INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ECONOMIA, SOCIEDADE E POLÍTICA (ILAESP)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM INTEGRAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA AMÉRICA LATINA (PPGICAL)

MIGRACIONES INTERNAS EN COMUNIDADES INDÍGENAS

El caso de jóvenes profesionales de la Comunidad Indígena Amaicha del Valle

SONIA INES VARELA

Foz do Iguaçu

2023

INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ECONOMIA, SOCIEDADE E POLÍTICA (ILAESP)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM INTEGRAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA AMÉRICA LATINA (PPGICAL)

MIGRAÇÕES INTERNAS EM COMUNIDADES INDÍGENAS

O caso de jovens profissionais da *Comunidad Indígena Amaicha del Valle*

SONIA INES VARELA

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Integração Latino-americana.

Orientador: Prof. Dr. André Luís André

Foz do Iguaçu

Ano 2023

Catalogação elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação
Catalogação de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - PTI

V293
Varela, Sonia Inés.
Migraciones internas en comunidades indígenas: el caso de jóvenes profesionales de la Comunidad Indígena Amaicha del Valle / Sonia Inés Varela. - Foz do Iguaçu-PR, 2023.
137 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política. Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina.
Orientador: André Luis André.

1. Migração Interna. 2. Comunidades Indigenas. 3. Circulação Migratória. 4. Territorialidade. I. André, André Luis. II. Título.

CDU 314.15(=1-82)

MIGRACIONES INTERNAS EN COMUNIDADES INDÍGENAS

El caso de jóvenes profesionales de la Comunidad Indígena Amaicha del Valle

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Integração Latino-Americana.

BANCA EXAMINADORA

_____

Orientador: Prof. Dr. André Luís André
UNILA

_____

Prof. Dr. Lucas Kerr de Oliveira
UNILA

_____

Prof. Dra. Patrícia Rosalba
UFS

_____

Prof. Dr. Amir El Hakim de Paula
UNESP

Foz do Iguaçu, 19 de dezembro de 2023.

A León y Sonia

AGRADECIMIENTOS

Me gustaría agradecer a todas las personas e instituciones que hicieron este trabajo posible. A la UNILA por brindarme la posibilidad de continuar estudiando y de reencontrarme con docentes y colegas que aportan siempre con valiosas reflexiones.

A mi orientador, André, por la paciencia, la predisposición y las palabras de aliento y comprensión en los momentos difíciles, así como por sus contribuciones analíticas y conceptuales.

A los profesores Dr. Lucas Kerr de Oliveira, Dr. Amir El Hakim de Paula y Dra. Patrícia Rosalba que aceptaron leer este trabajo reflexivamente y contribuir con valiosas sugerencias. Además les agradezco el esfuerzo de la evaluación, rompiendo la barrera lingüística.

A Lucía Zarbá, del Instituto de Investigaciones Territoriales y Tecnológicas para la Producción del Hábitat (CONICET) que me ayudó en la elaboración de los mapas.

A León, que se bancó cada viaje, mi pequeño compinche en los trabajos de campo. A mi mamá, Sonia, que me acompañó y ayudó incondicionalmente con el cuidado de mi hijo. A mi hermano Raúl por sus reflexiones, observaciones y comentarios. Además, le agradezco su colaboración activa en el trabajo de campo. A Matías por el apoyo en este proceso.

A la Lic. Julieta García Villar, mi psicóloga, que me acompañó muy profesionalmente, me ayudó a superar las angustias y aceptar las limitaciones de la investigación.

A lxs unilerxs de ayer, de hoy y de siempre, con que mantenemos intercambios, en especial a Leandro Z y a Mariano L.L. Además quiero agradecer a ellas, las que sostienen y dan ese empujón que a veces necesitamos: Maca Mercado Mott, Isabel Schmidt, Andrea Haro Sly y Alejandra Dip.

Finalmente, a cada persona que se comprometió con este trabajo, brindó su confianza y expuso su experiencia de vida. Sin ellxs no hubiera sido posible reflexionar sobre el fenómeno migratorio. En especial a Silena, Andrés, Adriana, María, Pablo, Tamara, Pamela, Lorena y Facundo.

Cuando se abandona el pago
y se empieza a repechar,
tira el caballo adelante,
y el alma tira pa' trás.

Atahualpa Yupanqui

RESUMEN

La realidad indígena en América Latina se desarrolla cada vez más en áreas urbanas. En los últimos años, con el avance de la agroindustria y el extractivismo en la región se produjeron migraciones forzadas, al mismo tiempo, el desarrollo desigual territorial empuja a los jóvenes indígenas a emigrar de las tradicionales áreas rurales para poder capacitarse o ejercer sus profesiones. En este contexto, desarrollamos una investigación sobre la experiencia de jóvenes migrantes pertenecientes a la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle. A partir de historias de vida acopiadas entre 2021 y 2023, y de un análisis comparativo, buscamos explicar el fenómeno y contribuir con los debates latinoamericanos emergentes.

Palabras clave: Migración interna. Comunidades indígenas. Circulación migratoria. Territorialidad.

RESUMO

A realidade indígena na América Latina se desenvolve cada vez mais em áreas urbanas. Nos últimos anos, com o avanço da agroindústria e o extrativismo se produziram migrações forçadas na região, ao mesmo tempo, o desenvolvimento desigual leva os jovens indígenas a emigrarem das tradicionais áreas rurais para poder capacitar-se ou exercer suas profissões. Com este contexto desenvolvemos uma investigação sobre a experiência de jovens migrantes pertencentes à Comunidade Indígena de Amaicha del Valle. A partir de histórias de vida recolhidas entre 2021 e 2023, e de uma análise comparativa, buscamos explicar o fenômeno e contribuir com os debates latino-americanos emergentes.

Palavras-chave: Migração interna. Comunidades indígenas. Circulação migratória. Territorialidade.

ABSTRACT

The indigenous reality in Latin America is increasingly evolving within urban areas. In recent years, due to the advancement of agribusiness and extractivism in the region, forced migrations have become more frequent. Simultaneously, uneven territorial development is pushing indigenous youth to leave their traditional rural areas in order to receive education or practice their professions. In this context, we conducted an investigation into the experiences of young migrants from the Indigenous Community of Amaicha del Valle. Through the analysis of life stories collected between 2021 and 2023 and a comparative study, we aim to elucidate this phenomenon and contribute to the ongoing debates in Latin America.

Key words: Internal migration. indigenous communities. migratory circulation. territoriality.Tradução do resumo e da referência do trabalho para a língua estrangeira.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Estandarte de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita – Tucumán ……..…… 25

Figura 2 – Ubicación de Tucumán en Argentina y la región …… 28

Figura 3 – Ubicación de Amaicha del Valle en relación a la provincia de Tucumán y su capital ……..…….. 29

Figura 4 – Amaicha del Valle - Red de Información para el Desarrollo Productivo ……. 30

Figura 5 – Gobernaciones 1550-1776…….. 37

Figura 6 – Amaicha del Llano y Amaicha del Valle ……... 41

Figura 7 – Cédula Real de 1716 …… 42

Figura 8 – Encalilla (1° fundación), Amaicha del Valle (localización actual)….. 49

Figura 9 – Comunidades Indígenas en la provincia de Tucumán 105

Figura 10 – Origen a destino. Amaicha del Valle - Tucumán a Rio Grande - Tierra del Fuego 107

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografía 1 – Entrada a Amaicha del Valle…… 24

Fotografía 2 – Ruta Provincial 307, tramo Infiernillo – Ampimpa…… 25

Fotografía 3 – Bodega Comunitaria "Los Amaichas"…… 27

Fotografía 4 – Comuna Rural de Amaicha del Valle - Gobierno de la provincia de Tucumán…… 27

Fotografía 5 – Ex hostería, actual Gobernanza Indígena.....…….. 47

Fotografía 6 – Plaza San Martín - Amaicha del Valle…… 47

LISTA DE TABLAS

Tabla 1 – Población Urbana/Rural en Sudamérica y México (1970-2000)…….. 62

Tabla 2 – Pueblo registrado en la provincia de Tucumán en espacios urbanos/rurales según el Censo de 2010……. 103

Tabla 3– Comunidades Indígenas registradas en la provincia de Tucumán…. 103

LISTA DE ABREVIATURAS Y SIGLAS

ANSES	Administración Nacional de la Seguridad Social
CAPS	Centros de Atención Primaria de Salud
CB	Comunidades Base
CERPACU	Instituto de Rescate y Revalorización del Patrimonio Cultural
CI	Comunidad Indígena
CIAV	Comunidad Indígena de Amaicha del Valle
CIQ	Comunidad Indígena de Quilmes
CN	Constitución Nacional
DAM	División Administrativa Mayor
ECPI	Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas
INDEC	Instituto Nacional de Estadísticas y Censos
NOA	Noroeste Argentino
PEA	Población Económicamente Activa
RENACI	Registro Nacional de Comunidades Indígenas
UNILA	Universidad Federal de la Integración latinoamericana
UNT	Universidad Nacional de Tucumán
OIM	Organización Internacional para las Migraciones
UPND-T	Unión de Pueblo de la Nación Diaguita de Tucumán

ÍNDICE

PALABRAS PRELIMINARES…… 17

INTRODUCCIÓN…….. **19**

CAPITULO 1 – LA COMUNIDAD INDIGENA DE AMAICHA DEL VALLE: UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICO-GEOGRÁFICA…….. **23**

1.1 PERÍODO PRECOLONIAL 31

1.2 PERÍODO COLONIAL ……. 32

1.2.1. Encomiendas, servicios personales y tributo. Las políticas coloniales para con los indígenas del Tucumán……. 38

1.2.3 Los Amaichas en el período colonial …….. 39

1.3 SIGLO XIX, CONSOLIDACIÓN DE LA REPÚBLICA …….. 42

1.4 AMAICHA DEL VALLE DURANTE EL SIGLO XX HASTA NUESTROS TIEMPOS…….. 45

1.5 REFLEXIONES PARCIALES…… 50

CAPITULO 2 – TERRITORIALIDAD Y MIGRACIONES: UNA APROXIMACIÓN AL FENÓMENO LATINOAMERICANO…….. **51**

2.1 EL TERRITORIO COMO CATEGORÍA DE ANÁLISIS…….. 52

2.1.1 La territorialidad y los estudios migratorios…….. 58

2.2 EL FENÓMENO MIGRATORIO……. 60

2.2.1 El campo de estudio migratorio. Enfoques y perspectivas……. 64

2.2.2 Límites interpretativos…….. 69

2.2.3 Categorías de análisis en los procesos migratorios…… 70

2.3 REFLEXIONES PARCIALES……. 75

CAPITULO 3 – MIGRACIONES INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA…. **77**

3.1 LO ÉTNICO Y LO IDENTITARIO…….. 83

3.2 ESTUDIOS SOBRE LA MIGRACIÓN INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA. ESTADO DE LA CUESTIÓN ……... 86

3.3 REFLEXIONES PARCIALES …… 98

CAPITULO 4 – MIGRACIONES INDÍGENAS EN TUCUMÁN – ARGENTINA: EL CASO DE LA COMUNIDAD INDÍGENA DE AMAICHA DEL VALLE ……. **101**

4.1. MIGRACIONES EN LA COMUNIDAD INDÍGENA DE AMAICHA DEL VALLE…….. 107

4.2. REFLEXIONES FINALES ……. 127

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS…… **129**

PALABRAS PRELIMINARES

Queridos/as lectoras/es, estas palabras que les dedico no son más que una forma de colectivizar las emociones por las que he transitado en el desarrollo de esta investigación.

Quienes investigamos con pasión y trabajamos con seres humanos, atravesamos un desafío muy grande: los problemas concretos de las personas con las que nos relacionamos, en realidades muy complejas, requieren de soluciones inmediatas que, en un principio, serían sencillas con algunas políticas de estado, sin embargo, nos vemos extremadamente limitadxs, ya que no contamos con las herramientas y recursos necesarios. Hay una demanda hacia los investigadores por parte de las personas con las que interactuamos que suele ser discutida en las instituciones o entre colegas, pero escasamente superadas. Universidad, universitarios/as nos aproximamos a los grupos humanos en una lógica absolutamente extractivista, aun cuando proponemos diálogos más horizontales y valoramos el conocimiento y la experiencia de nuestros testimonios.

¿Por qué y para qué investigo? ¿Quiénes son mis destinatarios? ¿Es posible romper con los patrones extractivistas de la academia? Estas y otras preguntas me invadieron de incertidumbre.

Navegué entre mis propios argumentos, en un intento de autoconvencimiento; los de mis colegas, que me contenían cargando de potencialidades el problema de investigación; mi psicóloga que me pedía aceptar las limitaciones para encontrar hendiduras en las que pueda transitar con pequeñas contribuciones… Ninguna de las respuestas que obtuve llegó a conformarme totalmente.

Y esa falta genera frustración, y la frustración genera quietud, inmovilidad. Y ahí me encontré en varios momentos al desarrollar estas páginas. No había argumento que pueda funcionar como motor. Participé de las actividades de mis compañeros de la maestría, charlas interminables y catárticas con mis compañeras del CONICET. Producir, producir, producir… publicar, publicar, publicar. El problema que nos atraviesa a todxs los que trabajamos en el campo académico. Y es que la idea de “producción” es muy acotada, reducida a un número de publicaciones en revistas categorizadas. Talvez si la idea de producción se ampliara al campo de la praxis, al

de los proyectos y de las políticas públicas, las universidades tendrían un rol más significativo en la sociedad, más allá del prestigio fútil.

Queridos lectores/as, no he resuelto estos dilemas. Lo que he hecho es ponerlos en palabras para poder visualizar lo que me generó tanta angustia. Este trabajo, con todas mis limitaciones pretende dar mucho valor a los relatos, a las historias que construyen las reflexiones que presento. Y quiero también compartirles lo gratificante de cada lectura, pero, sobre todo, lo placentero de la escucha en cada entrevista, rescatando el valor humano por sobre todas las cosas. Ahí encontré el motor. Cada uno de los testimonios de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle. Mi lugar, en este proceso derivado en texto, es el de una aprendiz que se transforma en mediadora cultural al plasmar las experiencias en reflexiones, en interpretaciones, en un intento de sistematizar los conocimientos que les pertenecen a ellas/os.

En un momento en que todo lo sólido se vuelve a desvanecer en el aire, en una fragilidad que parece determinante de nuestra existencia, es necesario rescatar el amor por la humanidad y por el territorio que habitamos y que nos habita. Es este el sentido que espero poder plasmar en estas páginas, en un lenguaje ameno y respetuoso, las vivencias de quienes deben abandonar sus territorios ancestrales.

A ellxs, gracias.

INTRODUCCIÓN

La movilidad indígena en América Latina no es un fenómeno actual. En el período precolonial las dinámicas de intercambio comercial, los desplazamientos por factores climatológicos, por invasiones y guerras, hacían frecuente el flujo y el intercambio entre los pueblos. Sin embargo, a partir de las nuevas formas de organizar los territorios, desde el período colonial y en la posterior consolidación de los Estados-Nación, se gestó una lógica de poder legitimada socialmente que forjó nuevas formas de organizar la vida indígena, homogeneizando la diversidad de grupos étnicos en categorías como “indio”, “indígena”, “aborigen”. En algunos lugares se crearon reservas, es decir, se delimitaron territorialmente los espacios de circulación y de constitución de la vida indígena, modificando las relaciones culturales y sociales; en otros se dominó y exterminó a los nativos, en una política de emblanquecimiento poblacional; o bien, se desterró y se los incorporó a la mano de obra de los nacientes Estados y en las haciendas particulares, en sistemas esclavistas o semiesclavistas. En este sentido, la movilidad indígena modificó sus formas de organización: en algunos casos se vio limitada y en otros se reacomodó a los límites territoriales impuestos.

Para fines del siglo XIX y principios del XX, con la conformación de centros urbanos, la vida indígena quedó sesgada al trabajo agrario, a las regiones rurales y, muchas veces, la movilidad estaba determinada por las estaciones del año y las cosechas, formando parte del grupo humano de trabajadores temporales o golondrinas. Así mismo y, de forma paralela, existieron dinámicas de resistencia a las imposiciones coloniales y estatales expresadas en las circulaciones indígenas con lógicas precoloniales – aunque de manera restringida – como es el caso del intercambio comercial de la plata, los animales y la arcilla, entre la región puneña del norte de Argentina y el sur de Bolivia, o los encuentros de índole político de mujeres Diaguitas Calchaquíes, entre pobladoras del noroeste argentino y el norte chileno.

Desde mediados del siglo XX, el avance de la agroindustria, del extractivismo y la falta de oportunidades laborales, generaron un emplazamiento de las comunidades indígenas hacia las ciudades y nuevas formas de pensar el ser indígena, el indígena urbano. En algunos casos, este fenómeno contribuyó a la creación de centros

indígenas y organizaciones de pueblos originarios en las ciudades. Sin embargo, también implicó una serie de desafíos y de resignificaciones sobre la territorialidad originaria. Por tanto, la realidad indígena actual no transcurre en las áreas rurales necesariamente, como demuestran los censos demográficos en América Latina. Las relaciones sociodemográficas se modificaron, complejizando cada vez más las conexiones urbanas y rurales, produciendo la combinación de movimientos prolongados en el tiempo (migraciones) y movimientos cotidianos (pendulares), en que los sujetos se desplazan para abastecer ciertas necesidades – estudiar, trabajar, acceder a los servicios de salud, realizar trámites, abastecerse de mercadería, etc. – pero regresan a sus comunidades en el día o a los pocos días. Las comunicaciones entre el campo y la ciudad son cada vez más fáciles – con el desarrollo de caminos y la ampliación de las líneas de transporte público – modificando los aspectos que caracterizaban las migraciones de mediados del siglo pasado. Muchos indígenas viven en la ciudad y en el campo al mismo tiempo. Por ejemplo, permanecen en la ciudad para realizar sus estudios y retornan a la comunidad al finalizar ciclo lectivo.

Consecuentemente, estas dinámicas permiten repensar la categoría de indígena como un habitante históricamente condicionado al espacio rural y, con esto, a la idea moderna de “atraso”, y así se redefinen los marcos identitarios impuestos a las comunidades precoloniales. A su vez, en términos de políticas de relevamiento, se tuvo que modificar la forma de reconocimiento, ya no vinculada a territorios específicos (reservas indígenas, aldeas), sino también a partir de la autodenominación, es decir, a partir del sentimiento de pertenencia de cada sujeto. Este fenómeno, manifiesta una tensión entre lo tradicional y el avance del capitalismo moderno: la comunidad de origen conserva un papel simbólico y ceremonial central y los migrantes representan el “progreso” (BEGNOA; 2000). Las identidades se encuentran en una encrucijada entre los valores tradicionales y el impacto del capitalismo global.

En este trabajo presentamos una discusión teórica conceptual sobre migración en un contexto de sociedades en redes y de desarrollo desigual, en que se complejiza la noción de sujeto migrante y de migración como fenómeno, así como se resignifican las nociones de territorio e identidad indígena. A partir de un estudio de caso en la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle, ubicada en la región de los Valles Calchaquíes, en la provincia de Tucumán, Argentina que integra el grupo étnico

Diaguita Calchaquí. En este contexto, nos interesa indagar acerca de las experiencias migratorias recientes, es decir, durante los inicios del siglo XXI, entendiendo que es un período en que se extienden los campos de movilidad y de migración, ampliando la tradicional migración agraria relegada a las comunidades rurales y expandiendo el campo de posibilidades laborales. De esta manera, pretendemos presentar reflexiones que contribuyan a pensar el fenómeno migratorio de poblaciones indígenas en América Latina.

Siendo una investigación de carácter exploratorio, que se enmarca en un trabajo de pesquisa más amplio que contempla otras comunidades y otros factores de incidencia, presentamos en esta disertación un análisis a partir de la interpretación de las experiencias subjetivas de miembros de la comunidad en estudio, siendo centrales los conceptos de *territorio*, *territorialidad* y *territorialización* de Rogério Haesbaert, la noción de *territorios de re-existencia* de Carlos Walter Porto-Gonçalves y de *circulación migratoria*, que retoman Cynthia Pizarro y Ana Ciarallo.

En términos generales, con este trabajo pretendemos contribuir a los estudios migratorios campo-ciudad y ciudad-ciudad, particularmente en las especificidades de las comunidades originarias. Buscamos, además, reconstruir los sentidos que los actores sociales le atribuyen a este proceso, así como, reflexionar sobre los condicionantes macroestructurales e inmediatos que inciden en las subjetividades.

