

“Te puedo inventar una danza de acuerdo a lo que me cuentan”. Memorias, repertorios y corporalidades con colectivos toba/Qom del Oeste de Formosa

Lucrecia Greco

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Universidad de Buenos Aires

Argentina

lucregre@yahoo.com.ar

<https://orcid.org/0000-000X-XXXX-XXXX>

RESUMEN

Activar memorias y conocimientos en torno a la “cultura” indígena forma parte de los proyectos y prácticas cotidianos de muchos habitantes del Barrio Toba de Ingeniero Juárez, oeste de Formosa, Chaco argentino. A partir de investigaciones con diversos interlocutores toba/Qom habitantes del barrio, busco movilizar reflexiones sobre los modos de producir memoria y presente a partir de las corporalidades, los repertorios y la producción de textos escritos. Analizo algunos aspectos en los que mis interlocutores construyen, desde sus archivos, repertorios y experiencias corporales, su existencia actual en relación a experiencias e instituciones de la sociedad no indígena en el marco de una sociedad desigual, racista y clasista.

PALABRAS CLAVE

Pueblo toba/Qom Chaco Argentino, memoria, corporalidad, performance

Artículo libre



"I can invent a dance for you based on what they tell me". Memories, repertoires, and corporalities with toba/Qom collectives from Western Formosa

ABSTRACT

Activating memories and knowledge about Indigenous "culture" is part of the everyday projects and practices of many residents of the Toba neighborhood in Ingeniero Juárez, western Formosa, in the Argentine Chaco. Drawing on research with various toba/Qom interlocutors living in the neighborhood, I seek to open up reflections on how memory and the present are produced through embodiment, repertoires, and the production of written texts. I analyze some aspects in which my interlocutors, based on their archives, repertoires and bodily experiences, construct their current existence in relation to experiences and institutions of non-Indigenous society within the framework of an unequal, racist and classist society.

KEYWORDS

toba/Qom people, Argentine Chaco, memory, corporality, performance

"Posso inventar uma dança conforme com o que me contam". Memórias, repertórios e corporalidades com coletivos toba/ Qom do Oeste de Formosa

RESUMO

A ativação de memórias e conhecimentos relacionados à "cultura" indígena faz parte dos projetos e práticas diárias de muitos moradores do bairro Toba, em Ingeniero Juárez, oeste de Formosa, no Chaco argentino. Por meio da pesquisa com diversos interlocutores toba/Qom moradores do bairro, procuro estimular a reflexão sobre como a memória e o presente são produzidos através da corporeidade, dos repertórios e da criação de textos escritos. Analiso alguns aspectos pelos quais meus interlocutores constroem, desde seus arquivos, repertórios e experiências corporais, sua existência em relação às experiências e instituições da sociedade não indígena dentro da estrutura de uma sociedade desigual, racista e classista.

PALAVRAS-CHAVE

OnlyFans, visibilidade, moderação de conteúdo, conteúdo adulto, mercado sexual digital

FECHA DE RECIBIDO 10/07/2025

FECHA DE ACEPTADO 08/04/2026

COMO CITAR ESTE ARTICULO

Greco, L. (2026) "Te puedo inventar una danza de acuerdo a lo que me cuentan". Memorias, repertorios y corporalidades con colectivos toba/Qom del Oeste de Formosa. Revista de la Escuela de Antropología, XXXVIII, pp. 1-31. DOI 10.35305/rea.XXXVIII.319



"Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje" (dictado yoruba de uso popular em Brasil)

Como la entidad yoruba Exu, muchos pueblos humanos afectan el pasado desde el presente. Desde hace más de una década, cuando el bailarín y docente toba /Qom Epifanio Fernández piensa y crea danzas autóctonas (o ancestrales/antiguas) de su pueblo, entiende que las está "inventando" a partir de lo que le cuentan y de lo que él mismo vivió. Así como otras y otros docentes y referentes de su barrio, el Barrio Toba de Ingeniero Juárez, Formosa (Argentina), Epifanio dedica tiempo a investigar prácticas del pasado de su pueblo e inventarlas, recrearlas, registrarlas y continuarlas. Considerando estas investigaciones que diversos interlocutores qom habitantes del Barrio Toba llevan adelante, así como mi experiencia de investigación con ellas y ellos, busco movilizar reflexiones sobre los modos locales de producir memoria y presente a partir de las corporalidades, los repertorios y la producción de textos escritos, enfatizando la importancia de los conocimientos del cuerpo.

Para comprender cómo se producen investigaciones locales sobre la memoria y la "cultura" (Greco, 2016) en el Barrio Toba debemos considerar la historia reciente del pueblo toba-pilagá (Métreaux 1937) o toba *nachilamole'ek* (Arenas 2003), a quienes nombraremos desde ahora adelante como toba o toba/Qom, teniendo en cuenta la propia forma de nombrarse.¹

Desde fines del siglo XIX y a lo largo del siglo XX tras la invasión militar del estado argentino, el avance de colonias agropecuarias de criollos y los procesos de conversión religiosa a diferentes formas de cristianismo, diversas prácticas -entre ellas los cantos/danza, técnicas corporales ligadas a la salud, al manejo del territorio y a la subsistencia, así como diversos modos de experimentar y habitar la corporalidad- se vieron drásticamente modificadas sufriendo invisibilización, estigmatización y abandono. No obstante, en

1 Mantendré cursiva solo para palabras que se usan exclusivamente en lengua qomleec. Las personas con quienes investigo se nombran a sí mismas como tobas o tobas/Qom, incluyéndose en colectivos mayores como aborígenes, indígenas y originarios y nombran a su lengua qomleec.



las últimas décadas, especialmente a partir del fortalecimiento de movimientos indígenas y la implementación de Educación Intercultural Bilingüe (desde ahora EIB), algunos colectivos indígenas vienen prestando mayor atención a la revalorización pública de las memorias locales y a la reactivación o reivindicación de algunas prácticas del pasado, reconfigurando de este modo proyectos de existencia en cuanto indígenas en el marco de un estado nacional que ha provocado situaciones de violencia, desigualdad y despojo (Gordillo, 2010; Gómez, 2016; Lenton, et al. 2012).

Mi relación con las y los interlocutores del barrio data del año 2010, cuando, por invitación de una amiga antropóloga, artistas y profesora de yoga (también sobrina de un indigenista local muy respetado), que conocía a algunas mujeres que participaban de la asociación de artesanas toba y wichi, pasamos algunos días en el poblado de Vaca Perdida y en el pueblo de Ingeniero Juárez, acompañando diversas actividades de la Asociación. Nuestra visita se debía a una demanda de algunas mujeres por espacios de movimiento corporal y distensión, así como a la intención de algunas pocas mujeres tobas de poder tener una danza propia para mostrar en festivales, como lo estaban haciendo las mujeres wichi con el Pim Pim. Ante estas demandas, en articulación con diversas investigadoras del Equipo de Antropología del Cuerpo y la Performance (EACyP) de la Universidad de Buenos Aires, del que formo parte, así como con otras investigadoras y colaboradoras, hemos acompañado algunos de los procesos de memoria a través de estrategias metodológicas de performance-investigación colaborativa (Citro, 2018) en el Barrio Toba desde 2010, contando con el apoyo de maestras y maestros criollos locales y trabajadoras de la ONG Gran Chaco.² El género de danza nombrado y reconocido por las los interlocutores en las últimas tres décadas ha sido principalmente el *nomi* (Citro, 2009; Gordillo, 2010; Gómez, 2011).

² Teniendo en cuenta la realidad de racismo estructural que configura nuestro mundo, es relevante para entender el vínculo que se conformó con las y los interlocutores que la totalidad de las investigadoras y colaboradoras que viajamos a Ingeniero Juárez entre 2010 y 2013 desde el EACyP somos mujeres adultas consideradas blancas que residimos en la ciudad de Buenos Aires. Esta caracterización no es busca determinar el análisis situacional, pero contribuye a una mejor comprensión de la experiencia de investigación y sus posibles desdoblamientos.



