doqshi lma: los tobas en la casa del hombre blanco: identidad, memoria y utopía*. La Plata: Ediciones Al Margen.

Trincherero, H. (2000). *Los dominios del demonio: Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*. Buenos Aires: EUDEBA.

Vivaldi, A. (2010). El monte en la ciudad: (des)localizando identidades en un barrio toba. En: G. Gordillo y S. Hirsch (eds.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (pp.101-122). Buenos Aires: ARAUCARIA - FLACSO.

Vivaldi, A. (2013). Fuera del Chaco. Movilidad, afecto y género en los desplazamientos de las familias *qom* a la ciudad de Buenos Aires. En: F. Tola, C. Medrano, L. Cardín (eds.), *Gran Chaco ontologías, poder y afectividad* (pp. 231-252). Buenos Aires: Asociación Rumbo Sur.

Wright, P. (2003). Entre la "marisca" y el "trabajo". Modos indígenas de apropiación del medio ambiente en colonia aborígen Chaco. En: Cordeu *et. al.* (eds.) *Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco* (pp 99-119). Buenos Aires: PICT: BID/98, N° 4400.