Metodológicamente, hemos seleccionado una comunidad Indígena de amplia trayectoria organizativa, que cuenta con distintos grados de desarrollo local, con zonas semiurbanas y zonas rurales. Trabajamos a través de fuentes documentales que dan cuenta de la realidad material de estas comunidades (censos, informes y documentos) en términos macroanalíticos, al mismo tiempo que buscamos explorar las experiencias migratorias a partir de los relatos de los propios protagonistas: indígenas emigrantes que forman parte del grupo poblacional económicamente activo (PEA) y que poseen alguna formación profesional. Es decir que para este trabajo se ha seleccionado la experiencia de quienes han tenido la posibilidad de profesionalizarse. Finalmente, analizamos comparativamente cada uno de los casos abordados, así como las condiciones estructurales de los lugares de origen.

En el primer capítulo presentamos, en términos generales, elementos que nos permiten realizar una aproximación geográfica e histórica de la comunidad en estudio.

En el segundo capítulo, presentamos una discusión teórica a partir de las categorías *migración, territorio*, *territorialidad*, exponiendo los límites conceptuales que proponemos en esta investigación.

En el tercer capítulo, abordamos la problemática migratoria indígena a partir de los conceptos de *identidad* y *grupo étnico.* A su vez, presentamos un panorama de las investigaciones afines en América Latina, buscando dialogar con los problemas de investigación contemporáneos.

En el cuarto capítulo, presentamos el trabajo de campo realizado en la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle. Describimos las condiciones históricas y de desarrollo de la misma, caracterizamos las principales regiones de destino y exponemos nuestras consideraciones finales sobre el fenómeno migratorio estudiado.

CAPITULO 1

LA COMUNIDAD INDIGENA DE AMAICHA DEL VALLE

Una aproximación histórico-geográfica

CAPITULO 1. LA COMUNIDAD INDIGENA DE AMAICHA DEL VALLE. Una aproximación histórico-geográfica

En este primer capítulo nos proponemos contextualizar histórica y geográficamente a la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle (fotografía 1). Para esto, primeramente desarrollamos una breve reseña de la historia precolonial y colonial de la Gobernación del Tucumán – Argentina, especialmente en lo que respecta a los habitantes de la región andina[1], los diaguitas. Seguidamente, presentamos la consolidación de la república y las políticas para con las poblaciones indígenas durante el siglo XIX e inicios del siglo XX. Finalmente, desarrollamos la

Fotografía 1: Entrada a Amaicha del Valle.

[1] La actual provincia de Tucumán estuvo habitada principalmente por tres grandes poblaciones indígenas: los Lule Vilela, los Tonocotés (también conocidos como zuritas) y los Diaguitas. Estos últimos habitaban la región montañosa, al oeste de la provincia, mientras que los dos primeros habitaban en regiones llanas. Por sus vestimentas emplumadas, los españoles los solían llamar indistintamente a diversos pueblos como "juríes", una palabra que deviene del quechua *xuri* o *suri* y hace referencia a un ave andina, el ñandú.

trayectoria de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle durante el siglo XX hasta la actualidad.

La localidad de Amaicha del Valle se sitúa a 164km de la ciudad de San Miguel de Tucumán, en el departamento de Tafí del Valle, de la provincia de Tucumán a la cual se accede por la Ruta Provincial N°307 (*fotografía 2*). Ubicada en Los Valles Calchaquíes, a 2000 MSNM, limitada por las Sierras del Aconquija, las Sierras del Cajón de Quilmes y Santa María (Provincia de Catamarca), dispone de un clima árido en una ecorregión monte, cuya formación vegetal predominante son estepas de xerófilas. La temperatura media anual es de 25°, la precipitación media anual es 687mm.

Fotografía 2: Ruta Provincial 307, tramo Infiernillo-Ampimpa

En el relevamiento territorial de 2006 se determinó la existencia de alrededor de 850 familias y 1800 comuneros residiendo en otras partes del país, principalmente en San Miguel de Tucumán, Salta, Catamarca, Ushuaia, Capital Federal y Gran Buenos Aires (ARENAS y ATALIVAS, 2017). En 2010, a partir del censo nacional se consignó 3284 habitantes en la comunidad. La CI es cofundadora de la Unión de Pueblo de la Nación Diaguita de Tucumán (UPND-T) (*figura 1*) y la primera en adquirir la personería jurídica en la provincia en 1997.

Figura 1: Estandarte de la Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita - Tucumán

Se trata de un poblado que se caracteriza por tener construcciones realizadas con ladrillos de adobe y piedras. En la parte central se localizan las sedes institucionales de gobernanza indígena y estatal, es decir, el edificio de la Casa de la Gobernanza de los Amaichas (*fotografía 5*) y la Comuna de Amaicha del Valle (*fotografía 4*). En esta zona también hay cajeros automáticos, una sede de ANSES, restoranes, hospedajes, una policlínica, una comisaría y la iglesia principal y los establecimientos educativos - una escuela agrotécnica, una escuela de enfermería, la escuela n°10 de doble jornada, el Instituto de Estudios Superiores que dicta el profesorado en Educación Primaria y la tecnicatura en Agroindustria de los Alimentos. Además, desde 2015 mediante un convenio con la Universidad Nacional de Lomas de Zamora, se dicta la diplomatura en Gobernanza Indígena. En esta área se desarrollan actividades comerciales principalmente. Luego, hay sectores donde se conservan las actividades agrícolas. Hay escuelas primarias y secundarias (n°336, 340, 371, 50), educación para adultos (esc. n°85 y 180) y Centros de Atención Primaria de Salud (CAPS). Además la comunidad tiene dos clubes deportivos, bibliotecas, Asociaciones Gauchas y radios locales.

La Comunidad Indígena de Amaicha del Valle posee doble gobernanza, una comunal que forma parte del Estado y otra indígena representada por un cacique y un consejo de ancianos. La experiencia territorial de los amaichas es un caso particular, pues la comunidad hizo uso de la Cédula Real de 1716, en donde la corona española cedía la soberanía de ciertos territorios a la CI y conquistó el reconocimiento estatal. Hoy se consideran tierras comunales 52.812 hectáreas, por tanto, todo miembro de la CI tiene derecho a adquirir una parcela para construir su vivienda o producir.

En 2004 la CIAV obtiene la personería y aprueban la Constitución Política que da un marco normativo a los aspectos organizacionales, políticos, culturales (ARENAS y ATALIVAS, 2021). Sin embargo, siguiendo a Steiman (2013), la presencia o interés estatal en localidad vallista inicia en la década de 1940, cuando se planifica en torno a la posibilidad de explotar turísticamente la región. En esta línea, en 1943 se abre un camino desde el llano a los valles y desde 1947 se realiza la Fiesta Nacional de la Pachamama, un evento realizado durante el feriado de carnaval,

de carácter sincrético, de tradiciones gauchescas mezcladas con rituales andinos, que congrega a miles de visitantes.

Independientemente de estas intervenciones con fines turísticos, la CIAV tiene ceremonias con otro carácter, como la conmemoración a la Pachamama el 1° de agosto y el Encuentro de Tejedoras del Valle Calchaquí.

En términos económicos, la CIAV tiene una tradición agrícola y ganadera y, a partir de la creación de la Bodega Comunitaria Los Amaichas (*fotografía 2*), una creciente actividad vitivinícola. Asimismo, hay un sector que se dedica a las artesanías, sobre todo vinculado a la alfarería y el tejido, el turismo rural y el comercio (ARENAS y ATALIVA, 2021). Los sectores asalariados son aquellos que están circunscriptos a una institución del Estado, como por ejemplo, Ministerio de Salud, de Educación, Desarrollo Social, de Justicia y Seguridad y que, en reiteradas ocasiones, no son miembros de la CIAV.

Fotografía 3: Bodega Comunitaria "Los Amaichas"

Fotografía 4: Comuna Rural de Amaicha del Valle - Gobierno de la provincia de Tucumán

Figura 2: Ubicación de Tucumán en Argentina y la región. Fuente: mapa extraído de Wikipedia

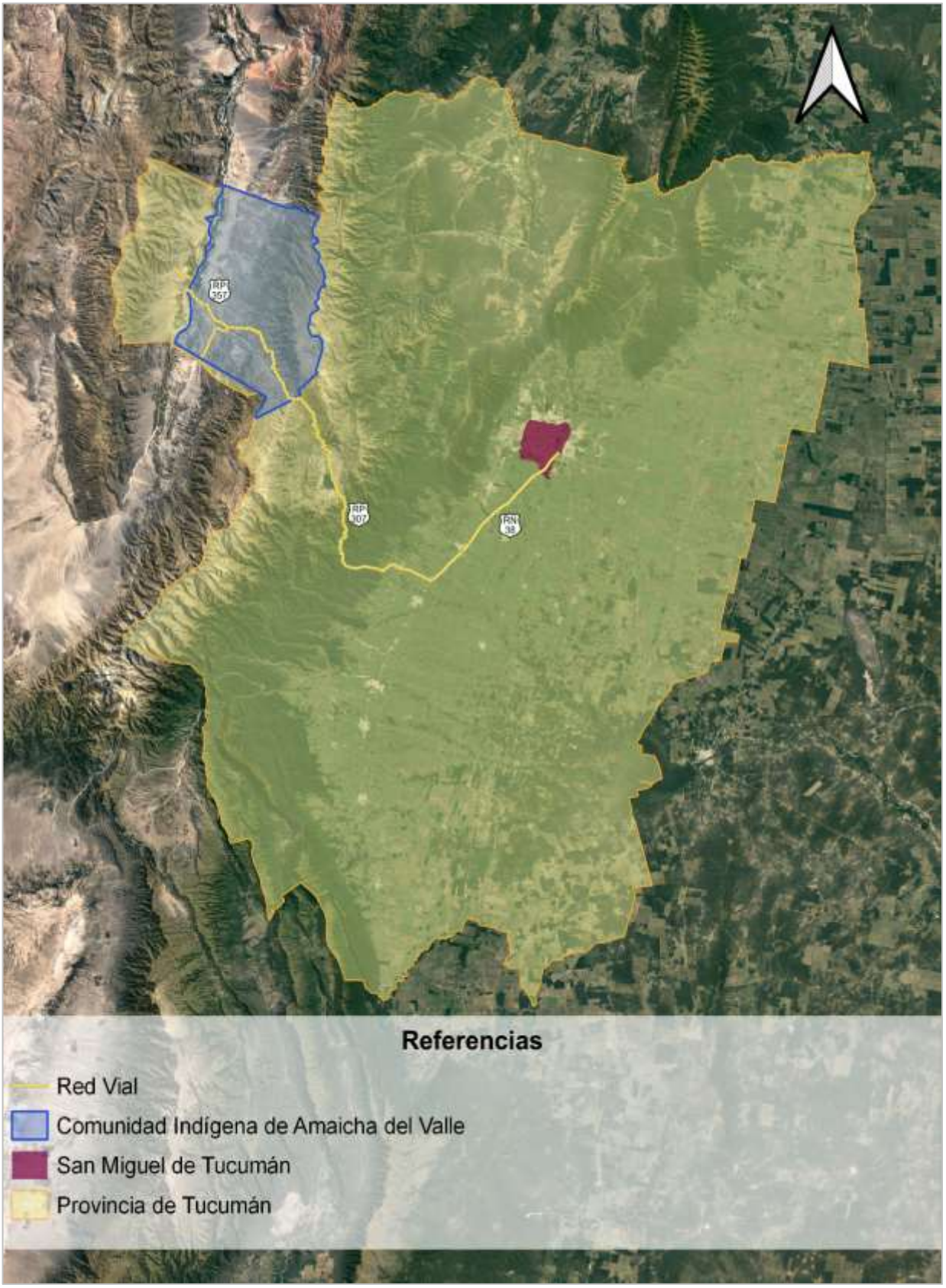

Figura 3: Ubicación de Amaicha del Valle en relación a la provincia de Tucumán y su capital. Elaboración propia

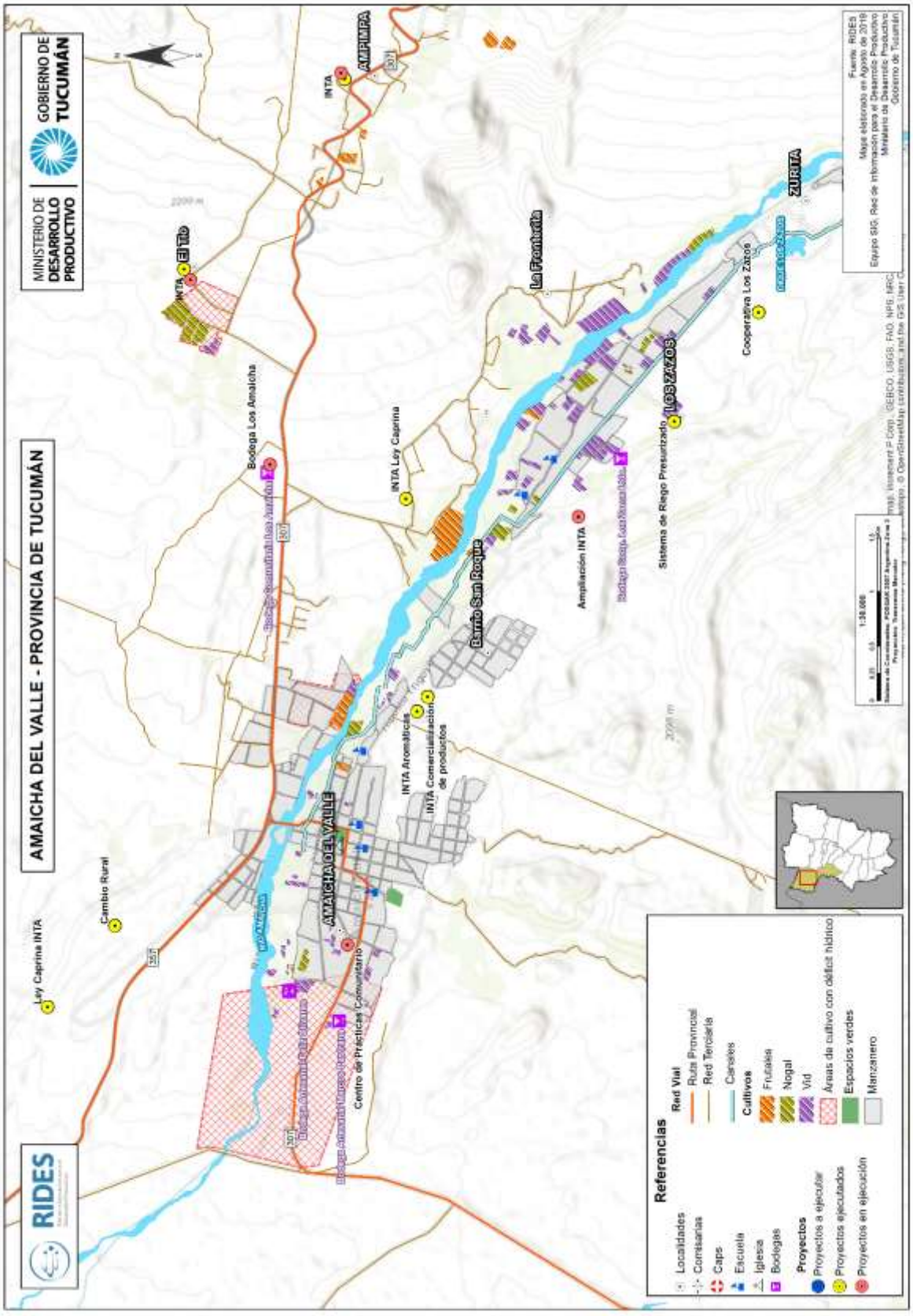

Figura 4: Amaicha del Valle - Red de Información para el Desarrollo Productivo

1.1 PERÍODO PRECOLONIAL

Desde la arqueología se ha podido determinar que en la provincia de Tucumán, ubicada en el Noroeste argentino (*figura2)* la conformación de núcleos urbanos, es decir los poblamientos con sistemas productivos y el desarrollo avanzado de técnicas de alfarería y metalurgia, se establecen hacia el año 1000 de nuestra era (SERRANO,1967). Sin embargo, sabemos a partir de restos arqueológicos que en la Quebrada de Amaicha los primeros habitantes llegaron hace aproximadamente 13.000 años (SOMONTE, C.; BAIED, C.; ADRIS, S., 2021).

En relación a los diaguitas, se cree que llegaron a constituir una población de más de 55.000 habitantes (SERRANO, 1967), distribuidos en pueblos con organizaciones políticas independientes – luego de la llegada del colono español se mantuvieron algunas distribuciones geográficas prehispánicas que corresponden a culturas o pueblos, así como toponimias kakanas[2]. Los diaguitas compartían la lengua, el *kakán* o *kakano*, hoy extinta por procesos que relatamos a posteriori, y habitaban lo que actualmente conforma la región andina de la provincia de Tucumán, Salta, Catamarca, La Rioja y se extendían hasta el norte de San Juan y noroeste de Córdoba. En la región norte, que concierne a nuestro trabajo, se encontraban los pulares, guachipas, calchaquíes, tolombones, quilmes, yocaviles, amaichas, hualfines, luracataos y chuschas. Todos estos pueblos compartían lo que se categorizó desde la arqueología como “cultura santamariana”, desarrollada desde el siglo X d.C. hasta la aparición de la cultura incaica entre los años 1425 y 1526 (SERRANO, 1967). En la región se construyeron pucarás – o fuertes –, se cultivaba en andenes maíz, zapallo, papa y quinoa, y tenían canales de riego controlados. Además se recolectaban frutos de algarrobo, molle y chañar (plantas que tenían componentes medicinales) y se cazaba al guanaco, la vicuña, siervos, aves y algunos roedores (SERRANO, 1967). Estos grupos dominaban la metalurgia del bronce, con la que elaboraban utensilios. A su vez, utilizaban la madera y los restos óseos para

[2] El Kakán, según Serrano (1967) tuvo, al menos, dos formas dialectales y esto se puede percibir en las toponimias, con terminaciones -ahaco, al norte y -gasta al sur y oriente. Por ejemplo: Angastaco (Salta) y Tinogasta (La Rioja).

construir armamento y los rituales de defunción implicaban el entierro en cámaras subterráneas pircadas[3].

La cultura inca está presente en la región a partir del siglo XV, en donde, siguiendo a Serrano (1967), se produce un fuerte proceso de aculturación e imposición de la religiosidad incaica. Sin embargo, la zona septentrional logró consolidar procesos de resistencia distintos a los diaguitas meridionales y orientales, impidiendo el dominio incaico.

1.2 PERÍODO COLONIAL

Las primeras expediciones hispanas a la región estuvieron caracterizadas por guerras que impedían que el asentamiento de los colonos se efectuara plenamente. La primera rebelión indígena se efectuó entre 1534 y 1565, en el sector central del valle y estuvo liderada por Juan Calchaquí. La exploración de Diego de Rojas, en 1543, culminó con la muerte de gran parte de su tropa por parte de los originarios, mientras que en 1549 Juan Nuñez de Prado funda “El Barco” en los Valles Calchaquíes y es expulsado por los indígenas (LORANDI, 1988).

En 1557 desde Chile envían a Juan Pérez Zurita que funda Córdoba de Calchaquí, Londres y Cañete. Los tres asentamientos son arrasados por la rebelión organizada por Juan Calchaquí[4], el líder diaguita de mayor prestigio y cuyo nombre lleva el valle. Todas las fundaciones eran incendiadas y saqueadas por los diaguitas calchaquíes. Estos levantamientos culminaron con un pacto de paz ante la liberación de Chumay, esposo de una de las hijas de Calchaquí (LORANDI y BOIXADÓS, 1993)

El sacerdote jesuita, Pedro Lozano relataba dos siglos más tarde:

> Los cusqueños temblaban de solo el nombre de los Calchaquí como que sabían era gente indómita fiera por extremo y caribes. […] El poder amplísimo de los incas jamás domó el orgullo de los naturales de este Valle y los españoles nunca pudieron rendir los duras servicios en más de 100 años (LOZANO, 1754, I, cap. X:47 Apud. LORANDI y BOIXADÓS, 1988).

[3] Pircas son paredes construidas con piedras.