En los encuentros, iniciados por demandas locales ante lo que las interlocutoras Qom denominaban “pérdida” u “olvido” de las “danzas antiguas” (previas a la conversión religiosa) así como ante la necesidad de continuar generando performances, intervinieron artesanas, jóvenes estudiantes, Maestros Especiales de la Modalidad Aborigen (de ahora en adelante MEMAS, sigla que se utiliza en el lenguaje oral local) con distintos intereses (Greco,2016). La primera etapa de trabajo, que comenzó a partir de impulso de integrantes de la asociación de artesanas indígenas local y que culminamos con docentes y estudiantes toba/Qom de escuelas públicas, fue realizada entre 2010 y 2016 y finalizó con la publicación de un libro en co-autoría entre investigadoras del EACyP, las y los docentes toba del oeste de Formosa e interlocutoras/es qom del este de Formosa. (Citro et al 2017).³

Mi investigación junto con las y los interlocutores se mantuvo suspendida durante una década, hasta 2024 cuando, tras años de vivir mayormente en Brasil trabajando con pueblos tradicionales, quilombolas, afrobrasileños e indígenas –experiencia que nutre mis reflexiones sobre este proceso de investigación, como podrá notarse en mis preguntas sobre tiempo, conocimiento tradicional y retomada - retorné a Buenos Aires, como investigadora de CONICET y pude volver al Barrio Toba.⁴ En mi última estadía en Ingeniero Juárez y anteriormente por vía de comunicación virtual, las y los participantes de los talleres dictados una década atrás -especialmente jóvenes, maestras/os y líderes- expresaron su interés por profundizar investigaciones, valorizando la documentación en textos escritos y el trabajo corporal realizado anteriormente. En esas conversaciones previas y posteriores, donde se mencionaban entre otras cosas sensaciones, aspectos del paisaje, sentimientos de orgullo de pertenecer a un pueblo indígena, diversas personas del Barrio me enviaban fotos y videos de danza y artesanías, y rei-

³ Debido al escaso financiamiento para la publicación y actividades de investigación, hasta la actualidad algunas autoras aún no tienen un ejemplar propio y el libro ha tenido relativamente poca circulación, aunque su existencia es conocida por casi todas y todos las y los MEMAS con quienes mantengo contacto en el Barrio Toba.

⁴ Este retorno fue autofinanciado con mi salario contando con las dificultades de cuidado de mis hijos pequeños.



vindicaban la necesidad de mantener la lengua *qomleec* vigente. Por eso percibí que además de la producción de textos, los saberes del cuerpo y los repertorios, así como la relación cuerpo-territorio cobraban importancia como herramientas de memoria, de conocimiento y de construcción del presente y el futuro. También por eso, decidí emprender esta etapa de análisis para continuar indagando el papel de memorias corporales y de la transmisión de técnicas corporales en relación con el territorio como componentes de la existencia de pueblos que han atravesado procesos de explotación laboral, violencias, resistencias y luchas por la autonomía. Entendiendo que la memoria y el conocimiento se inscriben, sedimentan y transmiten en los cuerpos (Connerton, 1989), y que desde nuestro ser corporeizado reproducimos o cuestionamos nuestros hábitos (Bourdieu, 1986) tendré especialmente en cuenta el papel de la corporalidad para la producción de conocimientos y memorias y construcción de presente y futuro en el Barrio Toba. En este sentido me sitúo también en el abordaje de la producción de conocimiento tradicional (Gallois, 2007) que entiende los saberes como inseparables de los cuerpos de sus detentores, abordaje que, imbricado en la lógica de encuentro de saberes y relacionado a las nociones de las antropologías del cuerpo, nos permite ubicar el lugar que la corporalidad tiene en los procesos de conocimiento y memoria. Para entender y comunicar lógicas corporales, dialogo con autores que no son clásicos en la etnología indígena de América del Sur, pero que nos ayudan a abordar los modos en que los diferentes grupos humanos constituimos nuestras experiencias de cuerpo y territorio (Citro y Gómez, 2013). El concepto de "somateca" (Preciado, 2022) entendido como tecnología política, nos lleva a concebir las corporalidades más allá de su constitución puramente material/anatómica, como un archivo político vivo, en cuanto la noción de "repertorio" remite a las prácticas y conocimientos incorporadas (Taylor, 2003) como performances, gestos, oralidad, movimientos, danzas, cantos, y todos aquellos actos que se piensan comúnmente como conocimiento efímero y no reproducible, que difieren de los archivos escritos. Los repertorios necesitan la presencia de las personas participando en la producción y



reproducción del conocimiento. A diferencia del conocimiento estable del archivo, el repertorio no continúa siendo el mismo, sino que nos permite reconocer tradiciones e influencias. Asimismo, pensar corporalidad junto con estas propuestas no definiría un tipo de corporalidad antropocéntrica, eurocéntrica, individual, ni fija sino que permitiría indagar en las nociones de persona/cuerpo particulares que se establecen en las existencias. Así, abordar la corporeidad como parte constitutiva de la existencia toba/Qom, como de la de cualquier pueblo humano, no conlleva una negligencia de atención de su especificidad como pueblos indígenas. Como he venido adelantando, las decisiones metodológicas de esta investigación se orientaron por la práctica de una antropología participativa y colaborativa, que buscó contribuir a demandas específicas de las personas con quienes trabajé y co-construir conocimiento con ellas (uno de los puntos de ese proceso se materializó en el libro y en diversos encuentros de taller). Las metodologías de investigación en campo, fueron diseñadas desde estrategias de *performance* investigación colaborativa (Citro et al., 2019), estrategias transdisciplinares que incluyen saberes corporales y de la *performance*, incluyendo instancias breves de observación participante y sobre todo encuentros de taller, conversaciones informales individuales y colectivas y entrevistas semiestructuradas con las y los interlocutores que a lo largo del proceso se interesaron por profundizar investigaciones a partir de la práctica corporales. La *performance* investigación incluyó talleres de danza y memoria (Greco, 2016: Gómez, Greco y Torres Agüero, 2013), y en la última estadía de campo talleres de intercambio de danzas y de cuidados (masajes, prácticas de respiración). Asimismo, desde la lógica de encuentro de saberes (Carvalho y Florez, 2014)⁵ y reconociendo, en consecuencia, la necesidad de “pluralizar las fuentes de donde sale la energía del pensamiento” (Rivera Cusicanqui, en Salazar Lohma, Huáscar, 2015:149); entendí y consideré como investigaciones tanto las producciones escritas y publicadas de

⁵ Que implica la multirreferencialidad (diversas fuentes de producción y validación) y multidimensionalidad (entender los diferentes niveles de realidad, regidos por diferentes lógicas).



mis interlocutores/as (Ortiz, 2012; Citro el al. 2017)⁶ como la producción de documentos para la labor docente, la producción de artesanías, poesías, coreografías de danza entre otras.

En lo que sigue situaré el Barrio Toba a partir de los testimonios orales y las investigaciones escritas de sus habitantes. Luego relataré diversas instancias de mi último trabajo de campo para poner foco en las reflexiones toba/Qom acerca de la historia, la cultura y la memoria y los modos de recrearlas y transmitirlas. Finalmente presentaré algunos comentarios sobre la relación de las memorias y conocimientos, la escritura, las prácticas corporales y las relaciones interétnicas. Este marco centrado en la corporalidad, la memoria y el conocimiento, me permite pensar los modos en que las personas con quienes converso y que son parte del público al que dirijo este artículo, construyen su espacio en relación a experiencias e instituciones nacionales, cuestionando y trastocando en algunos espacios públicos locales (espacios institucionales, eventos, entre otros) los protagonismos criollo-europeos en el marco de una sociedad desigual, racista y clasista. En lo que sigue situaré el Barrio Toba, principalmente a través del trabajo de investigación del MEMA Gerson Ortiz (Ortiz, 2012) y de mi propio trabajo de campo, destacando diversos puntos de vista toba/Qom acerca de sus propias historias y prácticas culturales. Posteriormente, a partir de mi trabajo de campo de 2024, presentaré diversos modos en que mis interlocutores toba/Qom investigan, indagan y crean aspectos de su existencia en la actualidad.

El Barrio Toba

Gran parte de las y los pobladores del Barrio Toba de Ingeniero Juárez (pueblo que cuenta con una alta proporción de habitantes qom y wichi) llegaron allí tras las inundaciones que el desvío del cauce del río Pilcomayo en la década de 1970 provocó en sus comunidades.⁷ El barrio sedimentó, no obstante, a partir de la co-

⁶ Se trata en el primer caso de una monografía que circula entre docentes a nivel local y en el segundo a un libro en coautoría del que participé y al cual referiré a lo largo del presente texto.

⁷ Como explica Gordillo (2010 b:71), "el Pilcomayo es un río propenso a cambiar su curso debido a la cantidad de sedimentos que acarrea desde los Andes y la poca gradiente de la llanura chaqueña" lo cual provoca que las aguas



riente de capital y Estado: muchos de sus pobladores trabajaron en la construcción de vías férreas, en los obrajes desde las primeras décadas del siglo XX y llegaron ya en las últimas décadas de ese siglo para acceder a la educación escolar.