[4] Era un líder con gran capacidad de negociación, según lo describe Lorandi (1988), consiguió su libertad y la de su hija. Un estratega que utilizó las alturas para el resguardo y esto fue empleado después de su muerte.

Luego de varios fracasos, entre 1550 y fines de 1593 se fundaron las ciudades de Santiago del Estero, San Miguel de Tucumán, Córdoba de la Nueva Andalucía, San Felipe de Lerma en el Valle de Salta, Todos los Santos de la Nueva Rioja, San Salvador de Jujuy, rodeando los Valles Calchaquíes (SICA, 2017) que constituían la región de "indios rebeldes" a los cuales no podían someter, a pesar de las campañas militares llevadas a cabo por los gobernadores del Tucumán (*figura 1*), Gonzalo de Abreu y Figueroa (gobernador entre 1574 y 1580) y Juan Ramírez de Velazco (gobernador entre 1586 y 1593).

La importancia de esta región, siguiendo a Lorandi (1998), radicaba en ser territorio fronterizo de circulación de bienes y personas entre el Tawantinsuyu y el mundo hispano, es decir, entre Perú, el Río de la Plata y Chile. Además, la corona temía posibles alianzas entre los indios diaguitas y los chiriguanos que se alzaban en el Alto Perú, lo que implicaría rebeliones indígenas en los andes.

Para 1631, el Valle Calchaquí continuaba siendo de dominio de los indios. En ese entonces un español trata de explorar un yacimiento y es asesinado, por lo que el gobernador Felipe de Albornoz lanza una campaña de represión y castigo[5] derrotando a una parcialidad. Pese a esto, los indios encabezados por Juan Chalimín – o Chelemín – cacique de Andalgalá, inician una rebelión, conocida como "el gran alzamiento", que obligó a los españoles a abandonar, nuevamente, la fundación de Londres (LONARDI, 1988).

Aunque los castigos hacia los indios eran muy severos, continuaban las rebeliones en una clara determinación de los diaguitas de defender su autonomía. Pero, de norte a sur, en un proceso lento, los pueblos diaguitas iban perdiendo dominio sobre el valle. En 1637, el gobernador Felipe de Albornoz derrota a un sector de los paciocas, apresa a Juan Chalimín, lo ejecuta "siendo descuartizado por cuatro caballos, como lo será más tarde Tupac Amaru en el Alto Perú" (LONARDI, 1988, p. 106), exponiendo su cabeza y el resto de sus miembros en la entrada de los pueblos principales. No obstante, la rebelión no cesa:

[5] Esta campaña tuvo un éxito parcial porque el gobernador contó con la ayuda de los indios pulares, "indios amigos".

> En 1642 se reaviva el peligro de otro ataque generalizado. El nuevo comandante de la zona sur, el capitán Francisco de Nieva y Castilla tiene que enfrentar graves dificultades para controlar la situación. La despoblación de la región es tal, que sólo logra reunir 12 soldados y 100 "indios amigos", de los cuales desconfía. Los vecinos de Córdoba se resisten a participar de una guerra que parece perdida y sólo aceptan algunos, atraídos por la promesa de que se les repartirán "piezas capturadas" en la guerra para destinarlas a su servicio personal (LORANDI, 1988, p.106-107).

En 1643, esta campaña culmina calamitosamente, los indios que sobreviven son trasladados a Córdoba y un gran número de españoles murieron en la guerra.

Mientras los diaguitas del norte habían sido sometidos, los de la región septentrional continuaban resistiendo. En 1656 Pedro Bohórquez, el falso inca[6], intenta iniciar otra rebelión, pero no obtiene la aprobación general de los indios. Esta figura controversial, en una reunión en Pomán (Catamarca) convenció al gobernador Alonso Mercado y Villacorta de que lograría que los diaguitas se sometan al rey y al cristianismo y, además, le daría la ubicación de los yacimientos de oro y plata a cambio de su designación como monarca. Sin embargo, Bohórquez lejos de cumplir con el acuerdo, conformó un ejército indígena y planeó un ataque a Salta y San Miguel de Tucumán. Esta rebelión no se concretó porque, al descubrir los planes, Mercado y Villacorta ataca el valle, en la zona de Salta Calchaquí, y lo derrota. El “falso inca” es apresado y enviado a Lima donde fue guillotinado en enero de 1667.

Aunque la avanzada de los españoles sobre los valles era evidente, no podían dominarlo en su totalidad, por lo que Mercado y Villacorta realiza dos campañas severas, advertido por su antecesor, Luca de Figueroa y Mendoza, quien le envía una carta:

[6] El falso Inca, era en realidad Pedro Chamijo, nacido en Sevilla, España en 1602. Emigró para América en 1620, se casó en Perú con Ana Bonilla (hija de un zambo y una indígena). Después de lucrar mediante engaños al virrey del Perú, Fernández de Cabrera y Bobadilla, tuvo que huir a Potosí, donde cambió su nombre a Pedro Bohórquez. En 1648 fue apresado y enviado a Valdivia por múltiples fraudes. Nuevamente logró huir y en 1656 llegó a San Miguel de Tucumán. Haciéndose pasar por Inca, con el nombre de Inca Hualpa, se casó con varias indígenas diaguitas y se resguardó en los Valles Calchaquíes. Al parecer, según los relatos en documentos, los diaguitas desconfiaron de este personaje – considerando que los diaguitas tampoco se sometieron al imperio inca. Sin embargo, lo recibieron en tanto existía una posibilidad que les colabore en la lucha contra los colonos. Pedro Bohórquez negociaba tanto con los indígenas como con los españoles. Para Lorandi (1988), su fracaso no se debió a la ambigüedad de querer sacar provecho del español y del diaguita, sino de su identidad falsa como inca. Es decir, la experiencia de los calchaquíes para rechazar el dominio hispano se basa en las consecuencias de la anterior experiencia incaica, entonces el inca no representaba una figura libertadora. Además, la autora expone que en tanto no habían sido evangelizados, la idea mesiánica del cristianismo no entraba en la racionalidad calchaquí.

> Sus tierras son valles templados y muy fértiles e inaccesibles por los cerros que los rodean que para ellos todos son Llanos y naturales y para los españoles son siempre escalabrosos y destemplados por sus niveles inaccesibles por naturaleza […] La experiencia nos enseña que si en la fragosidades de la serranías son temidas sus armas flechas y arcos en las Pampas son cobardes y apartados de sus esperanzas naturales son ovejas […] La experiencia me ha enseñado la poca fe que se debe dar a sus palabras tratos y pases por ser falso y de gente indómita y que no se rindan sino a su miedo hace idolatría a su tiranía y fuerza apetecen más su libertad entre borracheras bárbaras que todas las comodidades en la policía mayor […] No quieren paz ni amistad con el español porque eso no los ha de hacer iguales [...] (Fragmentos de la carta de Luca de Figueroa y Mendoza, enviada en 1664 y recopilada por LORANDI y BOIXADÓS, 1993)

Entonces, Mercado y Villacorta, en 1659 somete y destierra a los indios pulares que habitaban La Paya (Salta) y los paciocas de la región central del valle pero no logra avanzar sobre los Quilmes (LORANDI, 1988), quienes tenían una marcada reputación de guerreros. Años más tarde, en 1664 inicia una segunda campaña que culmina en 1666 con la conquista definitiva, venciendo a los quilmes y yocaviles. Es entonces que el gobernador Mercado de Villacorta ordenó vaciar el valle y trasladar a los indígenas a lugares dispersos recompensando a las jurisdicciones de San Miguel de Tucumán, Salta, La Rioja, Catamarca, que habían colaborado con "composiciones de indios"[7] (LORANDI, 1993; SICA, 2017). Además de servir de mano de obra, el objetivo fue desarticular los grupos rebeldes.

Lorandi y Boixadós (1993) recuperan las crónicas del sacerdote Hernaldo de Torreblanca que explicarían el dominio español en esta segunda campaña: los tolombones, paciocas y colalaos negociaron con los colonos y lograron quedarse provisoriamente en el valle cuidando la frontera. Esta actitud le profundizó la enemistad que ya existía entre estos y los grupos que permanecían rebeldes – quilmes, yocaviles y anguinahaos – y finalmente los paciocas y tolombones contribuyen activamente a la conquista:

> (...) No dejaron los paciocas para otra vida la venganza, sino que la tomaron por su mano mayor y fue el caso que sigue: los indios quilmes y demás naciones, un año de crudísima hambre que parecerían y no tenían recursos. Si no le hacían amigos a los paciocas que tenían abundancia y, lo principal, eran dueños de San Carlos en donde había suma abundancia de algarroba, hicieron las paces y con esto se despoblaban los pueblos de los enemigos a coger algarroba y venían con sus mujeres y chusmas y traían sus carneros de la tierra, sus mantas para costales y sin cuidado en el recelo iban y venían. Los paciocas se previnieron de bastimentos y matalotaje y se emboscaron en un estrecho que hace el río y los pobres quilmes iban a la deshilada, sin

[7] Es decir, en relación a la cantidad de indios que habían aportado para la guerra eran retribuidos.

> receta. Mataron muchos y principalmente de barrancaron muchas mujeres en un remanso que hace el río y estancado quitaronles carneros, ropa y carga y luego, como estaban prevenidos, tomaron marcha y se fueron al sagrado de los españoles a Salta donde estuvieron hasta el gobierno segundo de Don Alonso que incorporados a nuestra marcha volvieron a la guerra y a la sombra de nuestra gente le hicieron todos los daños que pudieron (Torreblanca: folios 96/97, Apud. LORANDI y BOIXADÓS, 1993, p.401)

El ejército español, avisado por los tolombones, sorprendió a los quilmes rozando y quemando para sembrar, de esa forma el daño causado fue irreparable y el cacique Martín Iquín se rinde (LORANDI y BOIXADÓS, 1993). Después de esta derrota el resto de los pueblos ofrecen paz y son entrañados.

Los Quilmes, como representaron el último bastión de resistencia, fueron traslados encadenados y a pie hasta Buenos Aires. Se estima que de 2600 quilmes expatriados, llegaron tal sólo 800, quienes construyeron el puerto en la localidad que lleva su nombre “Exaltación de la Cruz de los indios Quilmes”, en Buenos Aires.

Los pueblos indígenas diaguitas de los Valles Calchaquíes consiguieron mantener su dominio, sin tributar al español y sin ser evangelizados, a pesar de la presencia de jesuitas en la región (SICA, 2017), durante 130 años. La experiencia previa de la invasión incaica, les forneció a los distintos pueblos estrategias para la supervivencia, algunos con intenciones de mantener su autonomía, otros conciliando y negociando. Sin embargo, con el pasar del tiempo, las derrotas parciales y el cercamiento de los pueblos, los alzamientos que impedían el asentamiento español fueron transformándose en resistencia a la invasión. Por este proceso de conquista prolongado se produjo la desarticulación de los pueblos y, consecuentemente, durante el Siglo XVIII, no se ocasionaron levantamientos como en los años anteriores. Los indígenas desterrados y agrupados en territorios multiétnicos, lejos de sus comunidades de origen y sometidos a diversas violencias por parte de los encomenderos, restringieron la reproducción de la vida comunitaria y esto implicó la pérdida de la lengua, entre otros aspectos culturales y simbólicos[8].

[8] Ana María Lorandi (1988) sostiene que sociedades incaicas del Tawantisuyo y otras sociedades más adaptativas al sistema comercial colonial pudieron conservarse e incluso reproducirse, a diferencia de las sociedades o grupos desagregados, como en el NOA.

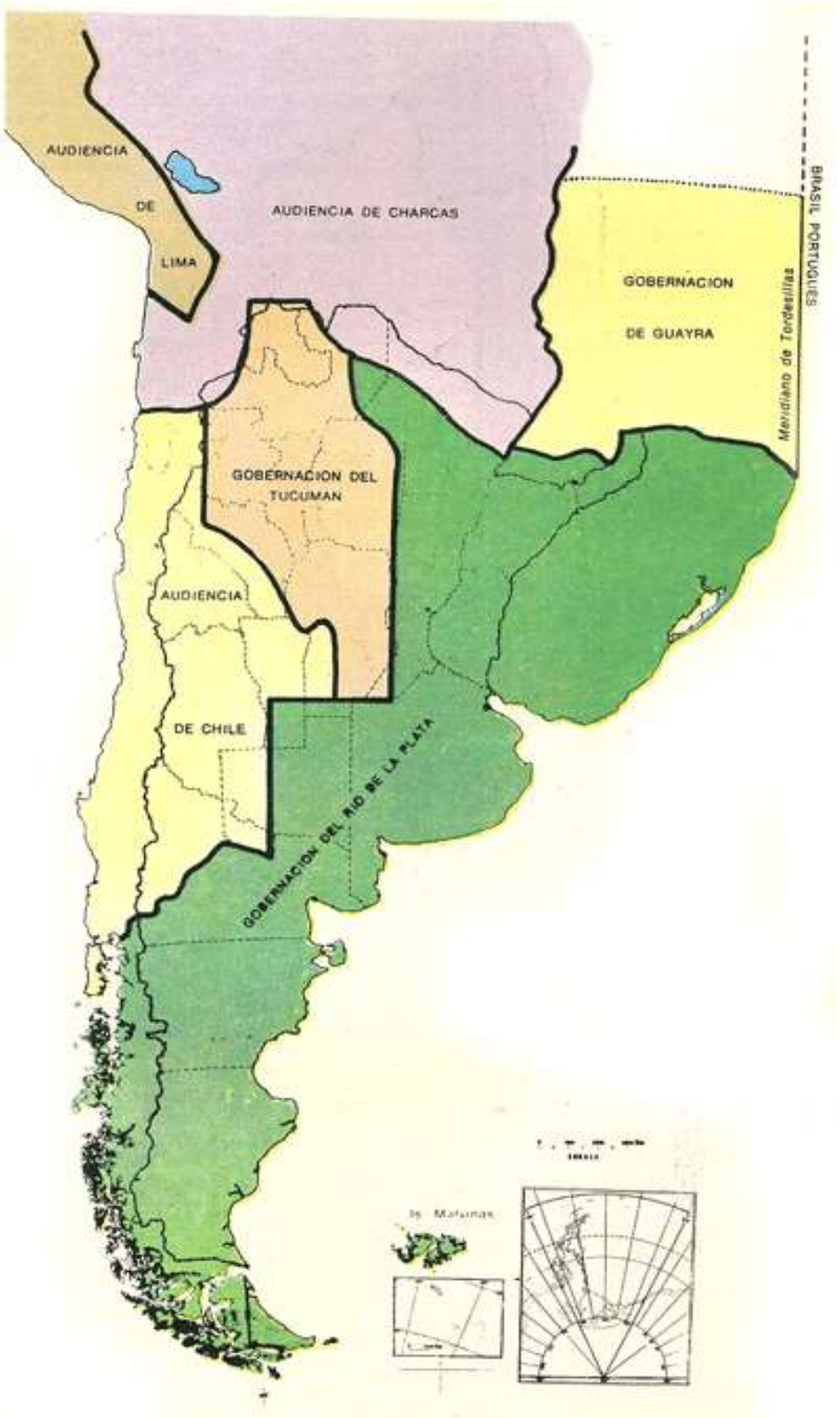

Figura 5: Gobernaciones 1550-1776. Fuente: Servicios ABS, Panorama Histórico Argentino

1.2.1 Encomiendas, servicios personales y tributo. Las políticas coloniales para con los indígenas del Tucumán.

En 1576, el gobernador Gonzalo de Abreu, en consonancia con lo que la Corona estaba implementando en el Virreinato del Perú[9], intenta suprimir el "servicio personal" por un sistema de tributos que limitara los desmanes y la sobreexplotación, buscando la reproducción social y la subsistencia de indígenas cuya población estaba decreciendo considerablemente:

> A inicios del Siglo XVII, debido a una gran cantidad de denuncias sobre la declinación de la población indígena de la Gobernación, la Corona ordenó a la Real Audiencia de Charcas instrumentar una visita a las encomiendas de Tucumán, Paraguay y Rio de la Plata a fin de eliminar el servicio personal y tasar los tributos. Entre 1611y 12, el Oidor Alfaro recorrió las diferentes encomiendas del Tucumán y Paraguay (SICA, 2017, p.49).

En este período predominaba un arduo trabajo textil, realizado por mujeres – además del trabajo agrario y ganadero, el transporte y arriería – lo que implicó alteraciones en la reproducción familiar de los pueblos indios:

> En el período de pleno auge de Potosí, el negocio de la producción de tejidos era el único rentable en nuestra región. Las mujeres eran las víctimas más calificadas de estos abusos. Los pobleros encargados de controlar el trabajo femenino habían cometido atrocidades de todo tipo, lo que provocó no pocas intervenciones de las mismas autoridades hispanas (LORANDI, 1988, p.114).

Los distintos gobiernos del siglo XVII, en mayor o menor medida, intentaron controlar los abusos por parte de los encomenderos pero este sistema se mantuvo hasta entrado el siglo XVIII (SICA, 2017) en que el tributo pasó a ser cobrado por la Corona. Entre las medidas tomadas, estaba el otorgamiento de tierras comunales para los pueblos indios. Los encomenderos se opusieron y trataban de asentar en sus propiedades a los encomendados para disponer de la mano de obra a voluntad.

El oidor Francisco de Alfaro consiguió regularizar parcialmente la población indígena de encomienda, reconociéndoles el derecho a tierras, ubicándolos en reducciones y estableciendo contratos de trabajo (SICA, 2017). Igualmente, a fines del siglo XVII el cumplimento de las legislaciones de Alfaro eran más una excepción

[9] En 1542 se sancionaron las Leyes Nuevas, que buscaban regular la mano de obra indígena, para afianzar la autoridad de la corona y de las instituciones coloniales sobre los colonos. Estas medidas que restringían el servicio personal fueron incorporadas en México en 1550 y en Perú en 1570 en Perú (PAZ, 2008).

que una regla (LONARDI y BOIXADÓS, 1988), los indígenas entrañados continuaron siendo mano de obra forzada de los encomenderos y eran inusuales los contratos de trabajo.

Las Ordenanzas que estableció Alfaro (1612) – más allá del incumplimiento – sirvieron como marco legal para la preservación de algunas sociedades indígenas que consiguieron apelar a la justicia colonial y, de esta manera, conservar sus formas de organización (PALOMEQUE, 2000). En este sentido, una parte de las poblaciones prehispánicas que fueron ubicadas en los "pueblos de indios" (en la llanura y piedemonte) pagaban tributo por el derecho a la propiedad común. De "once encomiendas de indios calchaquíes, sólo cuatro llegaron a tener pueblos y tierras: Tafí, Amaicha, Famaillao y Anchacpa" (SICA Apud. NOLI, 2003, p. 347).

1.2.3 Los Amaichas en el período colonial

Posterior a las Guerras Calchaquíes, los valles quedaron despoblados a causa de la masacre y los destierros (ISLA, 2003), pero al poco tiempo y por los siglos subsiguientes, comenzó un proceso de reasentamiento por grupos que retornaron, así como por otras familias andinas que migraron y pasaron a trabajar para los hacenderos (RODRÍGUEZ y LORANDI, 2005).

Las reducciones o pueblos de indios creadas a partir de las Ordenanzas de Alfaro, se delimitaron a través de unidades étnicas (RODRÍGUEZ, 2010), por veces, impuestas. La situación de los tafíes y amaichas fue diferente al resto ya que tenían constituido en la llanura sus pueblos pero, al mismo tiempo, consiguieron mantener tierras en el valle. En el caso de los amaichas, habían sido reducidos y trasladados a los que se llamó Amaicha del Llano (*figura 6*) tiempo antes de las campañas militares del gobernador Alonso Mercado y Villacorta. Si bien estos habrían participado del último levantamiento calchaquí, tenían una relación ambigua con los españoles con los que colaboraron en algunas situaciones (RODRÍGUEZ, 2010). Por esta razón se cree que el Rey Felipe V de España cede a los amaichas sus antiguos territorios – aunque siempre resguardando el sistema tributario. Este acto quedó registrado en un documento que se conoce como "Cédula Real de 1716" (*figura 7)* que sirvió como instrumento a la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle para sus futuras disputas territoriales.

En el llano, desde inicios del siglo XVIII hubo conflictos con familias terratenientes por intento de usurpación de las tierras de los amaichas. En el caso del Valle, las comunidades o pueblos indígenas comenzaron, a finales del siglo XVIII, a oficializar sus reclamos por el derecho a la tierra. En esta época, la reducción de los indios Amaichas va a incorporar personas de distintos grupos étnicos. Uno de los personajes importantes para la historia de la comunidad es Lorenzo Olivares, que arriba con su esposa e hijos en 1792, catalogados como “indios de Atacama”. Para principios del siglo XIX, Olivares va a ser el alcalde recaudador de tributos en la comunidad y su relevancia radica en las denuncias por maltrato que realizó a los terratenientes de Amaicha y Encalilla de apellido Aramburu ante el cabildo de Tucumán. Además, llevó el reclamo por las tierras vallistas a la Audiencia de Buenos Aires, ganando el litigio y marcando un precedente histórico (RODRÍGUEZ, 2010).

Aparte de los conflictos territoriales, existía un vínculo entre Amaicha del Llano y Amaicha del Valle. Rodríguez (2010) sostiene que un expediente de 1672 aseguraba que los amaichas volvían hacia el valle Calchaquí donde sembraban y poblaban de animales las tierras de las que fueron exiliados. Esta relación de doble residencia comprendió también una estrategia que les permitió mantener la autonomía frente a las imposiciones coloniales, a diferencia de otras poblaciones (RODRÍGUEZ y BOULLOSA JOLY, 2014). Sin embargo, para finales del siglo XVIII las experiencias del valle y del llano fueron distintas. Para Rodríguez (2010), la figura de Olivares contribuyó a la construcción de una afirmación identitaria del pueblo de Amaicha del Valle, configurando procesos históricos distintos.

Entrado el siglo XIX, entre intentos de arrendamiento[10] en el valle y de usurpaciones en las tierras del llano, continuaron los conflictos territoriales. Sin embargo, los amaichas se forjaron de estrategias jurídicas para defender la autonomía y posesión comunitaria de las tierras. A partir de aquí nos remitiremos específicamente al territorio vallisto.

[10] 1823 se arriendan las tierras de Encalilla, el sitio donde se estableció la primera fundación del pueblo de Amaicha del Valle, ubicada a 11 km de la actual villa en dirección noroeste. La resistencia indígena termina logrando que el arrendamiento sea anulado.

Figura 6: Amaicha del Llano y Amaicha del Valle. Elaboración propia

Figura 7: Cédula Real de 1716

1.3 SIGLO XIX, CONSOLIDACIÓN DE LA REPÚBLICA

Siguiendo a Sica (2017), la sociedad colonial se constituyó en la dicotomía indios y españoles, república de indios y república de españoles, encomendados y encomenderos, quienes pagaban tributos y quienes estaban exentos del pago. Esta dualidad perdura durante la consolidación del Estado Argentino en que se clasifica en términos de desarrollo: salvajes/civilizados. Sin embargo, se rompe el resguardo de las tierras indias que la corona había establecido para poder garantizar la reproducción social y avanza la privatización de las tierras (RODRÍGUEZ, 2015).

En el siglo XIX, específicamente en mayo de 1811, la Junta de Buenos Aires deroga el tributo indígena, con el argumento de que contradecía los principios liberales y la Asamblea del año XIII erradicó la encomienda, el servicio personal, la mita y declaraba ciudadanos libres a los tributantes. Estas medidas servían también para captar población indígena del Perú (SICA 2017). Al mismo tiempo, este siglo

implicó la disolución de las tierras comunales y la privatización de las mismas a partir de la entrega y venta de terrenos considerados “baldías”[11] por parte del Estado a particulares (RODRÍGUEZ, 2015). Esto sucedió con la mayoría de las tierras comunales, ya que no tenían título de propiedad[12]y pasaban a pertenecer al Estado y este las vendía a los sectores acomodados de la sociedad tucumana.

Como mencionamos anteriormente, el caso de Amaicha fue particular porque consiguieron mantener la propiedad comunal a pesar de los intentos reiterados de apropiación por parte de los hacenderos de la zona.

Los líderes de amaichas[13] se abastecieron de información jurídica y accionaron para resguardar su territorio. En 1872 el gobierno de Tucumán dio posesión de las tierras a un particular (Segifredo Brachieri). Como respuesta, Juan Pablo Pastrana, quien era apoderado de la comunidad en ese entonces, viajó a Buenos Aires y “se presentó ante el poder ejecutivo nacional para solicitar que éste interviniera en el antiguo conflicto por las tierras vallistas a fin de que los indígenas de Amaicha no fueran desalojados de las mismas” (RODRÍGUEZ y BOULLOSA JOLY, 2014, p.416). En su viaje a pie – según los relatos orales – recuperó el documento de la Cédula Real de 1716. A pesar de las presiones, en 1892, consiguen protocolizar el documento ante escribano público[14], otorgándole una estructura legal. Desde allí, amparados en un título colonial, continúan las disputas por el territorio de Amaicha del Valle durante el siglo XX.

Paralelamente a estas contiendas territoriales, a fines del siglo XIX aparecen nuevas exploraciones en la región, pero no por parte de colonos sino por arqueólogos y antropólogos interesados en estudiar los vestigios de las poblaciones pasadas. Samuel Lafone Quevedo, Juan Bautista Ambrosetti y Adán Quiroga son algunos de

[11] Lorena Rodríguez (2015) considera que existían “narrativas del despojo”, es decir, se instalaron discursos que presumían la inexistencia de indígenas con el fin de ocupar los territorios. Esto se ve reflejado, por ejemplo, en la “campaña del desierto” en la región patagónica y pampeana.

[12] Además, antagónicamente a la idea de vacíos demográficos, se argumentaba que los indígenas eran incapaces de organizar las tierras: “Debe ser la principal atención del gobierno para que el país progrese y se eviten los grandes males que se radican en estos desiertos, estando en parte poseídos por indios educados en el ocio y abandono” (LÓPEZ, 2006, p. 230).

[13] Estas figuras que utilizan recursos jurídicos eran indígenas que estaban alfabetizados.

[14] Alejandro Isla (2003) considera que colaboró con el establecimiento de esta medida el temor del gobierno de Tucumán de que esas tierras quedaran incluidas definitivamente en la provincia de Salta ya que los terratenientes eran oriundos de la provincia vecina.

los intelectuales que transitan el Valle Calchaquí. Lorena Rodríguez (2008) muestra cómo se produce discursivamente una distopía a partir de los relatos de estos arqueólogos que presentan a los indios del pasado como heroicos, valerosos y los del presente infantiles y supersticiosos. De esta forma la especialista muestra como la elite intelectual contribuye a la constitución de la idea de "desiertos", "territorios vacíos" y de un corte en el tiempo. Instalan la idea del indio extinto o devenido en "mestizo".

Sin embargo, en los propios escritos sobre la región aparece la presencia de "indios puros", como es el caso del holandés Herman Ten Kate, quien recolectó y compró piezas arqueológicas, así como fotografió "indios pura sangre" (RODRÍGUEZ, 2008). Quevedo, por su parte, hablaba también de esta presencia india en la región de Santa María, evidenciando que el "vaciamiento de Calchaquí" no había sido efectuado completamente.

Ana Laura Steiman (2014) expone de qué forma esta distopía se expresa en la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle en un contexto de consolidación nacional bajo políticas de emblanquecimiento de la población. En este sentido, la antropóloga pone en relieve las representaciones sobre el ser indígena que se consolidaron como hegemonías vinculadas a hábitos, comportamientos, modos de vestir, de habitar el territorio, etc. considerados atrasados. De esta forma, se constituyen simbólicamente las tradiciones vallistas como atrasadas en contraposición al llano. Esto dotó de un sentido negativo al ser indio, restringiendo las posibilidades de identificación étnica:

> Si ser indio es sinónimo de salvajismo, es andar casi desnudo, es despertar temor en los otros, ¿cómo reconocerse indio? El temor, ocultamiento, o simplemente la razón de la no explicitación de lo indígena […] (STEIMAN, 2014, p. 18)

Estos "años del silencio", de la vergüenza o el miedo de reconocerse indígena – a pesar de los rasgos fenotípicos, las prácticas y los rituales andinos – va a aparecer hasta los tiempos actuales en los pobladores de Amaicha del Valle, aunque, como veremos en el siguiente apartado, principalmente a partir de mediados del siglo XX se desarrolla un proceso de revalorización de la cultura y los pueblos prehispánicos.

Figura 8: Encalilla (1° fundación), Amaicha del Valle (localización actual)

1.4 AMAICHA DEL VALLE DURANTE EL SIGLO XX HASTA NUESTROS TIEMPOS

A fines del siglo XIX, específicamente en la década de 1880, el pueblo de Amaicha es trasladado desde Encalilla hasta su ubicación actual (figura 6) y, siguiendo a Steiman (2013), inicia un proceso de intromisión activa del Estado. Esto es valorizado en términos de desarrollo y progreso en un contexto considerado hegemónicamente atrasado y así, por ejemplo, en 1895, se establece la Escuela N°10.

Para inicios del siglo XX, algunos foráneos que se instalaron en Amaicha y que Ana Laura Steiman (2013) define como “elite intelectual”, van a escribir en los periódicos y mantener relaciones con el Estado a través de funcionarios políticos. La antropóloga destaca la figura de Ramón Cano Vélez, quien escribe como corresponsal en distintos periódicos de la provincia de Tucumán y demanda ciertas intervenciones gubernamentales en perspectivas de desarrollo, principalmente la realización de obras públicas.

Estos actores, que establecen estereotipos en el plano identitario sobre el amaicheño, instituyen relaciones a partir de intereses económicos y políticos con sectores terratenientes y representantes políticos vinculados al Estado y la industria azucarera (Steiman, 2013), que era la principal actividad económica de Tucumán.

Otro de los elementos que rescata Steiman, a partir de su trabajo de archivo y los relevamientos de narrativas orales, es la genealogía de las gobernanzas indígenas actuando, incluso, en las decisiones de los jueces de paz que se desempeñaron desde fines del siglo XIX.

En 1943 se inaugura la ruta a los Valles Calchaquíes, marcando una nueva intervención del Estado, con el fin de explotar turísticamente el Valle de Tafí y de Amaicha. Jorge Sosa (2011) estudia el proceso de la Hostería de Amaicha del Valle, construida a partir de la Ley provincial 2352/1950 del gobernador Luis Cruz e inaugurada en 1955 durante la fiesta de la Pachamama – una celebración en homenaje a la deidad andina, de carácter sincrético que perdura hasta nuestros tiempos – pero que en sus orígenes tuvo como fin constituir a Amaicha como destino turístico.

Lo interesante del estudio de Sosa sobre la hostería es que podemos ver procesos más amplios a partir de este caso: en 1971 es concedida al Automóvil Club Argentino pero, entre otras razones, el flujo turístico estacional de Amaicha del Valle dificultó su perdurabilidad; en la década de 1990, con las leyes privatistas del gobierno de Ortega, es entregada a un particular que no consiguió sostenerla y así la Hostería terminó transformándose en un elefante blanco hasta que en 2009 la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle (CIAV) toma posesión del predio e instala allí la sede del gobierno indígena (*fotografía 5*).

Fotografía 5: Ex hostería, actual Gobernanza indígena.

Fotografía 6: Plaza San Martín - Amaicha del Valle

Como hemos visto, el caso de la hostería parece vislumbrar procesos complejos de disputas territoriales entre la CIAV, el Estado y particulares a partir de mediados del siglo XX y la actuación comunitaria que va a obtener ciertas conquistas en los inicios del siglo XXI.

Por otra parte, los amaicheños no estuvieron exentos de los procesos de emergencia indígena, de resurgimiento de las identidades étnicas, que relatamos en el capítulo III de esta disertación.

Para la década del ’60, aun se desarrollaban conflictos territoriales entre hacenderos y campesinos indígenas. Había zonas, como Quilmes, donde la población permanecía pagando tributo a los terratenientes. Además, existían grandes movimientos migratorios vinculados al trabajo agroazucarero, que entró en crisis. En el año 1966 se desarrolla la dictadura autodenominada “Revolución Argentina”, encabezada por Juan Carlos Onganía, se cierran los ingenios[15] y a fines de la década se desatan las revueltas que quedaron conocidas como “Tucumanazo” y “Cordobazo”.

En este contexto empiezan a surgir las primeras organizaciones políticas indígenas en Argentina y en 1972 se realiza el Primer Parlamento Indígena Nacional. En el caso de Amaicha, en 1970 se constituye la “Comunidad de Amaicha del Valle, Cooperativa de Responsabilidad Limitada” con el objetivo de gestionar subsidios para paliar la situación de desempleo (PIERINI 2020).

En 1973 se realizó el Primer Parlamento Regional Indígena “Juan Calchaquí” y allí se inauguraba un proceso de organización basado en la identidad étnica. Se conformó la Federación Indígena de Tucumán, con Pedro Pablo Santana, miembro de la Comunidad de Quilmes, como presidente y Esperanza Nieva de Astorga de la Comunidad de Amaicha, como vice (PIERINI, 2020). Esta organización fue desarticulada en 1975, cuando inició el “Operativo Independencia” [16]. Santana es secuestrado y trasladado al primer centro clandestino de detención del país, una

[15] Para 1965 los 27 ingenios de la provincia estaban en crisis. Para el año 1973 habían cerrado 11 ingenios y 50 mil personas habían quedado desempleadas (PIERINI, 2020).

[16] Este operativo lanzado en el gobierno constitucional de María Estela Martínez de Perón, mediante el Decreto N.º 261/7510, otorgaba al Ejército Argentino y la Fuerza Aérea Argentina la tarea de neutralizar o aniquilar los “elementos subversivos” en la provincia de Tucumán. Esta política de violencia y exterminio fue la antesala de la dictadura que inició 24 de marzo de 1976.

escuela en construcción en la localidad de Famaillá – Tucumán, su esposa, que estaba embarazada, fue detenida, así como otros miembros de la Comunidad de Quilmes y trasladados a El Mollar. Allí son obligados a prestar declaraciones y sometidos a violencias. Mientras tanto en Amaicha, entre 1976 y 1977 se otorgaron varios títulos de propiedad a individuos locales (RODRÍGUEZ, 2015; PIERINI, 2020). Esto se posibilitó gracias a la sanción de la Ley nº 4400 del 26/12/1975 que establecía como tierras fiscales las tierras comunes.

Con el retorno de la democracia, en 1983, las organizaciones indígenas volvieron a reivindicar las tierras y en 1984 el gobierno provincial reconoce a la Comunidad de Amaicha del Valle como asociación civil sin fines de lucro (PIERINI, 2020).

El primero de marzo de 1995, los amaichas, bajo la conducción Miguel Pastrana – que ocupaba dos cargos de poder, era cacique y delegado comunal[17] – obtienen la escritura de 52mil hectáreas (Escritura Pública N°32). Luego de que los amaicheños obtuvieran la personería jurídica como Comunidad Indígena, otorgada por el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) en 1998, estas tierras serán inscriptas como “comunitarias – indivisibles, no sujetas a gravados impositivos ni enajenables” (RODRIGUEZ, 2015, p. 61).

Ya para inicios del siglo XXI aparece otro personaje destacado, Eduardo Nieva, quien también va a ser cacique en 2008 y, posteriormente ocupa ambos cargos de gobierno – el indígena y el estatal. Formado en abogacía, contribuyó en garantizar el derecho comunitario. La experiencia política con el sitio arqueológico de la antigua ciudadela de Quilmes, que fue recuperada en 2007 de la administración privada y actualmente gestionada por Comunidad India Quilmes y el Ente Tucumán Turismo, inspiró a los amaichas a recuperar la antigua hostería en 2009. Hoy se alberga en ese edificio la sede de la Gobernanza Indígena, con sus órganos de representación: Cacique, Consejo de Ancianos y Consejo Asesor de Jóvenes.

[17] El cacique es la figura máxima de autoridad de la gobernanza indígena y el delegado comunal es la figura estatal que representa a la Comuna Rural, el órgano de representación más pequeño del Estado. Miguel Pastrana es una figura política controversial ya que estuvo en el poder por 18 años y tiene denuncias por malversación de fondos y por complicidad con la Minera Alumbrera que explotó, a cielo abierto, yacimientos ubicados en la provincia vecina de Catamarca.

1.5 REFLEXIONES PARCIALES

En la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle existe un antecedente histórico de migración con un carácter forzado durante el período colonial. Junto a este proceso se forjaron diversas estrategias que permitieron la conservación de las tierras vallistas siendo la capacidad de negociación uno de los recursos más efectivos, consolidando las tierras comunitarias como un distintivo tanto legal, como político e identitario.

En este sentido, la Cédula Real de 1716, para los comuneros, es un documento relevante que les permitió garantizar su reproducción social durante siglos. Isla (2003) sostiene que es tal la relevancia que durante un tiempo fue escondida por miedo a la pérdida y, además, algunos comuneros la memorizaron. Con la recuperación de este documento y la conservación del territorio aparecen en los relatos orales inúmeras hazañas heroicas.

La tierra para el amaicheño es territorio, es más que un medio de producción, es la vida misma. Formando parte de la cultura andina, en un proceso sincrético, aparece la Pachamama como una entidad central, mezclada con ritos católicos y es en ese contexto que las dinámicas migratorias se entrelazan con los retornos, dotando de sentido al lugar de origen, significados que van desde lazos de ancestralidad, hasta paisajes y climas.

CAPITULO 2

TERRITORIALIDAD Y MIGRACIONES

Una aproximación al fenómeno latinoamericano

CAPITULO 2. TERRITORIALIDAD Y MIGRACIONES. Una aproximación al fenómeno latinoamericano

En este segundo capítulo desarrollamos algunos aspectos teóricos que nos permiten delimitar conceptualmente lo que entendemos por *territorio* y *migración*, considerándolos conceptos fundamentales en el análisis de los casos que presentamos en los siguientes capítulos.

Primeramente, discutimos las nociones de espacio y territorio a partir del denominado giro cultural latinoamericano. Seguidamente, abordamos las migraciones desde la consolidación del Estado Moderno hasta las sociedades en redes contemporáneas. Además, presentamos los diversos enfoques y perspectivas, así como los obstáculos que se manifiestan en el estudio del fenómeno para, de esta manera, enmarcar la orientación con la que escogimos trabajar.

2.1 EL TERRITORIO COMO CATEGORÍA DE ANÁLISIS

En este apartado buscamos poner en contraste las definiciones de territorio y espacio, comprendiéndolas como categorías de análisis transversales a la cuestión migratoria.

A partir de la década de 1980, con el giro espacial en las ciencias sociales y el giro cultural en la geografía, los conceptos de territorio definidos tradicionalmente a partir de la delimitación del Estado, como entidades fijas y naturales, se ven cuestionados por las corrientes críticas, principalmente brasileras (PÉREZ y FERREIRO, 2021). Las perspectivas clásicas, como la de Manuel Correia de Andrade (1963), quien en su análisis sobre el nordeste brasilero considera la categoría de *territorio* vinculada al Estado-nación[18], se ven insuficientes para explicar las dinámicas de las sociedades en redes y de la multiplicidad de escalas de análisis.

[18] En la obra “La tierra y el hombre en el nordeste” (1963), Andrade propone a la región como una categoría de análisis que se compone por elementos de la naturaleza y la intervención humana, es decir, elementos sociales. Desde un perspectiva materialista-histórica, su obra presenta un análisis/denuncia de la concentración de la tierra y las condiciones de vida en los espacios rurales. La concepción de espacio geográfico de Correia de Andrade, comprende una perspectiva clásica, en cuanto implica la comprensión de área (ciudad, región o nación), delimitada, localizada, regionalizadas a partir de redes de transporte y comunicaciones jerárquicamente organizadas. El territorio en él, está asociado a la organización social del espacio y la región, es decir el palco en el cual se constituyen los procesos sociales y cuyas las condiciones geográficas, históricas y económicas son determinantes en

Desde una perspectiva tecnicista, Milton Santos, define al espacio como un conjunto indisoluble, solidario y contradictorio de sistemas de objetos y sistemas de acciones que supone categorías de análisis internas, como el paisaje, la configuración territorial, la división territorial del trabajo, el espacio productivo; y externas, como la técnica, la acción, los objetos, la norma y los acontecimientos, la universalidad y la particularidad, la temporalización y la temporalidad, los símbolos y la ideología (SANTOS, 2000).