En el barrio hay actualmente una Iglesia Anglicana, una Evangélica Unida (IEU), una escuela primaria y una secundaria. Una de las actividades centrales de recreación es el fútbol. Los habitantes del barrio son parientes de personas que viven en el “campo” y muchas personas sostienen prácticas relacionadas a la vida en el monte como la recolección de frutos y miel. La subsistencia actual se basa en subsidios sociales, sueldos estatales (cargos docentes, municipales), la producción y venta de artesanías, la agricultura y cría de ganado ovino y diversos trabajos informales. Actualmente el barrio cuenta con un precario abastecimiento de agua y electricidad, y se cocina con leña.

En un trabajo de investigación realizado desde su labor docente, el MEMA Gerson Ortiz (anglicano, de aproximadamente 60 años) nos ofrece una historia del Barrio donde destaca la característica oral de la memoria local: “...Como todo pueblo ancestral, la historia de este pueblo se transmite de generación en generación por tradición oral, haciendo memoria de lo que ha pasado en cada etapa de la vida *Qomle´ec...*” (Ortiz, 2012: 3).

El autor destaca el valor de la memoria oral, caracterizando la historia toba/Qom como una “sobrevivencia” a la “violencia, sufrimiento y adversidades marcada por la llegada del Ejército, la reducción de sus tierras, la colonización por parte de los criollos, las enfermedades que terminaron con la vida de niños, mujeres y hombres que viajaban a los Ingenios azucareros en busca de un porvenir, la degradación ecológica del monte⁸ y las condiciones de pobreza en que han vivido y en las que muchas familias continúan” (Ortiz, 2012: 3).

deban buscar nuevos cursos. En 1975 las aguas salieron del cauce inundando comunidades tobas y la misión anglicana del área. Enfrentando fuertes pérdidas, más de mil personas debieron trasladarse y construir comunidades en las orillas del nuevo bañado.

⁸ Cabe señalar a su vez que el monte fue un paisaje gestado sobre los pastizales que predominaban en el área hasta comienzos del siglo XX (Gordillo, 2010b). Las áreas de monte se expandieron a partir de la colonización ganadera criolla y pasaron a formar a lo largo del siglo XX el paisaje de algunas generaciones toba/Qom de la región.



Asimismo, Gerson Ortiz trae diversos testimonios sobre dificultades y persecuciones por parte de criollos que no querían que los tobas se asentaran en la región. El trabajo de Gerson, realizado para el contexto escolar local, posee la particularidad de documentar este tipo de relatos críticos, que no son los que predominan en el discurso y los textos que otros/as MEMAS me han presentado como investigadora al conversar sobre la historia y la cultura en nuestros encuentros. En estos últimos, generalmente se enfoca en las costumbres de la “cultura” de los antiguos y no se mencionan estas violencias sufridas ni su relación con las transformaciones de la historia reciente (Greco y Gustavsson, 2022).

Gerson cuenta que los primeros “contactos con la gente criolla del lugar” se produjeron por el trabajo asalariado. Destaca que los tobas “se caracterizaban por ser trabajadores” por lo que eran llamados para cortar postes de quebracho colorado.⁹ En este sentido, Gerson caracteriza a su pueblo por su capacidad de trabajo brazal y ya no por la capacidad para la guerra mencionada por ancianos en las investigaciones de Gordillo (2010).

Por su parte, Epifanio y Silvia Fernández (35 y 40 años respectivamente) me comentaron en conversaciones que mantuvimos en su casa, que su abuelo trajo a sus familias hacia el barrio debido a la construcción de la escuela. La familia Fernández tenía relaciones de proximidad con los pastores anglicanos y cultivó especialmente la valorización positiva de la educación formal. En su trabajo, Ortiz (2012) también cita a José Luis (sin mayores informaciones en el texto) quien destaca la construcción de la escuela como mérito de las gestiones de los ancianos. Jose Luis comenta que ellos “pensaban mucho más allá de lo que imaginábamos... se trataron de preparar de la mejor forma para los que vienen” (Ortiz, 2012:5).

El trabajo de Gerson trae perspectivas de adultos mayores y ancianos habitantes del barrio en relación al “monte”. Juan Ramón Ortiz, entonces cacique, fallecido, padre del actual cacique Adán, destaca la “ayuda” de instituciones gubernamentales para el desmonte del área que era monte y la preparación de terrenos de

⁹ Gordillo (2010) documenta percepciones ambiguas en diversos momentos por parte de la patronal respecto a la mano de obra toba.



cultivo, así como la del indigenista Luis de la Cruz, asesor de la comunidad indígena, que los acompañó en la organización de la asociación del barrio. También Alberto Segundo (en Ortiz, 2012: 19) dice “ya no somos como los primeros, vivían de un lado para otro, no tenían lugar fijo para crecer, para trabajar, nuestros antepasados son gente sufriendo, no hay nada entonces, son muy pobres no tienen nada. Dios nos ha hecho este cambio tan lindo”. En estos testimonios los ancianos valorizan de forma positiva la sedentarización y la inclusión en el Estado y en el cristianismo. Patricio Fernández (citado en Ortiz, 2012: 13) destaca, por el contrario, la riqueza del monte como fuente de alimentos: “cuando estamos en el monte no sufrimos, hay mucha comida”. El testimonio también marca una diferencia entre el período de la última dictadura militar argentina (1976-1983) y el difícil acceso al gobierno y el período de la democracia, cuando “aparecen lo que llamamos políticos”. Patricio comenta que en períodos democráticos apoyaron al candidato que se postuló como intendente alineado con Floro Bogado, entonces gobernador del Partido Justicialista, quien se comprometió a emplearlos en la municipalidad y cumplió. Así, a la vez que valora el potencial del monte, su testimonio resalta el proceso de inclusión en el Estado y en cargos públicos con sueldo fijo para algunos miembros de la comunidad, procesos que señalan cambios drásticos en los modos de subsistencia y que generaron estratificación socioeconómica al interior de la comunidad (Gordillo, 2010). El texto de Gerson también trae parte de los procesos de cambio en la práctica religiosa cristiana, intensificados durante la guerra de Malvinas: José Ramón cuenta que el anciano Jacobo Ortiz (Najidi) decidió “cambiar de religión y optó por la IEU porque dice que es de la Argentina para no tener problemas con los militares” (Ortiz, 2012: 9). Debemos considerar que en ese entonces los pastores anglicanos debieron abandonar el país por causa del conflicto bélico.

Hacia el final de su texto, Gerson resalta la importancia de “no olvidar la lengua y mantener la cultura, tener presente los cuentos, leyendas y la organización comunitaria y familiar” (Ortiz, 2012: 27). También reivindica el valor de la propia tierra, donde está



enterrada la placenta. En este sentido cabe destacar los rasgos del proyecto de existencia que se busca realizar/sostener, donde la "cultura", con comillas (Carneiro da Cunha, 2009), se vincula a los diacríticos mencionados en esa frase.

En el Barrio Toba parte de las dinámicas de revalorización de las prácticas culturales del pasado reciente o de lo que se percibe de forma dinámica como de la "cultura" se han producido en relaciones con algunas/os actores no indígenas, como ONGs, indigenistas, investigadores, docentes criollos/os entre otras (Greco y Gustavsson, 2022). Varios proyectos productivos que involucran el trabajo agrícola con especies nativas, la huerta, la ganadería lanar y la artesanía son apoyados por ONGs y proyectos estatales, siendo la artesanía una actividad estimulada, no sin conflictos y abusos, por misioneros y por el Instituto de Comunidades Aborígenes desde mediados del siglo XX. Asimismo, en los últimos años, la implementación de la EIB fue un importante espacio de experimentación de performances "ancestrales", "autóctonas" o "de los antiguos" así como de producción de materiales como el texto de Gerson y los textos que mencionaremos de Ramón González, Paula Ortiz y Amanda Ortiz e incluso del libro que editamos en conjunto (Citro et al., 2017).¹⁰ Al mismo tiempo, estos procesos de revalorización también se abren espacio paulatinamente en la política institucional y partidaria. La gran mayoría de mis interlocutores apoya activamente al gobernador Gildo Insfran (quien gobierna la provincia formalmente hace tres décadas), desde posiciones diversas al interior del Partido Justicialista.¹¹ Diversas/os interlocutores líderes y MEMAS publican fotos con políticos criollos, mayormente con el propio gobernador de la provincia. Paulatinamente en los actos de gobierno locales existen más espacios con la presencia de símbolos, performances y oradores indígenas, en comparación a esta misma presencia diez años atrás. Cierta-

¹⁰ "Antiguo" describe actualmente prácticas vigentes hasta aproximadamente el comienzo del siglo XX (Gordillo 2010,79).

¹¹ <https://agenfor.com.ar/2024/05/ingeniero-juarez-pueblos-origina-rios-ratificaron-apoyo-al-gobernador-insfran-y-lo-reconocieron-como-unico-garante-de-la-defensa-de-sus-derechos/>



mente esto se debe a las luchas indígenas y las resonancias de las conflictivas políticas multiculturales (Citro y Torres, 2012: Greco, 2016).¹²

El trabajo de campo de 2024

En 2024, luego de 11 años de ausencia, retorné a Ingeniero Juárez. Permanecí una semana hospedada en el “pueblo” (el centro, poblado mayormente por criollos) en casa de una educadora criolla y visité diversas casas y la escuela del Barrio Toba todos los días. Las y los habitantes del barrio con quienes conversé son en su mayoría MEMAs, artesanas o líderes comunitarias. Algunas jóvenes estaban estudiando para maestras, mientras otra se ocupaba en la traducción de la Biblia a la lengua *qomleec*. Amanda Ortiz, MEMA, esposa de Gerson, autora que contribuyó al libro colectivo (Citro et al., 2017) con cuentos recopilados e ilustrados por ella, me contó que tres de sus hijas estudiaban en la universidad conformando así la primera generación de tobas universitarias.

Cuando visité la casa de Octaviana, artesana adulta y madre, un grupo de mujeres junto con niñas y niños, entre ellas varias conocidas por mí, me esperaban con un cartel de bienvenida en letras de papel con mi nombre. Como colectivo de mujeres, y conociendo algo de mi trayectoria en el Barrio junto con la ONG Gran Chaco y posteriormente con el EACyP en talleres con mujeres, esperaban de mí algún tipo de trabajo con “género”. Tuve una bienvenida cálida, con tortas fritas y sonrisas, donde, por causa de mi “novedad” de ser madre (la última vez que fui no tenía hijos/as y actualmente soy madre de tres) hablamos mucho sobre niñeces, presencia y ausencia de padres, los estudios y trabajos de cada una y de los acompañamientos en el cuidado.

¹² En los últimos años este posicionamiento público de reivindicación indígena por parte del gobierno probablemente puede deberse también a posicionamientos públicos contrastantes con las tendencias de extrema derecha que vienen dominando el Estado argentino, donde existen nítidos posicionamientos racistas y eurocéntricos. Algunas referencias de la aparición de los pueblos indígenas en los actos políticos institucionales se encuentra en este documento del aniversario del pueblo. https://ar.video.search.yahoo.com/yhs/search?fr=yhs-domaindev-downloadfreeconverter&ei=UTF-8&hsimp=yhs-downloadfreeconverter&hspart=domaindev&p=aniversario+de+ingeniero+juarez&type=7__alt__ddc_downloadconverterfree_com#id=1&vid=c62db9400eabc25dca5c85803d5d9660&action=click. Consultado 20 de septiembre de 2024.



Después llegaron los varones, en este caso el MEMA Ramón González, co-autor del libro colectivo, de aproximadamente 60 años y el actual cacique, Adán Ortiz, con quien nunca había charlado. Durante nuestra conversación, donde hablamos de la comida del monte, de los quehaceres de hombres y mujeres, hubo risas colectivas por los discursos de Ramón y Adán que reivindicaban prácticas que ellos mismos no realizaban, como la recolección de miel y la pesca. Las mujeres resaltaban que ellas son quienes van al monte mientras cada vez menos los hombres lo hacen. Así destacaban su propia fuerza en relación a su capacidad de ir al monte y la falta de colaboración por parte de los hombres. Se notaba así un corte entre relatos y prácticas efectivas, resaltando el lugar activo de las mujeres. Ramón comentó que el pueblo toba tiene ese "ADN de la lucha, de las peleas", que los criollos les dicen que se unan, pero que una característica toba es pelearse. Cabe notar por parte del MEMA esta reivindicación de esta característica de "ADN de luchas", vinculada a las prácticas anteriores a la misionalización y las tensiones con los misioneros así como a las memorias de las resistencias contra la invasión estatal (Gordillo, 2010: 126). En este sentido lo resaltado por Ramón difiere de lo resaltado en el estudio de Gerson, donde predomina la caracterización en relación al trabajo.

Ramón, Paula y los archivos locales

Ramón enfatizó en ESTA primera reunión, como lo había hecho una década atrás, la importancia de realizar registros escritos, especialmente a medida que los ancianos van muriendo. Señaló que con Epifanio entendió que se puede "inventar" una danza, pero agregó que eso debe estar junto con el significado, saber "qué significa la danza autóctona". Así, desde su punto de vista, los repertorios de danza no son por sí solo la fuente de significados, los cuales estarían en algún otro espacio, sean registros escritos o memorias orales. Durante mi estadía me reuní con él diversas veces a leer sus escritos, basados en memorias propias y en textos escritos, especialmente de Gastón Gordillo. Ramón, que, cuando décadas atrás comenzó a trabajar como



MEMA, realizó un alfabeto en lengua, insiste en la importancia de tener esos registros escritos traducidos al *qomleec*.y se muestra preocupado por la situación crítica de la lengua. Los recuerdos que aparecen en los textos que me presentó se asocian a la pesca en el Pilcomayo y los actuales bañados, a la marisca, la artesanía, los “cuentos” y la danza y en ningún caso a la identidad guerrera reivindicada por él oralmente. En encuentros que tuvimos en la escuela local, frente a una computadora donde guarda sus archivos, Ramón me contó diversas historias como transformaciones en animales, la obtención del agua a través del arcoíris, pero comentaba también que

Eso no está escrito en idioma todavía, si se conoce pero hay que recuperarlo... falta profundizar hacerlo real alguna cosa que se escriba, así como el libro que usted trajo. Hay que investigar, el docente tiene que ir al campo por ejemplo en las vacaciones puede ir y traer las respuestas de las preguntas. (Registro de campo)

Las “respuestas” mencionadas por Ramón también estarían fuera del Barrio, entre las habitantes del campo, aunque destacó imposibilidades para investigar, dado que gran parte de los ancianos fallecieron durante la epidemia de Covid 19.

Para Ramón escribir y traducir en lengua “es importante para que los chicos puedan saber, porque muchas veces (las infancias) dicen ‘nosotros no tenemos cuentos’, y sí hay cuentos, hay que recuperarlos para que ellos también conozcan de dónde venimos, de donde salimos, como era ese mundo, que no lo vivimos” (entrevista personal). De esta forma, el archivo escrito sería para Ramón un anclaje esencial para “recuperar” la memoria y el conocimiento sobre el pasado. En este sentido por ejemplo, en referencia a los cuentos, destaca que

No se cuentan más en fogón, sólo en la escuela... eso se va perdiendo, nosotros somos responsables, entonces la idea es, volver a retomar, por lo menos en algún momento de la clase. Pero viste que los chicos por ahí están cansados, A veces traigo mi instrumento, toco la guitarra y hago cantar a los chicos, hay



canción, idioma que cantan en la iglesia entonces ellos cantan
(Registro de campo)

De este modo, también a través del testimonio de Ramón puede notarse que los espacios de transmisión donde se involucra la música y la danza funcionan de forma adecuada como dispositivo de conocimiento intergeneracional con niñas/os. Asimismo, es destacable que la necesidad de escribir se agudiza por la pérdida progresiva del uso cotidiano de la lengua *qomleec*.

En la escuela reencontré también a Paula Ortiz, una de las autoras del libro, hija del fallecido cacique, José Ramón Ortiz. Paula, de 43 años de edad, es MEMA hace casi 20 años, participa de la IEU, donde danza, y está involucrada en la práctica de la danza autóctona en la escuela. Frecuentemente publica y también me envía los videos donde ejecutan las danzas en un formato escénico (para ser vistas por el público). Estas danzas tienen una dinámica veloz, suelen incluir saltos, rondas e hileras y, en los últimos años, son performadas con trajes coloridos y plumas.

A partir de su trabajo con las danzas autóctonas, Paula, junto con Adán y Epifanio, ha logrado una presencia cada vez mayor de las danzas en diversas presentaciones (Día del Aborigen, Día de la Diversidad Cultural, Día de la Mujer Indígena). Por ejemplo, en el Día Internacional de la Mujer Indígena, el 5 de septiembre de 2024, Paula publicó en Facebook: "5 de septiembre conmemorando el día internacional de la Mujer indígena yo soy una Mujer originaria y me siento muy Bendecida por la raíz que pertenezco pueblo *qomleec*, un abrazo a todas mis hermanas que pertenecen a otras etnias, seguiremos siempre en la lucha para el bien de nuestras comunidades y un futuro mejor para nuestros hijos y las generaciones que vendrán".