El *territorio usado* aparece en Santos como sinónimo de *espacio*, o sea, el suelo y su relación con la población,

> O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre os quais ele influi. Quando se fala em território deve-se, pois, de logo, entender que se está falando em território usado, utilizado por uma dada população. Um faz o outro, à maneira da célebre frase de Churchill: primeiro fazemos nossas casas, depois elas nos fazem... A idéia de tribo, povo, nação e, depois, de Estado nacional decorre dessa relação tornada profunda. (SANTOS, 2000, p.96)

La idea de territorio en Santos es limitada, material y se transforma en el transcurrir histórico, aunque presenta elementos fijos y, cuando es utilizado por la sociedad, constituye lo que denomina *espacio/territorio usado*. En este sentido, en Santos prima su interés por el estudio del *espacio* integrado por la *forma* (lo visible), la *función* (actividad realizada por el objeto creado), la estructura-social-natural definidas históricamente y el proceso (como la acción continua). Desde esta mirada, son estos los elementos que posibilitan analizar los fenómenos espaciales, cuyo carácter sería global, tecnológico, estructural (SAQUET y SANTOS, 2008). Sin embargo, consideramos que el abordaje de Santos deja de lado el plano social, las relaciones simbólicas y de poder que atraviesan los fenómenos espaciales, por tanto, desde esta perspectiva no se puede explicar el fenómeno territorial y migratorio que implica determinaciones de carácter subjetivo y estructural.

A inicios de la década de 1980, Claude Raffestin (1981), propone una concepción de territorio vinculada al control del espacio, es decir, considera que se trata de:

---

el desarrollo y las desigualdades regionales (SAQUET, 2011). El espacio, desde esta concepción, es transformado por medio de la tecnología, el capital y el Estado. En este sentido, la producción del espacio implica una lucha continua entre los grupos sociales y las fuerzas productivas.

> La manifestación espacial del poder fundamentada en relaciones sociales, relaciones que están determinadas, en diferentes grados, por la presencia de energía – acciones y estructuras concretas – y de información – acciones y estructuras simbólicas (RAFFESTIN, 1993 apud. GONZALEZ, 2011, s/n).

Por tanto, el territorio es resultado de la acción humana en el espacio, o sea, en la medida en que el espacio es apropiado y transformado se produce el territorio (GONZALEZ, 2011). En esta línea se ubican autores como Mançano Fernandes, que propone la imposibilidad de comprender el territorio sin atentarse en las relaciones de poder que lo determinan.

Desde esta perspectiva, que indaga sobre el territorio y las relaciones de poder, se encuentra Porto-Gonçalves, quien dialoga con Rogerio Haesbaert. Estos autores, latinoamericanistas, consideran que la categoría territorio implica territorialidad y territorialización, es decir, un componente identitario y un proceso de apropiación y disputas del espacio geográfico (PEREZ y FERREIRO, 2021).

Para Porto-Gonçalves (2006), el mundo moderno colonial y eurocéntrico se caracterizó en Sudamérica por la constitución de Estados latifundiarios, esclavistas y monocultores y, desde esta lógica, la idea de territorio quedó restringida al derecho positivo y al positivismo como algo externo al Estado y a las formaciones sociales, quitando a la territorialidad su carácter histórico y su constitución humana. Porto-Gonçalves entiende que

> El estado territorial comporta no solo un espacio delimitado por fronteras externas, pero, también, por relaciones sociales y de poder internas que se constituyen por medio de pactos y alianzas, los bloques históricos (y regionales). Esos bloques históricos regionales son conformados a partir de relaciones sociales y de poder asimétricas y, así proyectan en otras escalas las relaciones sociales y de poder que los constituyen (PORTO-GONÇALVES, 2006, p.162)

En este sentido plantea la ruptura de las dicotomías eurocéntricas espacio-sociedad en que el territorio aparece como un “palco natural de nuestras acciones”, siendo que las conformaciones territoriales en el sistema-mundo-moderno-colonial implicaron la afirmación de determinadas clases sociales y grupos y el sometimiento y negación de otras.

Para Porto-Gonçalves, pensar la tierra a partir del territorio implica pensar políticamente la cultura, por tanto, racionalidades distintas en conflicto, territorialidades distintas. En el campo de las resistencias de sectores subalternos

(indígenas, afrodescendientes), movimientos con potencial emancipatorio, considera dos elementos fundamentales: 1) la lucha por la apropiación de las condiciones materiales de producción (agua, gas, energía, biodiversidad, tierra), así como la creación de las condiciones para su propia reproducción simbólica (escuelas, universidades libres, radios comunitarias); en la junción de esas dimensiones la invención de los territorios adquiere sentido en la medida en que comporta los aspectos materiales y simbólicos geográficamente constituidos. 2) La estructuración simultanea de grupos, segmentos, clases, etnias, comunidades, estamentos, camadas, en fin, distintas formaciones de sujetos sociales que buscan realizarse por medio de diferentes escalas y conformaciones territoriales. Siguiendo a Mignolo (2000) toma la idea de multiescalaridad para explicar cómo se conforman recíprocamente historias locales y proyectos globales.

En el caso de Rogerio Haesbaert (2020), el territorio siempre está vinculado a relaciones de poder desiguales y al control de los procesos sociales, mediante el control del espacio. Desde esta perspectiva, le interesa analizar la conceptualización de territorio por parte de los movimientos subalternos latinoamericanos a partir de procesos de territorialización particulares (PÉREZ y FERREIRO, 2021) y, en esta línea, toma elementos del pensamiento decolonial de Quijano (2000), la concepción de territorios de re-existencia de Porto-Gonçalves y recupera a David Harvey (2005) en la concepción del espacio y tiempo como construcciones sociales en tanto determinaciones políticamente imbricadas en una estructura de relaciones de poder. En esta dirección, Haesbaert (2021) considera que el pensamiento decolonial contribuyó a leer el espacio con la multiplicidad de tiempos acumulados y constantemente reconstruidos, así como con las conexiones materiales e inmateriales. Consecuentemente, consideramos que la perspectiva latinoamericana nos permite concebir a los grupos subalternos a través de tres categorías: re-existencia, autonomía y modo de vida.

Haesbaert toma de Henri Lefebvre (1984), la noción de espacio como producción social amplia que incluye todas las dimensiones (económica, cultural, política, etc.), pero, cuando el enfoque analítico son las relaciones de poder se habla de territorio (Haesbaert, 2013). Desde esta perspectiva, se busca romper con algunas dicotomías eurocéntricas y universalistas, como la separación entre espacio y tiempo. Para

Haesbaert, estas categorías no pueden ser disociadas porque el movimiento siempre está redefiniendo el espacio. En un análisis puede predominar una categoría por sobre la otra (en un estudio secuencial predomina el tiempo y en uno concomitante el espacio), pero siempre están vinculadas. Otra de las dicotomías que rompe es la que propone las categorías "territorio" y "red" como antagonismos considerando la primera fija y la segunda fluida. Para Haesbaert los territorios pueden ser constituidos por la articulación en red[19], por tanto, la red es una característica de determinadas configuraciones territoriales. Por último, critica la separación dicotómica entre lo funcional, es decir, el control y el desarrollo, y lo simbólico. Para Haesbaert simultáneamente se constituye la dimensión material-funcional con el imaginario (un conjunto de representaciones), y en este sentido, hace alusión a Jean Gottman (1973) que considera al territorio compuesto por un sistema de movimiento que es más material y una dimensión simbólica, siendo esta última una categoría más fija que la primera.

El elemento central en la idea de territorio es el poder, entendida como una relación de fuerzas muy desiguales (HAESBAERT, 2013). Lo que interesa analizar son las prácticas y tecnologías del poder, tanto materiales como de carácter simbólico (que se manifiesta, por ejemplo, en la construcción de consenso, de apropiación) en un sentido de dominación funcional, concreta:

> En general los grupos hegemónicos se territorializan más por dominación que por apropiación, mientras que los pueblos o los grupos más subalternizados se territorializan mucho más por apropiación que por dominación. En efecto, estos últimos pueden no tener la dominación concreta y efectiva del territorio, pero pueden tener una apropiación más simbólica y vivencial del espacio (HAESBAERT, 2013, p.26-27).

El giro territorial en América Latina tiene – al menos – dos posibilidades de abordaje, una de abajo para arriba (re-existencia de los grupos subalternos) y otra de arriba para abajo (políticas estatales y empresariales). Haesbaert enfatiza las relaciones forjadas desde la primera posibilidad, ya que considera que son las que

[19] Haesbaert sigue el pensamiento de Manuel Castells (2001) quien postula que en los contextos globales emergentes se producen transformaciones de índole social, asociadas a la crisis del patriarcado, los problemas ambientales y la carencia de legitimidad de los sistemas políticos. Como consecuencia se gestan identidades primarias que agrupan a partir de categorías ser ser más del hacer, como lo étnico, el género, lo religioso, lo territorial, lo nacional. En este sentido, expone el antagonismo de una sociedad en red definida por la primacía de lo individual o de grupos específicos en la constitución de las identidades.

promovieron el “giro territorial decolonial” en un marco de relaciones sociales contradictorias y desiguales atravesadas por las consecuencias de un modelo autoritario, cuya economía se caracteriza por el extractivismo de los recursos con una lógica colonial, patriarcal y patrimonialista.

Para Haesbaert, la idea de territorialidad implica el carácter simbólico – identitario – que le atribuye un grupo a un territorio, por tanto, en un mismo territorio pueden existir múltiples territorialidades y, en América Latina, pensar en estos términos tiene un potencial transgresor en tanto el territorio “es accionado por diversos grupos como herramienta en sus luchas por justicia y derechos” (HAESBAERT, 2021, p. 353), en términos de igualdad y de autonomía. No obstante, es importante considerar que las territorialidades en los grupos subalternos están atravesadas y, por veces, determinadas por las relaciones de dominación, por tanto, las posibilidades de autonomía son limitadas. Las identidades de base territorial (cuyo eje aglutinador es un recorte espacial-material) se gestan a partir de referencias simbólicas internas y externas, en un complejo de relaciones que implica una autocomprensión, así como, la definición del otro. En este marco, se configura el colonialismo estatal a través de la hegemonía de un grupo (clase-etnia) por sobre la heterogeneidad interna, así como desde el confinamiento de grupos subalternos a áreas alejadas de los centros, devaluadas.

El territorio desde una perspectiva decolonial latinoamericana es una categoría más práctica que analítica y menos normativa (categoría devenida de políticas territoriales) que se enfrenta a un modelo homogeneizante y universalizado. El territorio es entonces el espacio concebido[20], en el cual las relaciones sociales y culturales determinan el vínculo sociedad-naturaleza.

Desde esta línea de pensamiento, interesa explicar los procesos por los cuales se producen territorializaciones, es decir, las configuraciones de poder que constituyen valores simbólicos e intervenciones concretas en los territorios. Por tanto,

[20] Henri Lefebvre (1974) considera que el *espacio percibido* es la práctica del espacio, es decir, los usos cotidianos de los espacios por parte de cada grupo social; el *espacio vivido* es el espacio de representación simbólica, es decir, la constitución de imaginarios mediante los sentidos; y el *espacio concebido*, es la representación del espacio determinado por las relaciones de poder – y de producción – que reproducen dinámicas de dominación en la organización del espacio.

el territorio no es concebido de forma utilitarista, desarrollista e instrumental sino, más ampliamente, un espacio geográfico apropiado, es decir, territorializado considerando necesario trabajar desde la tríada territorio, territorialidad y territorialización, en un ejercicio de desnaturalización de las perspectivas hegemónicas, valorizando principalmente las visiones de los grupos subalternos, campesinos, indígenas y afrodescendientes (HAESBAERT, 2021).

En síntesis, la concepción de Haesbaert nos permite pensar la cuestión indígena, en tanto considera al territorio desde una visión analítica que comprende el binomio espacio-poder, incluyendo el carácter simbólico y afectivo de este. La territorialidad y la territorialización son conceptos que poseen una relación, un ir y venir asimétrico y conflictivo, entre la categorización político-normativa y el sentido común. Con respecto a esto, cuando trabajamos con grupos humanos que dotan al espacio de un carácter simbólico y afectivo – espiritual además de la forma de producción y reproducción social – como es el caso de indígenas latinoamericanos – los fenómenos de territorialización implican consecuencias directas en la vida material y cultural. Siguiendo a Porto-Gonçalves (2006, 2022), en contextos donde las relaciones históricas de dominación imponen formas de percibir y vivir el espacio geográfico, buscamos en este trabajo rescatar las racionalidades que sienten, recrean y actúan como formas de re-existencia y resistencia.

2.1.1 La territorialidad y los estudios migratorios

En América Latina, como veremos en el siguiente apartado, desde los años 1970 se produce un profundo proceso de migración campo-ciudad que implicó la concentración de la población en las áreas urbanas y suburbanas y, a partir de los años 1980 y 1990, del capital extractivista y del agronegocio en los espacios rurales. Los estudios sobre estos desplazamientos tradicionalmente presentan un abordaje diferenciado de las escalas entre lo local, lo nacional y lo global, no obstante, tanto Haesbaert como Porto-Gonçalves proponen pensar en términos multiescalares, transescalares o transversales, entendiendo que las escalas pueden ser definidas más allá de los límites y fronteras estatales y, al mismo tiempo, permiten que se comprenda la colonialidad del poder, del saber, del ser y de la naturaleza en términos macro y micro políticos, en las múltiples temporalidades que implican los procesos

(HAESBAERT, 2021). En este sentido, la demarcación fija y arbitraria pierde centralidad y la adquieren los agentes que las instituyen (PÉREZ y FERREIRO, 2021). Esta visión – a la que adherimos – permite pensar los procesos de movilidad, migración y territorialidad a partir de las configuraciones que de ellas realizan los propios agentes, es decir, posibilita vislumbrar los recursos, las estrategias, las motivaciones y las limitaciones (PÉREZ y FERREIRO, 2021) que atraviesan.

En torno a la creciente movilidad, Haesbaert discute la constitución de multiterritorialidades, es decir, de territorialidades simbólica y materialmente diversificadas. La multiterritorialidad o transterritorialidad (cuyo prefijo permite enfatizar en la imbricación de las territorialidades, sin desconocer las relaciones desiguales que en ellas se presenten) "puede significar la articulación simultánea de múltiples territorios o de territorios en sí mismos múltiples e híbridos" (HAESBAERT, 2013, p. 37). Es decir, el concepto de multiterritorialidad implica la existencia de territorios red – cada vez mayor articulación entre territorios – y/o territorios con múltiples territorialidades – sujetos que circulan por diferentes territorios acumulan vivencias, sentimientos, significaciones en cada territorialidad, por lo que, aun situado en un territorio, la comprensión está atravesada por todas las territorialidades experimentadas.

Como hemos expuesto, los procesos de territorialización y sus diversas formas pueden ser móviles y relativamente inmóviles, porque lo que las determinan son las relaciones de poder que en ellas se configuran[21]. Desde ese lugar, entiende la existencia de procesos de *reterritorialización,* cuando se tratan de movilidades controladas a través de territorios estandarizados y de *desterritorialización*, cuando se establecen movilidades en situaciones de desigualdad y precarización de las condiciones de vida, por tanto, un menor control del territorio, inestabilidad, inseguridad, desidentificación, pérdida de referencias simbólico-territoriales (HAESBAERT, 2013). Este último fenómeno, que se halla en los grupos subalternos (como indígenas y afrodescendientes), puede devenir en multiterritorializaciones

[21] Haesbaert ejemplifica la concepción de desterritorialización, más apropiado para las realidades precarias y subalternas, con una persona que está privada de su libertad en una prisión. Esa persona está desterritorializada porque pierde el control sobre el territorio, aún estando inmóvil. Es decir, la desterritorialización no tiene que ver necesariamente con la movilidad sino con las relaciones de poder que se establecen en los procesos territorialización.

alternativas, es decir, apropiaciones efectivas que superen los marcos hegemónicos de desigualdad y opresión ya que los múltiples territorios/territorialidades – las transterritorialidades – que habitamos y nos habitan implican un pensar y accionar en múltiples escalas, así como un devenir territorial.

2.2 EL FENÓMENO MIGRATORIO

La distribución de la población y la movilidad humana es un fenómeno histórico que responde al desarrollo productivo de las sociedades, generando las primeras concentraciones – y también disputas – en sectores cuantiosos de recursos como el agua, la tierra fértil, los minerales, la flora y la fauna, así como con climatologías propicias (RINCÓN, 1984). Este fenómeno demográfico comenzó a formar parte del campo de interés de las ciencias sociales, especialmente de la geografía y la economía, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, con la consolidación de los Estados Modernos.

Posteriormente al proceso de colonización y las guerras independentistas del siglo XIX en América Latina, las dinámicas de movilidad se vieron modificadas por regulaciones que los Estados nacionales impusieron, en una lógica de control poblacional, fronterizo y de mercado, ya sea con políticas que promuevan la migración o con políticas que las restrinjan jerárquicamente. Es decir, siguiendo a David Harvey (2005), es el Estado moderno el que se encargó de regular la relación entre los dueños de los medios de producción, la tierra y la mano de obra, en un proceso de desposesión de la tierra y el trabajo, constituyendo las dinámicas que marcaron el desarrollo de los principales centros de producción industrial, la conformación de las ciudades y, consecuentemente, la relación dicotómica entre los espacios agrarios (rurales) y los urbanos:

> Esta dupla despossessão de capacidades de trabalho autônomo e das terras e meios de subsistência foi realizada a partir da emergência do Estado moderno burguês, estruturado para prover as dimensões necessárias para a instauração do modelo capitalista. Esta estratégia de expulsar os indivíduos do campo – e outras postas em curso – dependeu de uma associação entre a classe burguesa nascente e o aparato estatal. Este último passa a lidar com as externalidades negativas da não absorção de toda esta camada de força de trabalho criada por extensas despossessões, e passa a exercer uma função disciplinadora sobre a classe trabalhadora, constrangendo-a a aceitar as leis do regime liberal em consolidação. A mercantilização e monetização do campo como um bem comercializável, aliado à força de trabalho também tratada como bem, foi intensamente explorada, desenvolvendo-se em

> mercados cada vez mais amplos e fortalecendo os capitais fundiário, comercial, bancário e financeiro. (SCOTELARO, M. y RAMOS, L., 2018, p. 164-165)

En este sentido, el Estado nación durante el siglo XIX, tuvo un rol central en la conformación de políticas para con el espacio y, por tanto, políticas de movilidad y migración[22] – frecuentemente forzosas y violentas – orientadas a favorecer la expansión geográfica y el afianzamiento del capitalismo en los límites nacionales, en lógicas reproductoras de las relaciones desiguales establecidas en el orden imperialista mundial. Esa relación, se modifica en la medida en que se conforman las sociedades en red y, con ellas los Estados-red, a fines del siglo XX, y las dinámicas de soberanía se reconfiguran en función a intereses supranacionales e internacionales (CASTELLS, 1999) en un proceso que – en el desarrollo interno – posee una relación directa con la movilidad humana, cada vez más orientada "a liberar una vasta porción de población de su anterior dependencia respecto a la tierra y de la explotación de otros recursos naturales […] y una concentración de las actividades económicas no agrícolas" (RINCÓN, 1984,.1). Este proceso se intensifica sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX con la globalización, cuando el desarrollo tecnológico dio lugar a flujos financieros, informacionales y poblacionales de una magnitud e intensidad nunca conocida en la historia (REQUES VELASCO, 2014).

En América Latina, en términos de migración internacional, se pasó de ser una región receptora a una región emigratoria, principalmente a Europa y Estados Unidos (REQUES VELASCO, 2014). En el caso de la migración interna, Latinoamérica transita una serie de situaciones marcadas por el avance del agronegocio y el extractivismo de recursos naturales en las zonas rurales y, consecuentemente, la concentración desmesurada de la población en las ciudades centrales, como podemos observar en la siguiente tabla:

[22] Entendemos que movilidad es una categoría amplia, que abarca distintos tipos de circulaciones humanas. Nos parece importante incluirlas porque en el proceso que estamos describiendo, las políticas de planeamiento, la distribución del espacio, la distribución de los servicios, etc. van a ser determinantes para transformar la geografía.