Hace diez años Paula ya estaba comprometida en la tarea de trabajo con la "cultura". En los encuentros de danza y memoria sostenía que había que "...mantener viva la cultura, no perderla... rescatar materiales, hacer la investigación". Una de sus inquietudes principales, compartida con Ramón, es que la lengua *qomleec* se castellaniza y que en pocas casas se habla lengua materna. Pau-



la recalcó en 2024 su posición como líder que “mantiene viva” la cultura, costumbre creencias y lengua. Me contó sobre sus investigaciones sobre la menarca, destacando que ella, a diferencia de muchas otras madres del barrio, sí hace los rituales de menstruación de su hija, destacando que estos son “importantes”: cuando su hija menstruó, la hizo quedar quieta, la inició en el tejido y en lo que debe aprender a hacerse cuando se menstrua. Hablamos también de la necesidad de enterrar la placenta para estar bien, por la salud, por el cuidado. Así Paula, a diferencia de Ramón, coloca énfasis en las prácticas, en el repertorio, en los procesos de iniciación, entre otros aspectos, como maneras de sostener la existencia. Estas prácticas son al mismo tiempo documentadas por ella en formato de texto (archivo). Así, Paula desarrolla prácticas de memoria y de registro tanto en el ámbito de la escritura como en el repertorio (con las danzas y los cuidados de la iniciación de las mujeres) tanto dentro del ámbito escolar como en su vida cotidiana.

Epifanio y los repertorios del arte

Epifanio Fernández acompañó activamente y coordinó parte de los encuentros de danza y memoria realizados en 2013. Con él mantuvimos frecuentes contactos desde el EACyP a causa de nuestro común interés por las artes del movimiento. Durante mis años de residencia en Brasil Epifanio se comunicó con Silvia Citro y en 2024 la comunicación comenzó a establecerse conmigo nuevamente. Cuando lo conocimos en 2013, Epifanio ya sabía de la existencia de nuestro trabajo pues habían llegado a él cuadernillos entregados por nosotras un año antes donde se compilaba información etnográfica e histórica sobre canto/danzas qom. Asimismo, en los encuentros presenciales él nos comentó y nos presentó (performando) sus indagaciones en las danza antiguas. Actualmente, desde esas mismas investigaciones él afirma que la “Danza *nomi*”, es la danza de los tobas del oeste y no pertenece a la danza religiosa, pertenece a la cultura toba”.

En los diálogos que sostenemos desde mayo de 2024 compartimos consideraciones sobre danza, tanto las “autóctonas” como



otras (tango, músicas afrobrasileñas y la zamba). Desde que retomé la comunicación con él, primó un lenguaje marcado por modos somáticos de atención ligado a modos no doctrinarios de percepción constante (Soyinka, 1990) en relación al tiempo y el espacio. Epifanio, como artista educado en lo sensible, es especialista en el potencial de la experiencia del cuerpo como espacio de conocimiento y memoria. Podría en este sentido considerárselo un detentor de conocimientos tradicionales enfocados en la corporalidad. Epifanio percibe los sonidos y detalles visuales de cada conversación y registra con gran atención sensorial recuerdos, nombrando tonos de voz, sensaciones en la piel, aromas, sentimientos. Durante las conversaciones virtuales vía *whats app* siempre se destaca el ritmo pausado de su habla, su foco en los sonidos que acompañaban mis audios (“se escuchan pájaros”, “estás tomando mate”) así como la descripción visual de las memorias.

Epifanio y su hermana Silvia, a diferencia de la mayoría de mis interlocutores, no frecuentan las iglesias ni las señalan como parte de su identidad, aunque Epifanio reconoce en la práctica de danzista de su madre en la IEU una influencia esencial para su propia danza. De hecho, él comenzó a bailar y a indagar posteriormente en danzas autóctonas al ver a su madre que practicaba los bailes de la IEU en su casa del monte. Así su investigación de las danzas ancestrales se basan mayormente en la experiencia vivida y en la observación.

El hermano de Epifanio es músico, su madre y su hermana Silvia, artesanas y esta última es presidenta de la comunidad. Silvia y Epifanio reivindican ser una familia de artistas y reconocen entendiendo así, el arte como una práctica inmersa en el cotidiano (Lagrou, 2003).¹³ Esta identidad como artistas fue forjada a lo largo de la educación intercultural y en los diversos ámbitos que transitaban (escuelas de danza, ferias artesanales, peñas musicales, carnavales, entre otras). En la escuela primaria Epifanio estudió danzas folclóricas debido a la invitación de una profesora que notó sus habilidades en las clases de zapateo. Por ese motivo se fue

¹³ Es interesante destacar que entender el arte en el cotidiano es una contribución indígena que trastoca modelos hegemónicos occidentales del arte como algo extracotidiano.



“criando en ese ambiente”, junto con compañeras/os criollas/os. Asimismo, Epifanio baila en los grupos de saya boliviana de la ciudad desde que era un niño.¹⁴ El artista traza una genealogía de las danzas autóctonas:

Lo que pude observar con el tiempo desde que empecé a abrir conocimiento, las danzas de las rondas a lo largo del tiempo que se prohibieron en aquel momento ahora las ocupan en las danzas religiosas, que hacen las rondas, es la más normal. Esa ronda normal, se usaba en la época de la danza de aquellos tiempos, de la danza *nomi*, de aquel tiempo, la incorporan ahora pero ya en la parte religiosa. Entonces sin darse cuenta ocupan una danza que viene de un pasado muy antiguo de nuestra visión que no tiene nada que ver con la religión, pero sin embargo la incorporan. (Epifanio Fernández, entrevista en campo, 2024).

Epifanio entiende por “abrir conocimiento” a las conexiones históricas que pudo encontrar en las danzas a partir de la observación y participación en danzas, por el conocimiento de fuentes orales y escritas y sus propias reflexiones¹⁵. De este modo, el repertorio y la información sobre las danzas antiguas en formatos escritos componen este “abrir conocimiento”. En este sentido, sus reflexiones confluyen con las líneas de estudios de la performance en antropología: como un estudioso de la performance reconoce en las ejecuciones de la danza del presente, el repertorio heredado del pasado.

En este proceso de conocimiento e investigación la “invención” es también un acto importante, que construye una práctica actual desde relatos parciales, esquivos sobre el “pasado”

Epifanio: con respecto a la cultura todo esto que hacemos es recopilado o sea yo te puedo inventar una danza de acuerdo a lo que me cuentan los mayores. A partir de ahí uno va recopilando, va pensando, va asociando, va entablando. Si me pongo a pensar será que estaba bien en ese tiempo o estaba mal las

¹⁴ Desde la clasificación de Epifanio, bolivianas/os que habitan en la ciudad son “indígenas” mientras argentinos/as blancos/as son criollas/os.

¹⁵ Entre las fuentes de Epifanio se encuentra al cuadernillo, que contiene las investigaciones de Citro, el encuentro con nosotras (especialmente con Silvia Citro, consagrada estudiosa de la historia de las danzas de la región y conmigo como docente de taller).



cosas, pero uno ya como que pensamiento diferente ya lo ve como negatividad a las cosas que pasaron, con respecto a las conquistas, a los fogones que se hacían, como una negatividad...

AUTOR: ¿Por la conversión religiosa?

Epifanio: Eso. Por ahí como que le preguntas a una persona mayor como no se anima a contar mucho. Como que siempre se basa en "te quiero contar pero está la parte religiosa". Como te da a entender que está prohibido digamos... está ese "por acá no es". Y como que te esquivan. Y cómo haces para absorber o rescatar eso que ellos al final te desvían para otro lado, como que quedas ahí... son muy poquitos los que se animan a contar, tampoco cuentan todo. Un poquito y ya te cortan... justamente hoy se fue un señor y se apagó en ese momento la cosa de hacer esas danzas porque está la parte religiosa entonces se prohibió mucho entonces como un poquito se fueron apagando se fueron encerrando porque gracias a la religión según la mayoría, con la llegada de los misioneros cambiaron muchas cosas. Porque antes nuestros ancestros, para ellos todo era libertad, no existían reglas, así que cambiaron muchas cosas. (Epifanio Fernández, entrevista en campo, 2024).

Epifanio observa la posición de los mayores respecto a los recuerdos del pasado y lo reconstruye desde las ausencias y parcialidades. A la vez entiende, desde su propia visión que para sus ancestros/os no había reglas y a diferencia de otras personas, él cuestiona valorizar positiva o negativamente esta "ausencia de reglas".

Epifanio, inspirado por su práctica de folclore, las sayas y especialmente por la trayectoria del Pim Pim wichi, está buscando expandir el ámbito de las danzas autóctonas más allá de las presentaciones escolares.

Una de las danzas que se está conociendo hasta el momento es el Pim Pim, que yo la he visto en lugares fuera de las comunidades, ya se baila dentro de una fiesta acá en el pueblo, ya se fue lejos, ya ocupó lugar, ya tomó vuelo. Termina una chacarera le ponen un Pim Pim y salen a bailar todos y es una danza alegre, a la gente le gusta. y hacen las palmas y el que no la sabe por lo menos mueve el pie, entonces es algo que como que ya logró



su lugar... la diferencia es que la danza Pim Pim le dieron lugar para que participe acá en los carnavales, en febrero por ahí, pero la danza toba todavía no. Pero estoy enfocado en eso, en mostrar en cualquier momento, porque ya tengo todo como lo voy a hacer, con quienes... aunque no es fácil va a haber muchas trabas porque como te repito con respecto a la religión, acá en las comunidades no aceptan mucho la idea de sacar algo que tenga que ver con el pasado, que es la danza autóctona de la comunidad (Epifanio Fernández, entrevista en campo, 2024).

Podemos destacar en el relato de Epifanio la progresiva presencia e incorporación del Pim Pim indígena en ámbitos de reunión interétnicos, proceso fruto de años de resistencias anticoloniales. Cuando en 2010 la ONG Gran Chaco nos llamó a mi amiga y a mí para trabajar con las mujeres y la corporalidad, lo hizo por una demanda de cuidado corporal al mismo tiempo que por una demanda de las artesanas tobas que ya deseaban tener, como tenían las wichí, una danza propia para presentar en público (Greco, 2016). Asimismo, en la década de 2010 algunas/os colaboradoras no indígenas de la ONG relataban que los intentos de practicar la danza en espacios públicos de forma colectiva anteriormente habían sido conflictivos, probablemente debido a que era aún un período de estigmatización intensa. En el tiempo transcurrido entre 2010 y 2025 esta situación ha cambiado radicalmente, estando el propio cacique de la comunidad involucrado en la ejecución y transmisión de danzas autóctonas. Precisamente, estas investigaciones locales y exógenas, escritas y prácticas, han sido un impulso esencial para estas dinámicas de retomada (Alarcón, 2013) de la práctica.¹⁶ Al mismo tiempo, los escenarios y sentidos de la ejecución son otros: festivales, actos escolares, con música grabada donde, en este momento, lo que sucede para las y los ejecutantes no es lo mismo que sucedía en las épocas de ingenio y fiestas locales de comienzos y mediados del siglo XX. En la actualidad canto y danza están separados (el sonido que predomina es el grabado),

¹⁶ Utilizo este concepto inspirada por los movimientos indígenas del estado brasileño que utilizan el significante "retomada" inspirados en la experiencia de las/los y les tupinambá del sur de Bahía. A la retomada de tierras ancestrales, está intrínsecamente ligada la retomada espiritual y de prácticas culturales.



y no existen asociaciones con el erotismo. En palabras de Epifanio (entrevista vía *whats app*, diciembre de 2025)

Hoy en día bailamos, siguiendo el sonido del bombo, pero no emitimos sonido, cambiamos el sonido , con gestos, a través de las manos, saltos , y algunos movimientos con la cabeza, haciendo movimiento corporal , a través de él tratamos de expresar , nuestra historia, nuestra cultura ancestral , nuestra lucha día a día , nuestra existencia y nuestra historia , en el caso mío , mi mensaje es la nueva revolución es la integración, los valores y respeto hacia las demás culturas, trato de unir todo eso para construir un árbol con raíces unidas y fuertes . El sonido, hoy lo entiendo como cuando nuestros ancestros, se sentían en un estado de ánimo, o en un estado de llamar la atención, cuando sentían alegría y dolor, o para invocar al más allá, para renovar energías espirituales.

Epifanio busca integrar en el aprendizaje a estudiantes de todos los pueblos locales. En sus modos de transmisión valoriza los momentos de práctica, donde se quiebra la rutina escolar hegemónica

Me gustaría que tengan conocimiento, por eso a mis alumnos siempre les doy a conocer todo lo que tenga que ver con el monte, cómo fue la historia nuestra. A veces, suspendo la clase en el pizarrón, empiezo a contar un poquito de historia y a ellos les gusta, empiezan a escuchar, a pensar, a asociar. A veces quieren pronunciar, pero les cuesta, hacen el esfuerzo, ahí como que ellos se sienten un poquito parte de todo lo que fue, porque a eso voy, integrarlos, que sean parte también. Igual los chicos de la comunidad ahora aprenden a bailar folclore, cosa que nunca se les enseñó en la vida pero a ellos les gusta, les gusta bailar, los saco a bailar a veces, en las fiestas patrias los saco a bailar y es una integración que como para ellos les digo, sin perder, sin irse de la cultura tampoco... Creo que siempre tiene que estar primero el tema de todo lo que tenga que ver con cultura, siempre Y yo siempre les digo a los chicos que esta es una materia más dentro del sistema que es igual que matemática, que lengua y literatura, una materia más que también le hace aporte, entonces van conociendo. Entonces uno de mis proyectos es proponerles a los chicos un día de práctica. Funcionaba bien en los primeros tiempos, daba taller los fines de semana daba danza toba, saya



de Bolivia y folclore. entonces fueron aprendiendo un poquito de cada una. Aparte de enseñarla, la enseñamos danzando (Epifanio Fernández, entrevista en campo, 2024).

Epifanio considera que indígenas y no indígenas (en sus propias palabras todos) deben aprender todo. En este sentido, aunque no lo enuncie de ese modo, su propuesta es una educación indígena para la educación escolar (Meliá, 1999). En el caso de Epifanio esta propuesta de integración de contenidos indígenas para personas no indígenas y viceversa aparece a través del referente de la integración y la inclusión, referente que predomina en diversos colectivos toba/Qom (Citro, 2009; Greco y Gustavsson, 2022). A esto se agrega la voluntad política de simetrización (dar la misma jerarquía a las diversas expresiones) en un contexto de racismo y opresión como el que viven los pueblos indígenas en Argentina (Lenton et al., 2012). Las danzas autóctonas, así como el folclore criollo y la saya serían para todas y todos.¹⁷ De hecho, en mi estadía en campo realizamos un breve taller de tango para las y los estudiantes de la escuela. Quienes llegaron a la escuela en el barrio un día sábado fueron jóvenes y niñas y niños wichi y toba/Qom, lo que indicaría su compromiso con el trabajo de Epifanio. En el encuentro el grupo me presentó su coreografía de danzas autóctonas tobas y posteriormente yo les propuse algunos ejercicios técnicos para la danza del tango.

Al tiempo que Epifanio promueve esta integración, en nuestras conversaciones también emergieron algunas consideraciones sobre el racismo local:

Epifanio: Es una lucha, porque hay padres que te aceptan que le enseñes a sus hijos y otros que no. O sea hay una pelea muy grande desde ahí.

Lucrecia: ¿y por qué no, qué es lo que no quieren?

¹⁷ Epifanio reconoce orígenes afrobolivianos de la saya, y se ha mostrado curioso por profundizar en estos aspectos. Cabe notar que el universo de danzas con que se relaciona Epifanio se caracteriza por danzas ligadas a culturas populares y no a danzas académicas o del ámbito del arte global, como el ballet o el contemporáneo.



Epifanio: la danza pero eso la traen de la casa.

Lucrecia: ¿anglicanos?

Epifanio: no, no no. Tiene que ver con el rechazo a todo lo que tenga que ver de otras raíces, el color de piel

Lucrecia: Ah, padres criollos ¿blancos?

Epifanio: Sí, no me pasó muchas veces, pero si vi en chicos. Por ahí los padres no lo demuestran, pero los chicos son el reflejo de lo que ellos esconden, entonces vos lo observas al chico, como se comporta a la hora de tenerlo al frente, o e tenerlo cerca lo observas cómo son las conductas. Pero hasta el momento no discutí con ningún papá (Epifanio Fernández, entrevista en campo, 2024).

Silvia, que vivió varios años en Buenos Aires, también valoriza formas indígenas de aprender, conocer a partir de la práctica y los modos de existencia. Hablando sobre el ingreso en las universidades comentaba que “los indígenas aprenden mucho más fácil que los no indígenas porque como vos decís [refiriendo a una conversación sobre encuentro de saberes que mantuvimos] tienen una enseñanza indígena, viven de esa forma y al acoplarse con las teorías, de los libros de todo eso de Aristóteles, de Platón eso ya lo viven acá, y se acopla bien”.