Tabla 1: Población Urbana/Rural en Sudamérica y México (1970-2000)[23]

(En miles a mitad de año)

País	1970		1980		1990		2000	
	Urbana	**Rural**	**Urbana**	**Rural**	**Urbana**	**Rural**	**Urbana**	**Rural**
América Latina	**157469**	**118678**	**228134**	**123544**	**303558**	**126217**	**380274**	**127658**
	57%	**43%**	**65%**	**35%**	**71%**	**29%**	**75%**	**25%**
Argentina	18797	5165	23313	4780	28256	4271	33166	3865
	78%	22%	83%	17%	87%	13%	90%	10%
Bolivia	1523	2686	2429	2926	3657	2915	5383	2945
	36%	64%	45%	55%	56%	44%	65%	35%
Brasil	53415	42606	81842	39830	110579	37451	136337	34356
	56%	44%	67%	33%	75%	25%	80%	20%
Chile	6930	2566	8802	2345	10848	2251	13034	2177
	73%	27%	79%	21%	83%	17%	86%	14%
Colombia	12977	9584	18281	10165	24251	10719	31516	10805
	58%	42%	64%	36%	69%	31%	74%	26%
Ecuador	2361	3609	3749	4212	5684	4581	7930	4716
	40%	60%	47%	53%	55%	45%	63%	37%
México	29816	20780	44266	23304	59464	23762	74601	24280
	59%	41%	66%	34%	71%	29%	75%	25%
Paraguay	871	1479	1296	1818	2052	2167	3085	2411
	37%	63%	42%	58%	49%	51%	56%	44%

[23] Cabe destacar que los criterios censales mediante los cuales se define la población urbana y rural varían en los distintos países, por ejemplo, en Argentina, Bolivia y Venezuela se define a partir de la cantidad de población (menos o más de 2000 habitantes) y la diseminación; en Brasil a partir de criterios legales que definen las áreas; en Chile por la cantidad de habitantes y el tipo de actividad económica; en Colombia y Paraguay se define a partir de la residencia en distritos o fuera de ellos.

Perú	7659	5533	11129	6195	14814	6755	18555	7106
	58%	42%	64%	36%	69%	31%	72%	28%
Uruguay	2303	505	2508	406	2812	294	3089	248
	82%	18%	86%	14%	91%	9%	93%	7%
Venezuela	7701	3020	11912	3179	16365	3137	21129	3041
	72%	23%	79%	21%	84%	16%	87%	13%

Elaboración propia a partir de los datos del Boletín Demográfico de la CEPAL.

Si bien, este tema lo discutimos con mayor profundidad en el capítulo 3, en el que nos abocamos a las migraciones latinoamericanas (específicamente de poblaciones indígenas), nos parece importante anticipar que la tendencia migratoria regional, que inició en la década de 1940, tiene un alto grado de generalidad en la población, es decir, no es una realidad exclusiva de los pueblos indígenas, y en los inicios de este milenio se conserva la propensión a la urbanización y, consecuentemente, a la migración campo-ciudad, aún en países de tradición indígena y campesina como Bolivia, Ecuador, Paraguay, Guatemala.

> En los últimos 60 años la proporción de población rural descendió de manera constante, debido a la intensa migración del campo hacia los centros urbanos, esto a su vez generó altísimos crecimientos demográficos en algunas ciudades; por ejemplo, de 1940 a 1950 Cali tuvo un crecimiento de 8% anual, Caracas de 7.6% y Sao Paulo de 7.4%; entre 1950 y 1960, Guadalajara creció 6.7% y, en valores absolutos, en los años setenta, la Ciudad de México aumentó 5.1 millones de habitantes y Sao Paulo 4 millones. (ORTIZ ÁLVAREZ, CEA HERRERA, y GONZALEZ SÁNCHEZ, 2003, p. 119)

Como vemos en el cuadro, en cuatro décadas la población urbana latinoamericana y caribeña se incrementó de un 57% a un 75%. Este crecimiento poblacional estuvo relacionado con políticas nacionales desarrollistas y, por tanto, la concentración demográfica en las ciudades implicó, por un lado, un despoblamiento rural causado por la "aplicación de modalidades productivas intensivas en capital y tecnología agrícola" (BERTONCELLO, 1976, p.87) que produjo la disminución de mano de obra, la expulsión de los residentes campesinos y la circulación de trabajadores temporarios; por otro, al ser un proceso que no estuvo acompañado de políticas de desarrollo urbano, dejó en evidencia las desigualdades en la constitución

de barrios periféricos con construcciones precarias y sin acceso a los servicios básicos (villas, favelas, etc.).

Por tanto, el factor socio-económico parece ser determinante para la comprensión de la motivación migratoria. Sin embargo, por sí mismo no llega a explicar todos los componentes del proceso, como la elección de los destinos, las implicancias psíquicas de los sujetos migrantes[24], las transformaciones en las comunidades de origen, etc. Es decir, explicar la diversidad de factores e implicancias – económicas, sociales, políticas, culturales, ecológicas – que determinan los desplazamientos humanos a lo largo de la historia es muy complejo, por tanto, como desarrollaremos en el apartado siguiente, el tema-problema de las migraciones puede ser abordado desde distintos enfoques y disciplinas, que nos ayudan a comprender los potenciales alcances de la investigación.

2.2.1 El campo de estudio migratorio. Enfoques y perspectivas.

Existe un cierto consenso en que se entiende como migración al cambio de residencia de un sujeto o un grupo de sujetos, en un período de tiempo relativamente permanente, implicando las estructuras poblacionales y demográficas en – al menos – dos lugares, uno de origen y uno de destino. Para poder explicar las implicaciones de estos desplazamientos, la ciencia occidental ha constituido una serie de categorías de análisis con una impronta universalista que sirven para pensar el fenómeno migratorio desde diferentes enfoques y disciplinas, estableciendo límites analíticos.

Las “leyes de las migraciones” formuladas por el geógrafo alemán, Ernst Georg Ravenstein (1885), vislumbraron una perspectiva macroanalítica con una “marcada primacía a los factores y motivaciones económicas en la génesis de los desplazamientos espaciales” (ARANGO, 1985), en que el desarrollo industrial distribuido desigualmente entre las regiones propicia los diversos desplazamientos y las concentraciones a partir de la demanda de empleo. Ravenstein se preocupaba por la formulación de patrones demográficos que den cuenta de los procesos migratorios, de esta manera concluye que: la principal causa de las migraciones son las

[24] Para hacer referencia a este aspecto, Kurt Lewin (1946) introduce el concepto de *psicogeografía* o *psicotopología*, para explicar los efectos del medio geográfico en el comportamiento subjetivo de los individuos.

disparidades económicas; las distancias de los desplazamientos son breves; los desplazamientos a larga distancia suelen ser a grandes centros de comercio o industriales; los desplazamientos se producen de forma escalonada; en las migraciones a cortas distancias predominan las mujeres, mientras a largas distancias los hombres; en su mayoría los migrantes son adultos; las migraciones más relevantes son rurales-urbanas; las migraciones aumentan con el desarrollo económico, tecnológico y de transporte. Esta perspectiva comprende a los sujetos como dependientes de las estructuras económicas, considerando que

> Los desplazamientos se producen como consecuencia de la existencia de un diferencial económico entre dos zonas, y en dirección, siempre, de la menos hacia la más desarrollada, fundamentalmente, del campo a la ciudad. (GARCÍA ABAD, 2003, p. 331)

Las consideraciones de Ravenstein dieron origen a la teoría de la atracción y expulsión (pull and push factors), es decir a las perspectivas de análisis que explican, a partir de estas desigualdades económicas, los factores que determinan los lugares de destino (regiones receptivas) y de origen (regiones expulsivas).

> Los factores de expulsión determinan un estado de «privación relativa» o una incapacidad del entorno para satisfacer las necesidades de todos o parte de los componentes de la colectividad. Los factores de atracción ofrecen al migrante potencial la esperanza de hallar en el lugar de destino un mayor grado de satisfacción a sus insatisfechas necesidades o aspiraciones. En general, la decisión se adopta tras comparar, consciente o inconscientemente, las ventajas y desventajas de ambos polos, y el factor decisivo es la interacción entre ambos: diferencias salariales, posibilidad de mejorar de ocupación o simplemente de encontrar empleo, distancia, coste de desplazamiento, diferencias lingüísticas, culturales o étnicas entre los dos extremos, etc. (ARANGO, 1985, p. 15)

Para esta corriente, las migraciones están signadas por conexiones, flujos migratorios determinados por condiciones económicas macroestructurales. Arango (1985) considera que, si los factores de atracción son predominantes a los de expulsión, el flujo migratorio responde a las necesidades del mercado; pero, si sucede lo contrario y el predominio está en los factores expulsivos, se producen “desajustes” en la oferta de empleo y, con ello, consecuencias negativas como el empleo informal y la concentración poblacional desmesurada.

Ravenstein representa la génesis de las teorías clásicas sobre las migraciones y sus postulados poseen vigencia en los análisis de tipo macroestructurales que buscan explicar ciertas regularidades en los procesos migratorios mediante fuentes

como censos poblacionales, estadísticas, registros, etc. en países, regiones o provincias (GARCÍA ABAD, 2003).

Desde el enfoque histórico-estructural, las migraciones están determinadas por la estructura productiva y las relaciones de producción. La migración, por tanto, responde al requerimiento de fuerza de trabajo. Esta corriente ha proporcionado aportes para pensar los condicionamientos en los procesos migratorios y los potenciales desarrollos, en tanto que deja de lado los factores socioculturales y psicosociales que inciden en el proceso (ARGUELLO, 1981). Las migraciones generan una relación ambigua entre el territorio de origen y el de destino ya que, al despoblar el primero, puede evitar situaciones de tensión social y, al sobrepoblar el segundo, se generan situaciones de deflación salarial, trabajo informal con mano de obra barata y, además, implica el requerimiento de infraestructura y servicios básicos que solo serían atendidos si significan solvencia para la economía capitalista, sirviendo de argumento a algunos sectores que se oponen a los movimientos migratorios (MARTINE, 1979). Por esta razón, frecuentemente se considera que

> Las ganancias cualitativas y cuantitativas de las regiones receptoras no se producen sin graves problemas. Es en las ciudades donde el problema de la falta de adecuación de la mano de obra se hace más agudo, pues al no estar calificada para operar en el sector secundario se incorpora a los niveles bajos del sector terciario. Otros problemas se generan por el desajuste entre la cantidad de migrantes y el ritmo de crecimiento del sector urbano, el que se ha mostrado insuficiente para absorber el flujo de población. Estos desajustes contribuyen a generar crisis de abastecimiento de alimentos, de agua, de electricidad, de transporte y de vivienda. (MARTINE, 1979, p.19)

Por tanto, esta corriente considera que las migraciones hacia los centros urbanos intensifican las desigualdades.

Paralelamente, desde una perspectiva funcionalista, se ha pensado el fenómeno a partir de las motivaciones individuales y las situaciones deseadas, es decir, las potencialidades. En este abordaje, de carácter microanalítico y macroanalítico[25], se considera relevante el comportamiento individual y las capacidades decisorias al mismo tiempo que supone las motivaciones gestadas por los desequilibrios económicos, siendo que la migración representaría una posibilidad de progreso: “la

[25] Macro desde las perspectivas desarrollistas en el plano económico fornecidas por Lewis, Harris y Todaro; microanalíticas, desde la Teoría de los Sistemas en Desequilibrio o del Capital Humano, desarrolladas por Schultz, Solow y Becker.

emigración se adopta cuando el rendimiento global de los recursos en el lugar de destino es superior a los recursos disponibles en el lugar de residencia" (GARCÍA ABAD, 2003, p. 342).[26] Aunque ambos enfoques (estructural-histórico y funcionalista) consideran que la migración tiene una incidencia en el desarrollo económico, siguiendo a Martine (1979), son los estructuralistas que, desde una perspectiva de clase, han explicado a qué intereses sirve y en qué circunstancias la migración es funcional. Es decir, de acuerdo al enfoque teórico, la migración puede ser considerada un problema o una funcionalidad para quienes se benefician con ella.

La teoría neoclásica ha postulado con el concepto de "valor añadido" de Ellemer y el de "privación relativa" de Hey y Lambert, modelos que toman como referencia la estructura y las individualidades, es decir, no se consideran las condiciones de clase y sociales, sino que se contemplan factores como el stress y las personalidades de quienes deciden migrar; así como las percepciones resultantes de las comparaciones entre las condiciones de vida entre los sujetos migrantes y los no migrantes. En este sentido, siguiendo a Arango (1985), este enfoque tiene relevancia en los casos en que los factores de incidencia migratoria sean primordialmente monetarios. La crítica que el sociólogo suscita a esta concepción es la suposición de que "el desequilibrio tenderá a equilibrarse antes de que aparezca otro nuevo desequilibrio" (ARANGO, 1985, p.26), sin embargo, en los cursos migratorios se desarrollan "procesos de acumulación de desequilibrios que pasan por complejas y varias vicisitudes en el tiempo para llegar o no llegar al equilibrio" (ARANGO, 1985, p.26).

Otro de los enfoques macroanalíticos es el que propone la teoría del sistema mundo, desarrollada en función a la globalización y la transnacionalización, empleada para explicar los flujos migratorios internacionales que establecen redes de "intercambios de bienes y servicios, capitales y mano de obra" (GARCÍA ABAD, 2003, p. 333), en que las dinámicas desiguales del sistema capitalista global originan,

[26] En esta corriente, posteriormente, se introducen y amplían algunas proposiciones, por ejemplo, Todaro introduce el concepto de "expected earnings", en el que se postula que las motivaciones están signadas más por las expectativas de mejoras salariales y de calidad de vida que por la materialidad de esas expectativas, o el modelo de las "intevening opportunities" de Stouffer, quien considera que "el número de personas que se desplaza a una distancia dada es directamente proporcional al número de oportunidades existentes en esa distancia e inversamente proporcional al número de oportunidades interpuestas y al número de emigrantes competidores"; o Hagesdtrand que propone la existencia de un vínculo entre las oportunidades y la información en los destinos, así como los contactos.

simultáneamente, procesos de exclusión e inclusión (CASTELLS, 1999). Además del estudio de la economía política y del desarrollo tecnológico, desde este abordaje se han propuesto estudios de carácter microanalíticos, contemplando la construcción de las subjetividades de los/as migrantes desde el vínculo entre lo local y lo global, como el estudio de Blanco (2007) y los lazos afectivos a través de la virtualidad;el de Castells (1999) y el problema de la ciudadanía, la soberanía y las identidades; y el de Basch (1994) y las multidimensionalidades en las relaciones de los migrantes con el territorio de origen y de destino; entre otros que desarrollamos con mayor profundidad en los siguientes apartados.

A partir de la década de 1970, surgen algunas revisiones sobre las teorías clásicas, desde concepciones microanalíticas, prestando especial atención a las particularidades de la diversidad de factores que inciden en cada proceso migratorio. Desde estas corrientes, se identifica una de las limitaciones del análisis macroestructural que, si bien permite visualizar las condiciones socioeconómicas migratorias, por sí mismo no consigue explicar los factores que determinan la decisión migratoria en algunos sujetos y en otros no, así como las implicancias en las subjetividades. De esta manera, se formularon las teorías que pretenden explorar los aspectos psicológicos, culturales, políticos, implicados en el fenómeno migratorio, reduciendo la escala de observación en un sentido inverso: considerando que desde lo particular se pueden establecer algunas generalidades.

De esta manera surge, por ejemplo, la teoría de las redes migratorias, en la década de 1980 – adoptadas en el caso de América – que contempla la relevancia del papel de los familiares, amigos y coterráneos en la organización y adaptación en los procesos, considerando la relevancia de los *agentes reclutadores* (GARCÍA ABAD, 2003) en la conformación de cadenas migratorias. Este tipo de teoría está interesada más en explicar las características migratorias que las causalesk.

En esta misma línea, con un cierto grado de generalidad, Arango (1985) plantea que:

> La pertenencia a una misma comunidad cultural, lingüística o histórica, normalmente, eleva el grado de información del migrante potencial y disminuye, consiguientemente, la incertidumbre del desplazamiento, y, además, reduce los costes afectivos de la migración, por lo que también modifica la distancia (ARANGO, 1985, p. 19).

Es decir, los lugares de origen y destino tienen una conexión que, no solo está delimitada por factores del orden económico estructural, sino también por las interrelaciones subjetivas, que brindan ciertas seguridades o garantías.

Consideramos, como sostiene Arango, que las determinaciones emigratorias son siempre subjetivas, o mejor, intersubjetivas. Aun cuando las motivaciones estén relacionadas a las percepciones y a las expectativas de mejoras en las condiciones materiales de vida, los factores de índole psicológicos, identitarios y culturales inciden significativamente en la decisión (ARANGO, 1985). No obstante, creemos que establecer este tipo de estudio presenta algunas limitaciones en la comprensión del fenómeno en su totalidad ya que es necesario identificar los condicionamientos estructurales que generan los desarrollos desiguales, es decir, como sostiene Beatriz Dillon (1998), se trata del análisis de la relación entre la migración de sujetos que poseen subjetividad en un marco global en que se establecen los problemas sociales.

2.2.2 Límites interpretativos

Como se puede presumir, la amplitud de abordajes disciplinares con los que puede ser estudiado el fenómeno migratorio representa desafíos y requiere de límites analíticos para que los/as investigadores/as puedan llevar adelante sus trabajos. En este breve apartado consideramos relevante vislumbrar algunas de las dificultades que se nos presentan a la hora de pensar las migraciones, principalmente internas.

Siguiendo a Manuel Rincón (1984), en el estudio migratorio se presenta un problema de carácter espacial – territorial – que advierte, al menos dos puntos donde se pueden llevar adelante las investigaciones, el origen y el destino. Esto es significativamente condicionante en investigaciones que, en la mayoría de los casos, se limita a elegir uno de los puntos, sea por la imposibilidad de contar con recursos que permitan el trabajo territorial en espacio de origen y de destino y/o por la extensión de las distancias físicas. Además, si consideramos la conformación territorialidades múltiples y, sobre todo la existencia de territorios red, establecer un recorte interpretativo a partir de la posibilidad de efectuar un trabajo de campo – en el campo – implica necesariamente ciertas exclusiones.

Otra de las dificultades que se presentan en este tipo de estudios, es la capacidad de recolectar datos. Como manifiesta Reques Velasco (2014), son escasos o nulos los registros sobre las migraciones y, además, no existe una unificación de criterio entre diversos países y regiones para considerar las migraciones. A su vez, los censos, como herramienta de registro, son limitados, por un lado, porque pueden generar mediciones vagas que den cuenta, por ejemplo, del lugar de nacimiento y de residencia (ARANGO, 1985); y, por otro lado, porque no propician datos en los niveles culturales, psicosociales que son relevantes en la decisión migratoria.

Otro problema que se presenta, es el carácter múltiple de las migraciones, siendo necesario para su comprensión el abordaje interdisciplinar, o sea, el análisis gestado a través de equipos de investigación que profundicen acerca de las distintas aristas del fenómeno, estableciendo un diálogo analítico. En este aspecto, consideramos fundamental la ruptura de los campos disciplinares expresada en el marco de las instituciones, sobre todo políticas y científicas.

Asimismo, Arango (1985) añade el componente transitorio de las migraciones y, por tanto, las características imprecisas del fenómeno y, en este sentido, como veremos en el siguiente título, las definiciones son más operativas que ideales, es decir, “la formulación depende en gran parte de lo que se pretende investigar y de la información de que se dispone” (ARANGO, 1985, p.10).

2.2.3 Categorías de análisis en los procesos migratorios

Para poder comprender el proceso migratorio se han desarrollado históricamente una serie de categorías de análisis que permiten establecer un marco de posibilidades. En este apartado nos proponemos desarrollar algunos de los postulados y presentar los marcos conceptuales con los que escogimos trabajar.

La primera distinción que podemos destacar es la que considera que las migraciones forman parte de un grupo categórico amplio que abarca todo tipo de movimientos territoriales. En esta dirección, las migraciones formarían parte de aquellos movimientos geográficos que implican un cambio de residencia. Dentro de esta perspectiva, Manuel Rincón (1984) consideró que existen tres aspectos que ayudan a identificar la migración de otro tipo de movilidad: la distancia recorrida, es

decir, para considerarse migración el sujeto debe traspasar ciertas fronteras políticas-administrativas; la duración del desplazamiento, es decir, establecer un período en el cual el sujeto migrante reside en el lugar de destino; y, el número y tamaño de las áreas de estudio, es decir la heterogeneidad de las áreas de origen y destino.