Silvia reconoce el saber práctico indígena y sus propuestas de transmisión de conocimiento también se centran en la práctica, y en la relación con el territorio y menos en los textos: “Siempre le digo a las que se reciben de maestras jardineras cuando hacen su presentación siempre plasman todo lo que es de la ciudad. Yo sugiero aprender de los materiales que te da el campo, no vas a comprar una lámina para hacer dibujos, tenés el árbol, una madera, la semilla” (Registro de campo).

Por último, Epifanio, conociendo mi trayectoria quiso que, en calidad de amiga y también de investigadora, yo conozca a su madre, Albertina, y me llevó a su casa en el monte a pocos kilómetros del barrio, para que conversara, la viera trabajar en su telar y realizara registros. En este sentido, se nota una vez más la referencia



a personas mayores que habitan más alejadas del barrio como referentes locales de la cultura. En el marco de investigaciones actuales que venimos realizando con el Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti de la Universidad de Buenos Aires, las y los interlocutoras/es del barrio Toba siguen refiriendo a sus madres, padres y a las y los ancianas/os como detentores de los saberes.¹⁸

Las reuniones de mujeres y la movilización de somatecas del cuidado

Como mencioné anteriormente, en la primera reunión que tuvimos en 2024, Octaviana me esperó en su casa pensando que trabajaría con "género", con los problemas de las mujeres, dada mi experiencia anterior en el barrio y al hecho de que me contacté con ella a través de la ONG Gran Chaco. Tras la charla del primer día, hechas las aclaraciones, combinamos un próximo encuentro, habiendo especificado que mi propuesta de encuentro sería dedicada a técnicas corporales de cuidado, principalmente masajes. Mi decisión de presentar esta propuesta y ya no las danzas como una década tras, se debía por un lado a que diversas/os referentes locales (como el cacique Adán, Epifanio y Pabla) ya trabajaban con las danzas, y que la práctica de estas no siempre convocan a todas las mujeres, dado que muchas prefieren no bailar, sea por la religiosidad anglicana o por otros motivos. Por otro lado, desde mi formación artística y como cuidadora/masajista en los últimos años había consolidado herramientas para trabajar en la conciencia corporal y en el cuidado en ámbitos interculturales.¹⁹

Atenta a mis experiencias anteriores con mujeres adultas del "campo" y del barrio advertí que involucraríamos toque de los cuerpos y tal vez el uso del piso. En ocasiones anteriores, y especialmente con mujeres mayores o residentes en el campo, las propuestas de movimiento en talleres eran difíciles de llevar a cabo. Sin embargo, diez años después, cuando llegué al segundo encuentro

¹⁸ Refiero al "Proyecto colaboración temporaria de especialistas en la documentación de las colecciones etnográficas" - Reserva de Colecciones Etnográficas del Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, FFyL, UBA. 2025-2026.

¹⁹ He realizado diversas experiencias en territorio relativas a los cuidados y expresividad como herramientas de conocimiento antropológico (Greco 2022).



me esperaban cinco mujeres jóvenes y adultas y, al consultar si estaban dispuestas a trabajar ese día con el cuerpo, todas se sumaron activamente. Trabajamos enfocadas en las necesidades de cuidado, especialmente respiración y masajes. Cuando propuse una ronda de masajes en los omóplatos, espontáneamente todas comenzaron a caminar en ronda, al modo de una danza, sin que yo lo propusiera. Esto nunca me había sucedido en talleres anteriores con mujeres una década atrás, donde era yo quien sugería el formato ronda, inspirada tanto por las danzas del *nomi* como por pedagogías afro indígenas aprendidas en Brasil. Todas mostraron dificultades en ejecutar respiración baja, asociada a un tono muscular más laxo y relajado. Luego de esa prueba terminamos sentándonos para enfocarnos en maneras de tocar la parte alta de la espalda. A partir de esta experiencia combinamos que mantendríamos un tercer encuentro al día siguiente, un domingo, donde también hubo amplia asistencia por parte de las mujeres (jóvenes y adultas). Comenté que para avanzar sería interesante poder trabajar en el piso. Cuando llegué y propuse comenzar el trabajo, recogieron una lona que estaba colgada y la acomodaron en la tierra, al aire libre. Mostré una secuencia de masaje (masaje tailandés, que se realiza en el piso y con ropa) con Amanda y luego, en dúos todas, menos Amanda, dieron y recibieron masaje. Las asistentes filmaron mi propuesta para tener una guía y algunas me han contado que siguen experimentando. Habilitaron, con diversos grados de confianza, el toque de toda la parte posterior del cuerpo, menos los glúteos Pregunté antes de pasar por esa área y, a diferencia de otras comunidades donde trabajé, prefirieron que esa parte del cuerpo no fuera tocada. En el momento de abordar la anatomía de la espalda comparé la anatomía humana con la de otros animales a partir de la biología evolutiva y nadie manifestó explícitamente oposición ni incomodidad ante esta narrativa, ni cristiana ni toba sobre el origen de los cuerpos humanos. Así como 11 años atrás, tras trabajar con MEMAs mujeres recuerdos de danza y juegos, Amanda cerró el encuentro agradeciendo por el trabajo porque “mi cultura la tengo pero no la practico”, en



esta ocasión ella dijo: “gracias por enseñarnos algo que la cultura no tiene pero el cuerpo necesita”.

Así, este encuentro pudo componer parte de las experiencias de cuidado, como un archivo político vivo disponible en forma colectiva.²⁰ Esta posibilidad constituye una pregunta abierta para seguir indagando con los colectivos.

Algunos movimientos conclusivos

En esta primera visita al Barrio Toba después de una larga ausencia pude conversar sobre diversos modos de recordar y conocer. Activar memorias y conocimientos en torno a la “cultura” indígena forma parte de los proyectos y prácticas cotidianas de mis interlocutoras/es, sea a través de la práctica de artesanías, el registro de recuerdos o la experimentación en las danzas y técnica de cuidado entre otras.

Ramón manifiesta el orgullo de la fuerza de sus ancestros y, percibiéndose alejado en su vida cotidiana de esa fuerza y ese conocimiento está interesado en registrar, documentar, escribir, así como en propiciar la continuidad de la lengua. Paula continua las prácticas de cuidado de iniciación femenina, cuida de sus ovejas, produce artesanías y escribe los textos sobre ellas. Gerson documenta la historia local, Amanda escribe e ilustra cuentos y participa de las experimentaciones corporales colectivas siendo anglicana practicante. Octaviana realiza dibujos sobre su identidad de mujer artista artesana. Epifanio, Adán y Paula promueven la danza autóctona. Adán realiza proyectos productivos relacionados a agricultura y gestión del monte. Epifanio se centra en la práctica, y construye e inventa en el presente a partir de palabras, experiencias y sensaciones. Las mujeres se interesan en el cuidado como colectivo, en la práctica como artesanas y en la continuidad de la recolección en el monte.

²⁰ En la actualidad y como parte de este proceso con mujeres qom pero también con mujeres quilombolas y campesinas de Maranhão y Bahía, me encuentro comenzando a experimentar trabajar el masaje en formato de taller colectivo para tener en cuenta la mencionada importancia de los conocimientos corporales colectivos como fuente de conocimiento transmisible e indagar en la producción de somatecas de cuidados.



Todas y todos se encargan de sostener prácticas que consideran propias. Para un barrio pequeño la cantidad de labores dedicados a la "cultura", sea a través de somatecas, repertorios o textos tiene un importante peso. En este momento la religiosidad cristiana evangélica no parece incompatible con la investigación y la práctica de lo propio indígena. La posibilidad de recordar e inventar puede deberse a que se trata de generaciones que no vivieron directamente los momentos de conversión ni de mayor represión y estigmatización (documentados en profundidad en Gordillo, 2010 y Gómez, 2016), actitud que contrastan con la resistencia que expresan las y los ancianas/os a cantar, contar y bailar. Asimismo, a diferencia de otros pueblos que ejecutan danzas rituales indígenas no cristianas, hasta hoy en día, entre las y los qom las danzas en sus rituales espirituales quedaron restringidas a ámbitos cristianos.²¹ Aunque paulatinamente puedan aparecer elementos rituales, las danzas autóctonas tienen hasta el presente mayormente un rol de performance para públicos, aunque, como desea Epifanio, puedan llegar a ocupar el espacio de danza popular o, en ocasiones, ritual, acercándose al cotidiano. El mayor cuidado en las coreografías y trajes indica también la importancia de las danzas como espacio de presentación colectiva y de reivindicación de prácticas indígenas. En este sentido, bailar y experimentar técnicas corporales sería, como lo piensan Gabayet y Questa (2022:126) un modo de acción política que desvanece la idea de la centralidad de "la verbalidad y textualidades asociadas a la acción política desde el racionalismo occidental". En el caso de mis interlocutores se trataría de la retomada de su existencia como pueblo originario.