Por su parte, Resques Velasco (2014) considera que las migraciones pueden ser clasificadas a partir del *límite geográfico* como internas (entre municipios, regiones, provincias) o externas (internacionales); de acuerdo a la *duración* pueden ser transitorias o temporales, o definitivas o permanentes; de acuerdo a los *sujetos de decisión* pueden ser espontáneas, dirigidas, forzadas, ecológicas; y, las *causas* pueden ser políticas, económicas, ambientales, etc. Pero, más allá de estas categorizaciones, Resques Velasco considera que las tendencias migratorias son cada vez más segmentadas, en que la mano de obra altamente cualificada "goza, se sirve y alimenta el proceso de globalización", la semicualificada se adapta y la no cualificada soporta los efectos.

Arguello (1981), al estudiar migración interna en Chile, establece cuatro niveles de análisis: la estructura productiva; las unidades productivas y las posibilidades migratorias; el nivel político e ideológico; y, el nivel cultural y psicosocial. Para el sociólogo una investigación que consiga integrar el conjunto de fenómenos que caracterizan las migraciones es la que consigue dar cuenta de aspectos globales y específicos. Sin embargo, reconoce las fronteras entre el deseo y la complejidad metodológica de desarrollo, porque en una impronta interdisciplinar, se requiere un abordaje, como ya mencionamos, desde diversos campos: la demografía, la sociología, la psicología, la antropología, la economía y la política.

Asimismo, en contraste con la concepción clásica, Beatriz Dillon (1998) considera que el concepto de migración tradicional no se adecúa al nuevo orden en que los desplazamientos son más secuenciales, multipolares, reversibles y de variable duración. Para la geógrafa, como consecuencia de la desregulación del trabajo se establece "una nueva dinámica migratoria traducida en estacionalidad, intermitencia, marginalidad y polivalencia" (DILLON, 1998, p.32) modificando la concepción de espacio y tiempo de movilidad, relativizando los cambios de residencia y redefiniéndolos como un "cambio en el espacio de vida, en las relaciones sociales, en

la estructura de producción, en las estructuras familiares de reproducción, etc." (DILLON, 1998, p. 34). En esta línea, considera la redefinición de la noción de distancia, no solo a partir de las determinaciones físicas sino del medio social y cultural. En este sentido, Arango (1985) plantea que la distancia "no es homogénea, continua o «discreta», sino que está más o menos plagada de obstáculos" (ARANGO, 1985, p.18) políticos, físicos o de otra clase[27], como económicos, tecnológicos, lingüísticos, etc.

En el caso de Bertoncello (1996), considera que las categorías definitorias clásicas, como la de Guy Standing (1984)[28] que abordan grandes flujos de población más o menos homogénea hacia centros, no sirven para explicar el crecimiento de pequeños movimientos de características específicas. Es decir, las clasificaciones clásicas permiten

> Reconocer la existencia de grandes masas de población "flotante", presentándose una variedad de situaciones según sea la distancia recorrida, el tiempo de permanencia en cada lugar, las intenciones de permanecer en el nuevo lugar o de volver al de origen, etc. (BERTONCELLO, 1996, p.85)

Consecuentemente, el geógrafo propone la elaboración de estudios de escala micro, "a partir de su incidencia o su intervención en distintos fenómenos sociales, y no sólo a partir de su volumen" (BERTONCELLO, 1996, p.89), o sea, dar relevancia a las significaciones sociales de los desplazamientos y, orientar los estudios a potenciales acciones que permitan resolver las problemáticas sociales que se presentan.

En esta línea de pensar los campos de posibilidades de acción, George Martine (1979), considera que las investigaciones conducidas a gestar políticas necesariamente deben presentar las valoraciones sobre los procesos migratorios y

---

[27] Políticos son aquellos que se establecen a partir de las relaciones estatales, normativas, institucionales, como las fronteras internacionales; físicos son aquellos que están signados por algún accidente geográfico.

[28] Guy Standing (1984) distingue cinco categorías: 1. los "migrantes permanentes o contínuos" (permanent migrants, o transilients), es decir aquellos que no tienen una residencia fija, desplazándose a lo largo del espacio ya sea siguiendo ciclos estables o no; 2. los "migrantes temporarios" (temporary migrants, or sojourners) son los que realizan movimientos por cortos períodos de tiempo y con la intención de regresar a su lugar de origen; 3. los "commuters", es decir, lo que se desplazan para realizar algún tipo de actividad económica, sin abandonar su lugar de residencia habitual; 4. los denominados "transfers", aquellos que cambian su lugar de residencia sin cambiar su actividad; 5. los "migrantes de largo plazo o definitivos" son los que cambian su lugar de residencia y de actividad; son los migrantes tradicionales, sobre los cuales se refiere el grueso del conocimiento disponible (BERTONCELLO, 1996).

sus problemas – en especial, a quiénes y en qué circunstancias representa un problema. Para Martine, la mirada de los agentes o protagonistas es extremadamente relevante porque los datos demográficos no bastan para explicar el "desajuste social y psicológico" que se desarrolla en el proceso migratorio. Es decir, considera necesaria la interpretación de la experiencia de los agentes y, de esta manera, obtener informaciones que sólo pueden fornecer los agentes en un estudio de carácter micro, no solo en término de subjetividades sino también, por ejemplo, determinar los niveles de renta previos y posteriores al desplazamiento. Para el autor, que estudió el caso de Brasil, un problema relevante se presenta en el gran porcentaje de migrantes que no sobreviven a la migración y retornan a sus lugares de orígenes, en una lógica selectiva de retención y expulsiva de marginalización. En este sentido, Martine categoriza niveles de actuación: a) políticas orientadas a reducir las consecuencias negativas del proceso migratorio en los agentes migrantes; b) políticas orientadas al mercado laboral; c) políticas de planeamiento de la distribución espacial que busque disminuir las desigualdades en la distribución de las actividades económicas y productivas. Por tanto, los estudios en migraciones, principalmente internas, poseen relevancia en tanto potencial actuación.

En este trabajo, nos delimitamos a las **migraciones internas**, entendidas como un "proceso social de redistribución espacial de la población dentro del contexto de una sociedad nacional" (ARGUELLO, 1981, p.28), atravesadas por condicionantes económicas y de desarrollo, así como las particularidades de los sujetos migrantes,

> En otras palabras, los condicionantes estructurales fundamentales ejercen su influencia sobre los procesos migratorios dentro de contextos sociales que se regulan por pautas culturales generales y normas sociales particulares, y condicionan el comportamiento migratorio de individuos concretos que, además de caracterizarse por ser fuerza de trabajo, reúnen un conjunto de atributos psicosociales que les otorgan una capacidad relativa de decisión y de motivación. (ARGÜELLO, 1981, pág. 29)

Por su parte, Manuel Rincón (1984) sintetiza las incidencias en las migraciones internas a partir de tres categorías: a) las condiciones demográficas, es decir, las características de la población y su desarrollo; b) el territorio que ocupa la población y sus características particulares, incluyendo los recursos naturales con los que cuenta; y, c) un conjunto de instituciones socio-políticas que definen y determinan la forma de funcionamiento de la sociedad y condicionan los desplazamientos.

Todas estas categorizaciones – la de Rincón, de Martine, de Bertoncello, de Dillon, de Arango – sirven para ordenar y sistematizar de manera lógica – analítica – el fenómeno migratorio – genéricamente definido como mecanismos de redistribución espacial en contextos de desequilibrios – y la comprensión de sus múltiples factores de incidencia. Sin embargo, nos parece importante resaltar un elemento que Martine considera fundamental y que nosotros consideramos imperante: el estudio del fenómeno es necesario para, en condiciones tal vez ideales, desarrollar políticas públicas.

Para nuestro análisis proponemos el concepto de *circulaciones migratorias* desarrollado por la geografía social de Geneviéve Cortes (2009) y retomado por Cynthia Pizarro y Ana Ciarallo (2021), que rompe con la idea de migración como cambio de residencia y considera las diversas formas de moverse en el espacio, analizando el carácter circular de los itinerarios. En este marco, las migraciones "implican la capacidad de agencia de los y las migrantes para trasladarse en el espacio, movilizando recursos y relacionando [espacios] dispersos" (PIZARRO y CIARALLO, 2021, p.32), es decir, se trata de la capacidad que tienen los agentes de generar lazos – materiales, sociales, simbólicos – en los territorios por los que transita, estableciendo, rupturas en las concepciones dualistas: migración interna-internacional, migración permanente/estacional, unidireccionalidad entre origen y destino.

La noción de *circulaciones migratorias* nos permite pensar las transiciones, los retornos y los vínculos entre los espacios de residencia y los agentes en un nivel relacional, articulado, en red. Pizarro y Ciarallo (2021) retoman las tres dimensiones de análisis de Cortés: las dinámicas de organización espacial que se relacionan con los itinerarios de los agentes migrantes; las modalidades concretas del desplazamiento de los y las migrantes y de los agentes involucrados (prestamistas, transportistas, etc.); y, las disposiciones y capitales que facilitan, demora o impiden moverse de manera diferencial a los migrantes. De esta manera se destacan los

recursos, el capital social y las redes de circulación de la información en una racionalidad vinculada al "saber circular" (PIZARRO y CIARALLO, 2021)[29].

> Las circulaciones y trayectorias migratorias vividas o subjetivas son los modos en que lxs agentes reconstruyen los acontecimientos significativos de su biografía migratoria y los juzgan en el marco de un espacio dado y culturalmente marcado que lo estructura (PIZARRO y CIARALLO, 2021, p. 119)

Entonces, este concepto, junto con el de trayectorias migratorias[30], nos permite pensar los posicionamientos sociales a partir de condicionamientos estructurales y las percepciones, sentimientos y experiencias de los migrantes – atravesadas por historicidad, valores, características de los territorios – en torno a los espacios por los que transita, así como en las definiciones del "acá" y el "allá". Desde este enfoque lo que nos interesa es la trayectoria en sí, el movimiento, la circulación y las lógicas de la misma, en las que, como vimos, se expresan relaciones de poder, de apropiación y desposesión, de territorialización y de territorialidad, de re-existencia y de resistencia.

2.3 REFLEXIONES PARCIALES

Sintetizando nuestro abordaje, en este trabajo entendemos que las migraciones en las comunidades indígenas responden a las lógicas territoriales del sistema capitalista en que la explotación de los recursos naturales, el centralismo y el desarrollo desigual afecta la decisión migratoria significativamente. Por tanto, partimos de la idea de que la diferencia y las expectativas de mejores condiciones de vida son motivadores de las migraciones. Sin embargo, atentamos a que, los grupos subalternos suelen conservar su condición de clase en los destinos.

Por otra parte, consideramos que la concepción tradicional de migración en que existe un movimiento lineal no explica de qué manera los sectores subalternos mantienen lazos simbólicos y afectivos en el lugar de origen, forjándose de estrategias que tornan las migraciones como procesos y no finalidades. Es decir, la complejidad

[29] Las autoras, resumen algunas investigaciones que poseen abordajes desde este enfoque y que desarrollamos en el apartado 2.3, como la de Rivero Sierra (2012) que desenvuelve la idea de que algunos migrantes cuentan con una cultura o habitus migratorio transmitido de generación en generación o Tarrius (2000) que identifica las capacidades de ciertas personas para poder circular y, también, para hacer circular a otros migrantes, bienes o información.

[30] Este concepto tiene su origen en Bourdieu y se refiere al camino que realizan los sujetos migrantes en que transitan de una posición social a la otra.

radica en que el destino – al menos en el plano del deseo – puede ser el propio territorio de origen.

CAPITULO 3

MIGRACIONES INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

3. MIGRACIONES INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA

En el capítulo anterior hemos delimitado nuestro marco conceptual a partir de la noción de territorialidad y su vínculo con el fenómeno migratorio. De esta manera hemos seleccionado algunas nociones transversales a nuestro trabajo que nos sirven para destacar las experiencias subjetivas de las comunidades indígenas en los procesos migratorios: circulación migratoria, territorialidad, territorios de re-existencia y resistencia. En este capítulo presentamos panorama de los estudios migratorios contemporáneos que abordan la problemática indígena con el fin de establecer diálogos entre investigaciones afines latinoamericanas.

Los estudios sobre migraciones internas campesinas e indígenas en América Latina[31] se caracterizaron, principalmente a mediados del siglo XX, por describir y explicar este fenómeno a partir de lógicas de la movilidad campo-ciudad, en dinámicas que respondían a los procesos de urbanización y modernización en los distintos países de la región. A finales de siglo XX e inicios del siglo XXI Investigadores como Jorge Rodríguez y Gustavo Busso (2009) realizan estudios de tipo comparativo entre Argentina, Brasil, Chile, Costa Rica, Guatemala y México buscando interpretar este tipo de desplazamiento. Basados en los censos demográficos realizados alrededor del año 2000 y el desarrollo de cada país. En su análisis llegaron a la conclusión que la migración interna que anteriormente estaba determinada por dos polos, el agrario y el industrial, se difumina en diversas territorialidades caracterizadas por contextos económicos basados en la exportación de materia prima y extracción de recursos naturales – explotación minera – y, paradójicamente, expansiones del espacio urbano (RODRIGUEZ y BUSSO, 2009).

Las políticas estatales que intervenían directamente en las migraciones campo-ciudad ejerciendo dominio “sobre la localización de las personas y sus desplazamientos” (RODRÍGUEZ y BUSSO, 2009, p.159), imponiendo restricciones,

[31] Entendemos que a partir de la década de 1990, con los acuerdos internacionales, las escalas de análisis se modificaron, constituyéndose a partir de los proyectos de integración regional – centroamericano o sudamericano. Sin embargo, tomamos América Latina porque existen países que tienen trayectorias mas amplias en los estudios de migraciones indígenas, por procesos históricos específicos y por la conservación de las tradiciones étnicas. Entonces, en este apartado hemos decidido deliberadamente realizar un viaje por el continente explorando las investigaciones realizadas y extrayendo de ellas las reflexiones, las metodologías y los análisis que nos han contribuido con valiosos aportes y reflexiones para dialogar con nuestro caso de estudio.

así como programas de colonización de territorios estratégicos, se ven modificadas por políticas estatales atravesadas por intereses vinculados a la globalización, la segregación social, la articulación entre ciudades y áreas metropolitanas; ampliando y diversificando las intervenciones, por ejemplo, con políticas de desarrollo regional.

Otro factor característico de estos tiempos y muy significativo para nuestra investigación es la búsqueda de profesionalización y capacitaciones como piezas relevantes en las decisiones migratorias, sobre todo entre la juventud, sector que tiene propensión a migrar, sea por la necesidad de ingresar al mercado de trabajo o realizar estudios superiores, así como por las características psicosociales que poseen (Rodriguez y Busso, 2009). Este fenómeno contrarresta el estereotipo gestado en el siglo pasado sobre la figura del migrante como mano de obra no calificada, pero además, para Rodríguez Vignoli (2008;2009) acentúa las desigualdades en los lugares de origen, pues reduce los sectores activos y el capital humano. Por tanto, si bien resultan una vía de escape para un sector, puede causar efectos negativos en los que permanecen, constituyendo lo que llama "trampa territorial de pobreza" (RODRÍGUEZ y BUSSO, 2009; RODRÍGUEZ, 2008), es decir, la configuración marginalidades crónicas.

En tanto se mantiene como causante principal de las expulsiones – e incluso se profundizan – las desigualdades socioeconómicas territoriales. Los motivos están principalmente relacionados con la concentración de la propiedad agrícola y el extractivismo de recursos naturales; así como los factores de atracción constituidos simbólicamente a partir de flujos de información que atribuyen a las urbes mayores capacidades de las que realmente tienen.

En relación a la realidad indígena que nos compete, la OIM estima que hay alrededor de 45 millones de indígenas en América Latina[32], pertenecientes a 671 pueblos reconocidos estatalmente (CEPAL/CELADE, 2015) como consecuencia de lo que Begnoa (2000) llama *emergencia indígena*, un fenómeno que para él inició en los

[32] Según el Banco Mundial, entre los países con las mayores poblaciones indígenas se encuentran México, Guatemala, Perú y Bolivia, los cuales en conjunto representan más del 80 % del total regional, es decir, aproximadamente 34 millones de individuos indígenas.

años ‘80[33] e implicó un proceso de adquisición de conciencia étnica indígena atravesado por dos factores: la *cuestión indígena*, entendida como la incorporación de las problemáticas de este sector en las agendas políticas estatales y empresariales, cuestionando las realidades materiales de vida; y, la *demanda indígena*, como una serie de requerimientos vinculados al reconocimiento y la constitución de sociedades multiétnicas y multiculturales, cuestionando las relaciones de poder racializadas.

Los procesos de autorreconocimiento y de reivindicación de los derechos de las comunidades indígenas tuvieron gran relevancia en la década del ’90: por un lado, al cumplirse 500 años de la colonización hubo acciones de contra festejo en toda América Latina; y, por otro, las organizaciones indígenas lograron el reconocimiento estatal en varios países de América Latina que incorporaron la preexistencia cultural y étnica en las constituciones nacionales[34]. Esto último implicó, siguiendo a Begnoa (2000), no solo la demanda por la tierra que caracterizó a los grupos indígenas y campesinos de mediados de siglo, sino también reivindicaciones etnoecológicas y culturales. Incluso es en este período que inicia una nueva forma de relevar las poblaciones indígenas, ya no a partir de la lengua o los lugares de residencia (reservas y aldeas), sino a partir de la autoidentificación.

A pesar de estos procesos de valorización étnica, la pobreza afecta al 43% de la población indígena, superando por más del doble a las personas no indígenas en situación de pobreza, hallándose un 24% en condiciones de extrema miseria[35]. Rodríguez y Busso (2009) muestran que las comunidades indígenas habitan las zonas

[33] Nosotros consideramos que se trató de un proceso anterior que tomó visibilidad luego de las dictaduras militares y que se expresó en la conformación de organizaciones indígenas en toda América Latina. Según Varela (2017), en el caso argentino y de la región se conformó el Centro Indígena en Buenos Aires (1968), la Confederación Indígena Neuquina (1970), la Comisión Coordinadora de Organizaciones Indígenas (1971), se establece el Primer Parlamento Indígena Nacional en Neuquén (1972), se funda el Primer Parlamento Indoamericano del Cono Sur en Paraguay (1974), se crea el Consejo Mundial de Pueblos Indios (CMPI) en Canadá (1975), se constituye el Consejo Indio de Sudamérica (CISA) en Perú (1980).

[34] Bolivia reformó tres veces su constitución, incorporando la cuestión indígena hasta reconocerse como un Estado Plurinacional en 2009 (1994 y 2004); lo mismo sucedió con Ecuador que reformó la constitución en 1996, 1998 y en 2008 se consolidó formalmente como un Estado Plurinacional. En tanto que Argentina incorpora a la Constitución Nacional de 1994 el reconocimiento étnico; Brasil en 1988 y luego 2005; Colombia en1991 y 2003; Costa Rica en 1999; El Salvador en1983 y 2000; Guatemala en 1985 y 1998; Honduras en 1982 y 2005; México en 1992, 1994/1995 y 2001; Nicaragua en1987, 1995 y 2005; Panamá en 1972; 1983 y 1994; el Perú en1993 y 2005; Paraguay en 1992 y Venezuela 1999.

[35] Datos obtenidos en la página del Banco Mundial. Consultada en julio de 2023.

que históricamente tienen mayores niveles de pobreza, como es el caso noroeste argentino, el altiplano de Bolivia, el nordeste brasileño, el centro-sur mexicano y Guatemala. Estos datos no son menores ya que denotan la perpetuación de un sistema de dominación colonial, etnocéntrico y capitalista donde se vulnera el derecho al territorio y la conservación de los recursos naturales.

En torno a la migración en comunidades indígenas diversos pensadores (Arizpe, 1978; Begnoa, 2000; Rodríguez y Busso, 2008) consideran que la clasificación a partir de la lógica campo-ciudad o campo-campo (trabajadores agrícolas temporales), es insuficiente para explicar el fenómeno indígena emergente. A fines del siglo XX y principios del XXI, la realidad indígena desperdigó los límites rurales impuestos y cada vez más se forjan articulaciones y tensiones entre el mundo rural y urbano, así como entre la "tradición etnocultural y la modernidad" (BEGNOA, 2000, p. 35). En este contexto, como sugiere Begnoa, la globalización y la particularización son procesos que se desarrollan simultáneamente: mientras lo económico depende cada vez menos de lo local, la cultura indígena local toma preponderancia en tanto la globalización represente una amenaza.