Por otro lado, a diferencia de otros colectivos toba/Qom del este y del oeste y pilagá, no predominan en este colectivo en este momento relatos de las violencias sufridas o de los procesos de resistencia (Greco y Gustavsson., 2022), que aquí encontramos brevemente mencionados solo en el texto de Gerson y dichos de Ramón.

²¹ Debido a la fuerza actual de los procesos de conversión tampoco se encuentra la espiritualidad shamánica o sincrética como articulador político de reivindicación indígena a diferencia de otros movimientos que operan políticamente desde esta área de la existencia.



En el Gran Chaco la memoria aparece como foco de interés de indígenas y no indígenas, tal vez, por tratarse de un espacio sometido a violentos procesos coloniales que incluyen degradación de los territorios, entrada a la economía de mercado y la vida estatal, así como procesos de conversión religiosa agudizados desde fines del siglo XIX. La posición actual y la producción de memorias de mis interlocutoras/es se liga a las identidades cristianas contemporáneas (sea por adhesión o contraste), a la relación con el Estado y a la colonialidad y cuestionamientos a esta desde las cuales se elaboran y re-elaboran narrativas sobre el pasado. Siendo foco de interés de investigadores de “fuera,” vamos percibiendo que es también un interés central en la comunidad. Cabe que todas y todos nos preguntemos qué no sabemos de nuestras propias historias, qué sabemos de dónde venimos y qué hay de historiografías nacionales hegemónicas y colonizaciones en nuestras historias de vida, para poder pensar la potencia epistemológica y política de la memoria en las vidas que podremos sostener. Nuestras preguntas por las continuidades y discontinuidades entre pasado y futuro quedan con caminos abiertos. Las respuestas se escriben y se experimentan, en nuestras existencias corporales colectivas y situadas.

Referencias bibliográficas

- ARENAS, Pastor (2003). *Etnografía y Alimentación entre los Tobá-Nachilamoleek y Wichi-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)*. Buenos Aires, Pastor Arenas editor
- ALARCON, Daniela Fernandes (2013). “Construir uma outra aldeia”: vínculos sociais e territoriais no processo de Retomada, aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 96.
- BOURDIEU, Pierre (1986). *Materiales de sociología crítica*. Madrid, La Piqueta.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (2009). *Cultura com Aspas e Outros Ensaios*. São Paulo, Cosac Naify.
- CARVALHO, José Jorge e FLÓREZ FLÓREZ Juliana. (2014). Encuentro de saberes: proyecto para descolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico, *Nómaditas* (Col), núm. 41, pp. 131-147.
- CITRO, Silvia. (2009). *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires, Biblos.



- CITRO, Silvia (2018). "Taller de performance-investigación: Indagaciones colectivas de y desde los cuerpos". En Reyes Suárez, Azucena; Juan Ignacio Piovani y Potaschner, Ezequiel (orgs.). *La Investigación social y su práctica: Aportes latinoamericanos a los debates metodológicos de las Ciencias Sociales*. Teseo, pp. 271-306
- CITRO, Silvia; Lucrecia GRECO y TORRES AGÜERO Soledad (2019). "Las corporalidades de la etnografía: De la participación observante a la performance-investigación colaborativa", en L. Katzer y Chiavazza, H (ed). *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*, Mendoza, Editorial UNCUYO, pp 103-171.
- CITRO, Silvia y Soledad TORRES AGÜERO (2012). "Es un ejemplo no solamente para los de su raza qom sino para toda la juventud formoseña: El patrimonio cultural inmaterial y la música indígena en la controvertida política formoseña". *Runa*, v 33, n. 2: 157-174.
- CONNERTON, Paul (1989). *How societies remember*, Cambridge, Cambridge University press.
- CSORDAS, Thomas (2011). "Modos somáticos de atención". En S. Citro (comp.). *Cuerpos plurales: antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires, Biblos, pp. 83-104.
- CITRO Silvia y Mariana GÓMEZ (2013). "Perspectivismo, fenomenología cultural y etnografías poscoloniales: intervenciones en un diálogo sobre las corporalidades". *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 7, n. 1: 253-286.
- CITRO, Silvia et al. (2017). *Memorias, músicas, danzas y juegos de los Qom de Formosa*. Buenos Aires, Edfyl UBA.
- GABAYET GONZÁLEZ, Natalia y Alessandro QUESTA REBOLLEDO(2022). "Danzas de la alteridad: la otredad afrodescendiente, mirada desde dos danzas indígenas". *Cuadernos del sur* 27 (52): 119-135
- GALLOIS, Dominique Tilkin (2007). "Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental". *Revista de Estudos e Pesquisas*, v.4, n.2: 95-116.
- GORDILLO, Gastón (2010). *Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires, Prometeo.
- GORDILLO, Gastón (2010b). "Historias de los bosques que alguna vez fueron pastizales: la producción de la naturaleza en la frontera argentino-paraguaya". *Población & Sociedad*, Nº 17: 59-79
- GÓMEZ, Mariana. (2011). "¿Morirán mis hijos o las frutas del monte se secarán si no canto y uso mi amuleto cada noche?". *Cadernos pagu* (36):187-222.
- GÓMEZ, Mariana (2016). *Guerreras y tímidas doncellas del Pilcomayo*. Buenos Aires, Biblos.
- GÓMEZ, Mariana; GRECO, Lucrecia ; TORRES AGÜERO, Soledad. (2013). "Bailar como los antiguos: silencios, memoria y corporalidad entre



- jóvenes, mujeres y maestros bilingües del Barrio Toba de Ingeniero Juárez". X RAM. Reunión de Antropología del MERCOSUR Córdoba.
- GRECO, Lucrecia. (2016). 'Mi cultura la tengo, pero no la practico'. Reflexiones sobre las movilizaciones de la cultura y los pueblos indígenas en Ingeniero Juárez, Formosa, Argentina, *Etnografías Contemporáneas*, 2(3): 176-203.
- GRECO, Lucrecia. (2022). Capítulo 6. Práticas de performance e memória como ferramentas contracoloniais: reflexões entre setores populares, afro-brasileiros e indígenas. En Fernanda da Silva Machado y Nelian Costa Nascimento (org.). *Língua, Discursos, Relações Étnico-raciais e de Gênero: questões identitárias e político-culturais*. 1. ed. - Curitiba: Appris. 1-15
- GRECO, Lucrecia. y GUSTAVSSON, Anne. (2022). Las "masacres" y la "cultura" en la producción de memorias entre colectivos pilagá y qom en contextos interculturales. *MANA* 28(1): 1-33.
- KRENAK, Ailton (2020). *O amanhã não está à venda*. São Paulo, Companhia das Letras. Disponible em <https://jornalistaslivres.org/ailton-krenak-oamanha-nao-esta-a-venda/>
- LAGROU, Elsie (2003). "Antropologia e Arte: uma relação de amor e ódio". *Ilha*. 5 (2): 93-111
- LENTON, Diana et al. (2012). "Constituent Genocide in Argentina: the Question on Reparation". *Worcester; Armenian Review*; 53; 1-4; 7: 63-84
- MELIÁ, Bartomeu (1999). "Educação indígena na escola". *Cadernos Cedes*, 19(49), 11-17.
- METRAUX, Alfred (1937). "Études d'ethnographie Toba-Pilagá" *Anthropos* 32: 378-402.
- ORTIZ, Gerson y Amanda ORTIZ (2012). *Memorias de los río arribeños. El pueblo qom lec de Ingeniero Juárez. Nache Lamole'ec*. Publicación local. EPES 440, Ingeniero Juárez.
- PRECIADO Paul (2022). *Dysphoria mundi*. Barcelona, Anagrama.
- PUIG DE LA BELLACASA, Maria (2023). "O pensamento disruptivo do cuidado. The disruptive thinking of care". *Anuario Antropológico*. v.48 n.1 p. 108-133 <https://journals.openedition.org/aa/10539>. Traducción de Ana Gretel Echazú Böschmeier, Cíntia Engel, Lucrecia Greco y Helena Fietz.
- SALAZAR LOHMA, Huáscar, (2015). "Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. Sobre la comunidad de afinidad y otras reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro". *El Apantle Revista de estudios comunitarios*. 1, 141-168
- SOYINKA, Wole (1990). *Myth, Literature and the African World*. Cambridge, Cambridge University Press.
- TAYLOR, Diana (2003). *The archive and the repertoire. Cultrual memory and performance in the Americas*, Duke University Press.