En términos cuantitativos, cada vez más indígenas habitan en las ciudades. La Organización Internacional para las Migraciones sostiene que un 40% de los pueblos indígenas latinoamericanos habitan zonas urbanas (OIM, 2015) e incluso, algunas poblaciones se constituyen mayoritariamente en estas áreas, por ejemplo, las comunidades Quimbaya, Calima, Macaguaje, Chiricoa y Mokana en Colombia[36] habitan entre un 86% y 90% ciudades.

Además se puede observar también un aumento poblacional significativo de las comunidades indígenas, sobre todo en Argentina, Costa Rica, México, Panamá y Venezuela. Sin embargo, es importante señalar las limitaciones de estos datos, debido a que el criterio que rige es el de la autoidentificación y es en ese plano en el que se

[36] Siguiendo los datos fornecidos por la CELADE, es importante resaltar que en Colombia las comunidades indígenas más numerosas habitan mayormente espacios rurales por su tradición de poseer territorios de resguardo, en promedio 78,6%; mientras que las que habitan las urbes son las CI minoritarias. Según la OIM, Paraguay es la región de menor concentración urbana de su población con un solo 10% de la población indígena concentrada en las ciudades, seguido por Ecuador con un 20%. Aunque predomine la población indígena rural, en Colombia y Ecuador la presencia indígena en las ciudades es significativa, entre 200.000 y 300.000 personas.

produce el incremento[37]. Entonces afirmamos que para poder cuantificar la situación indígena en general y la migración indígena en particular, es necesario revisar los modelos metodológicos que presentan, al menos, dos limitantes: la emergencia indígena como un fenómeno en transcurso, por tanto, la autoidentificación puede sufrir alteraciones en función a políticas y programas de resguardo de los derechos indígenas, así como procesos subjetivos de autorreconocimiento, que implican superar el temor a las estigmatizaciones y discriminaciones; y por otro lado, entrelazar los datos étnicos con los datos migratorios siempre implica un recorte parcial, ya que solo se puede obtener información sobre los desplazamientos en determinados momentos y, hasta 2010, solo Brasil, Colombia, Costa Rica y Panamá poseen información demográfica sobre la migración interna indígena (CEPAL, 2014).

Con estos limitantes analíticos, algunos autores (Rodriguez y Busso, 2009; Valdes, 2008) postulan que no existen diferencias cuantitativas sustanciales entre migrantes indígenas y no indígenas[38]. No obstante, las particularidades étnicas pueden incidir en la lógica de los desplazamientos y el las formas en que se transitan y experimentan. Además, Valdés enfatiza que el modelo analítico del siglo pasado, que centró la existencia rural de las comunidades indígenas, invisibilizó su presencia en las urbes latinoamericanas:

> La invisibilización de los pueblos indígenas es igualmente importante como vector de la emergencia de este fenómeno, este hecho hizo ignorar a los indígenas que no solo vivían en sus comunidades y territorios, sino que también lo hacían en las incipientes ciudades de las repúblicas de América Latina pero por razones de distinto orden (racismo, discriminación, blanqueamiento entre otros) no fueron sujetos de interés para los estados nacionales emergentes. En general, es posible afirmar que en toda América latina el proceso de mestizaje fue un proceso continuo, pero además, las sociedades latinoamericanas fueron creciendo a partir de la relación de los inmigrantes europeos con los pueblos indígenas de la región, por lo tanto, esta relación marcó la presencia indígena en todas las actividades aunque soterrada y ocultada (VALDES, 2008, p.9).

[37] Del Popolo y Schkolnik (2013) resaltan el caso de México, donde la población indígena creció entre 2000 y 2010 a una tasa media anual de un 10% mientras que la población total un 1,5% y Ecuador que tiene un porcentaje bajo de población indígena pero puede deberse a la posibilidad de incorporar la categoría de mestizo en los relevamientos autoidentitarios.

[38] Salvo en las ciudades de La Paz, Cochabamba, Tegucigalpa, Ciudad de México, Guadalajara y Asunción. Rodríguez muestra que las ciudades de Bolivia y México este dato es sobre saliente por un lado por la gran cantidad de población indígena en estos países, y, por el otro, porque estas ciudades pierden población no indígena y ganan población indígena. En tanto que Valdés compara la migración indígena y no indígena a partir de los censos del 2000 en Paraguay, Brasil, Bolivia, Chile, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, Honduras, México y Panamá.

Por tanto, podemos pensar que siempre existieron indígenas en las regiones urbanas, pero que los procesos de revalorización étnica posibilitaron la autorreferencia y, a su vez, los procesos sociodemográficos implicados en la globalización contribuyeron a acentuar las movilidades. Asimismo, Valdés señala que los desplazamientos son característicos de algunas culturas y que, aún condicionadas por las restricciones territoriales impuestas por la colonización y luego por los Estados nacientes, conservaron relaciones transfronterizas.

En este sentido, siguiendo a Begnoa (2000), la ampliación de la conciencia étnica y las migraciones de los últimos treinta años forjaron nuevas formas de pensar el indígena y el territorio. En muchos casos las comunidades de origen conservan un papel simbólico y ceremonial central, mientras que subsisten por los recursos de quienes migran, y, a su vez, en las urbes aparecen expresiones culturales indígenas que se resignifican. Para poder interpretar las lógicas de estos movimientos migratorios de forma distintiva a los de otro grupo humano es necesario realizar análisis que se centren en cuestiones culturales y sociales, considerando que estos fenómenos anteceden a la sedentarización impuesta en la constitución de los Estados, pero se desarrollan en estos contextos.

3.1 LO ÉTNICO Y LO IDENTITARIO

En el apartado anterior hemos visto un panorama general de la cuestión indígena en América Latina, principalmente en términos cuantitativos. Pero también hemos abordado la emergencia indígena que propone Begnoa (2000) a partir de un proceso que implicó una toma de "conciencia étnica". En esta sección procuramos profundizar y delimitar conceptualmente lo que entendemos por *identidad étnica*.

En el marco de las legislaciones internacionales, en el Convenio 169 (1989) de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), se establece una definición sobre pueblos indígenas a partir de la descendencia de poblaciones que habitaban un país o una región previamente a la conquista, colonización o establecimiento de fronteras estatales (CEPAL, 2014), al mismo tiempo que se considera fundamental la conciencia identitaria para determinar la pertenencia a estos grupos. En este sentido, en términos de las legislaciones internacionales se consideran cuatro dimensiones

para definir los grupos indígenas: el reconocimiento identitario, el origen común, la territorialidad y el plano lingüístico-cultural.

María Cristina Bari (2002) hace una genealogía de las definiciones de *grupo étnico*, empezando por Max Weber quien propone desnaturalizar las clasificaciones esencialistas, resaltando su carácter de constructo social y como tal conflictivo, oponiéndose a los abordajes que relacionan la diversidad étnica al aislamiento geográfico y reconociendo que la identidad de un grupo étnico se da en la comunicación de las diferencias, estableciendo fronteras. La relación de estos aspectos es insuficiente para Bari porque considera necesario el análisis de las relaciones de poder, dominación y sujeción que da cuenta de la interacción entre grupos minoritarios y hegemónicos.

Por otra parte, la autora retoma a Barth que, en la misma línea que Weber, considera que un grupo étnico no es un cuerpo cerrado y particular de aspectos culturales sino que se define a partir de la interacción, por tanto tiene una historicidad desarrollada cualitativamente, reconociendo cierto dinamismo en los aspectos culturales. No obstante, encuentra dificultades para definir los límites, es decir, las fronteras étnicas.

Desde el enfoque subjetivista, presenta a Philippe Poutignat y Jocelyne Streiff-Fenart (1995) quienes consideran que el grupo étnico emerge de las diferencias culturales entre grupos que interactúan en un contexto de relaciones interétnicas. Por tanto, la interdependencia es una condición para la existencia de grupos étnicos. A diferencia de Barth, en este enfoque, las variaciones culturales se articulan funcionalmente para mantener el equilibrio estático en las situaciones de contacto. Bari sostiene que, desde esta perspectiva, se omite que – Siguiendo a Roberto Cardoso de Oliveira y Roberto Ringuelet – la historia de un grupo étnico es fundamentalmente una historia de relaciones o fricciones interétnicas e intraétnicas. Es decir, las relaciones étnicas están condicionadas siempre por la vida material, el control de los bienes materiales y, por tanto, a las estructuras de poder que buscan garantizar la reproducción de una cultura hegemónica.

En este trabajo, cuando hacemos referencia a un grupo étnico, adherimos a la propuesta de María Cristina Bari, quien sostiene que:

> Es posible “concebir” a un grupo étnico como una organización social local caracterizada a partir de normas de auto-inclusión y de atribución por otros, orientada por un sistema de valores. Este sistema de valores se dinamiza por prácticas de producción y reproducción de la vida material y social, las cuales ordenan las relaciones internas y externas, definiendo sus límites étnicos. Al hablar de organización social local, lo hacemos en el sentido de considerar a los grupos étnicos, en tanto ámbito donde se desarrollan relaciones que permiten una cierta participación en común en las cuestiones de interés general y que puede dar cuenta de lo “cotidiano” heterogéneo (BARI, 2002, p. 154).

Otros debates evocan la categoría etnia, etnicismo, etnicidad, pero en este trabajo nos interesa señalar la síntesis que Bari (2002) realiza en su definición, considerando que los componentes de un grupo étnico están constituidos por relaciones e interacciones, un sistema de normas y valores, estructuras sociales y materiales que regulan las interacciones intra-étnicas e interétnicas, estableciendo fronteras, es decir, espacios de “inter-agregación de relaciones y experiencias, de ideas y de conocimiento, de sujeción, de resistencia y de lucha” (BARI, 2002, p. 158). Entonces, el carácter étnico de un grupo no es ontológico, sino que se constituye en relación con otros grupos humanos, en relaciones de poder desiguales. Además, son configuraciones dinámicas – así como la cultura – que se actualizan y recrean de acuerdo a fenómenos coyunturales.

En términos de *identidades étnicas*, adoptando el posicionamiento de Bari (2002), entendemos que son constituidas en procesos de contraste y confrontación, por lo que no se pueden pensar independientemente de la definición étnica y las relaciones descriptas en el párrafo anterior. Así,

> Considerar que la identidad se construye a partir de la diferencia, implica reconocer que no es el aislamiento lo que crea la conciencia de pertenencia, sino que es la historicidad de las relaciones de los grupos minoritarios con la estructura de la sociedad global, de donde surge lo distintivo de lo étnico (BARI, 2002, p. 158).

Trinchero y Bari, estudiosos de las comunidades indígenas en Argentina, establecen como premisa que las relaciones que se establecen entre grupos étnicos desiguales – uno minoritario y uno mayoritario, o mejor, hegemónico – son contradictorias y de confrontación, generando *identidades políticamente estigmatizadas.*

En síntesis, en este trabajo abordamos lo étnico entendiendo que implica procesos configurados históricamente, estructurales y, simultáneamente, dinámicos,

constituidos por las relaciones y confrontaciones con un otro diferente y que, indefectiblemente implica relaciones de dominación en sociedades asimétricas.

3.2 ESTUDIOS SOBRE LA MIGRACIÓN INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA. ESTADO DE LA CUESTIÓN

En este apartado buscamos sintetizar algunos estudios que se han realizado desde la década de 1970 sobre las migraciones de las comunidades indígenas en América Latina, con el fin de vislumbrar un mapa general de este tipo de investigación y resaltar los aportes que consideramos significativos de cada una de ellas.

En lo que concierne a estudios comparativos, Gustavo Busso (2007) realiza un análisis de la migración interna en algunos países del cono sur, Argentina, Bolivia, Brasil y Chile, a partir de datos censales de 2000. Si bien el autor no toma la cuestión étnica, da cuenta de algunas políticas que incentivaron los desplazamientos a ciertas regiones – como la región sur de Argentina – y que en las poblaciones indígenas y afrodescendientes la incidencia a la extrema pobreza equivale a 2,1 veces más que en el resto de la población en Brasil; 2,2 en Bolivia; y 2,8 en Chile. Por tanto, en su trabajo podemos divisar que existe una relación directa entre clase y grupos étnicos.

México tiene una trayectoria extensa en investigaciones sobre movilidad y migraciones indígenas, tanto internas como internacionales. Los estudios mexicanos tienen antecedentes a fines de la década de 1970, cuando Lourdes Arizpe (1978) se propone analizar a campesinos/as de habla mazahua, otomí y nahua. Metodológicamente la investigadora realizó trabajo de campo en tres comunidades de la región mazahua y una otomí, con atención especial a la migración de un grupo de mujeres, llamadas popularmente "Marías", que se dedican a la venta ambulante de fruta en las calles de la ciudad de México. En ese momento, concluye que el efecto de la migración en las comunidades denota una “pérdida de la cultura indígena”, principalmente en el caso mazahua. Además, analiza las causantes migratorias relacionadas con el deterioro de las condiciones productivas en el campo por el avance del latifundismo y la mecanización de la agricultura.

Por otra parte, Martha Judith Sánchez (2002) investiga a la población migrante hablante de lenguas indígenas a los principales centros urbanos, sobre todo en el área

metropolitana de la ciudad de México, Guadalajara y Tijuana. Una de las dificultades que encuentra Sánchez es la ausencia de registro de la presencia indígena en las urbes, tanto en términos cuantitativos, como en relación a políticas y programas que atiendan este sector. Además de los problemas de cualquier migrante de escasos recursos económicos, los indígenas se exponen a dificultades específicas, como la falta de dominio del español, el contraste de valores y creencias, así como de sistemas normativos diferentes que "dificultan su comprensión y entendimiento de diferentes situaciones a las que se enfrentan en las ciudades" (SANCHEZ, 2002, p.43). La autora distingue a los zapotecos y mixtecos, que transitan las migraciones en mejores condiciones que otros grupos étnicos, logrando establecer organizaciones nacionales, transnacionales e intervenir políticamente. Por otro lado, menciona a los otomíes que residen en Guadalajara, que se encuentran en una situación de extrema pobreza, sin lograr mejorar las condiciones de vida ni los niveles de calificación, con mayores tasas analfabetismo y de deserción escolar. Sánchez concluye que la presencia de indígenas en las ciudades estudiadas contribuye a la riqueza cultural y étnica, aumentando el número de hablantes de lenguas originarias en estos espacios y la presencia de distintas manifestaciones étnicas y culturales – contrastando la postura de Arizpe, quien considera que estos acontecimientos implican pérdidas culturales – ; que las organizaciones socioespaciales o laborales se entretejen a través de vínculos parentales y, sobre todo, del lugar de procedencia, más que por el grupo étnico de pertenencia; que coexisten formas de organización distintas a las propiamente urbanas – en este punto ejemplifica con la distinción de las etapas de la vida y el trabajo a temprana edad, lo que nos parece que habría que profundizar, ¿realmente son factores culturales o son las estructuras excluyentes y de pobreza que conllevan al trabajo infantil?

Por su parte, Jose Manuel Hernandez Trujillo (2006) analiza las migraciones internas de jornaleros indígenas en México como resultado de las estrategias de los empleadores para conservar mano de obra de bajos costes. Por ejemplo, expone la preferencia de contratación de miembros de la misma comunidad lingüística para evitar conflictos y facilitar la comunicación. Además, sostiene que las migraciones, a diferencia de lo que se puede pensar, son promovidas por los empleadores quienes buscan aprovisionarse de trabajadores provenientes de regiones lejanas, con bajos

niveles educativos, con muy escasos ingresos, a quienes se les dificultaría el retorno y, consecuentemente, disminuye el riesgo de la renuncia o abandono. Además, la distancia del desplazamiento hace que los trabajadores se encuentren acompañados de sus familias, incorporando de esta forma la mano de obra femenina e infantil. Para Hernández Trujillo, el trabajador rural incrementa sus ingresos pero pasa de vivir en condiciones miserables a vivir en la pobreza en los lugares de destino.

En el caso de la investigadora Ana María Chávez Galindo (2007), muestra cómo durante el siglo XX las migraciones indígenas eran internas y estaban dirigidas hacia las principales ciudades de México y, a fines de siglo y principios de milenio los desplazamientos se trasladan a Estados Unidos. Además, se ocupa de mostrar la existencia de una diversificación en los patrones de desplazamiento de los indígenas: además de la tradicional migración campo – campo, campo – ciudad, aparecen las dislocaciones de ciudades medias a grandes; de grandes a medias; de pequeñas, grandes o medias a zonas fronterizas.

Lilián González Chévez (2009) estudia los indígenas nahuas del Estado de Guerrero, tanto en el plano de la migración interna como internacional. Para la autora es la condición de ser fuerza de trabajo móvil lo que permite que los nahuas formen parte de los flujos y acumulación de capital en ciertos espacios de concentración, “ciudades globales, zonas fronterizas, regiones de agricultura intensiva y polos de desarrollo turístico” (GONZALEZ CHÉVEZ, 2009, p. 49). En este sentido, considera que las características culturales del grupo tienen implicancias en las formas migratorias y el amoldamiento a los diversos contextos. Para la autora, siguiendo a Harvey, la adaptación indígena a condiciones vulnerables se debe a que las prácticas espaciales y temporales no son neutras sino que se expresan a partir de condiciones sociales y de clase. Por tanto, los sectores subalternos, se exponen a flexibilizaciones laborales, trabajo informal, etc. Adiciona, para explicar el factor étnico, el concepto de “habitus” de Pierre Bourdieu, considerando que las *condiciones de existencia* son tanto *estructura estructurada* como *estructura estructurante* y por tanto, interiorizadas a partir de procesos que datan, al menos, del periodo colonial donde la economía indígena estaba relegada a la producción agraria de subsistencia. Finalmente, la autora advierte que la configuración de identidades contrastantes bajo criterios étnicos, contribuyen a la construcción de una fuerza laboral segmentada respondiendo

a las necesidades del capital, funcionando como un dispositivo cultural que les permite adaptarse mejor a la incertidumbre y adversidad de los regímenes temporaleros capitalistas expoliadores de acumulación flexible (GONZALEZ CHAVEZ, 2008).

Entre tanto, Simón Pedro Izcara Palacios (2009) indaga sobre la migración en Tamaulipeco, una región receptora de trabajadores agrarios que, al mismo tiempo, transita la emigración de quienes se van a Estados Unidos también a regiones rurales. Desde la *teoría de la privación relativa*, el sociólogo explica los procesos migratorios en situaciones de desigualdad, entendiendo que los individuos experimentan este tipo de privación cuando carecen de bienes que posee un grupo de referencia dentro del entorno social. Entonces, la emigración no se da necesariamente en función al nivel de ingresos sino a la diferencia de ingresos entre individuos que pertenecen al mismo grupo, mejorando la posición del migrante dentro de ese marco social. En consecuencia, aumenta el poder adquisitivo en relación al que poseía en la comunidad de origen y, al mismo tiempo, transita otro tipo de privación al cotejar al nuevo grupo de referencia en el lugar de destino (IZCARA PALACIOS, 2009).

En el caso tamaulipeco, Izcara Palacios (2009) explica que los jóvenes no tienen acceso a ciertos bienes, pero estos sólo adquieren valor cuando contrastan su posibilidad con otro par, el que regresa, convirtiendo a la emigración en un componente favorecedor en los lugares de origen. En esta línea, explica que el deseo de adquirir ciertos bienes materiales aparece reiteradamente en las entrevistas, pero entre los emigrados, residir en el lugar de destino, en este caso Estados Unidos, no ofrece un atractivo porque no implicaría una ventaja económica. Esta teoría es abordada también por Fulvio Rivero Sierra para explicar la migración boliviana a Argentina, sin embargo este sociólogo, como veremos más adelante, agrega la dimensión simbólica y subjetiva de la privación.

Otros estudiosos de la migración indígena en México son Alejandro Klein y Érika Vázquez-Flores (2013), quienes analizan el cambio de roles de las mujeres indígenas luego de haber transitado migraciones hacia las principales ciudades. De esta manera, explican de qué forma los roles que tradicionalmente ocupaban las mujeres en las comunidades de origen se ven alterados por un cierto grado de empoderamiento. No obstante, muestran también que son expuestas a violencias laborales y

discriminatorias en los lugares de destino, por ejemplo por no dominar la lengua, y además, mantienen su condición de pobreza.

Por último, en relación a México, presentamos el estudio de María Quezada Ramírez y José Granados Alcantar (2018) quienes analizan la situación migratoria, mediante datos intercensales de 2015. Los autores sostienen que existe una

> [..] creciente localización de las actividades industriales en ciudades intermedias, conversión paulatina del sector manufacturero en establecimientos maquiladores, y pérdida del dinamismo en el campo desde hace más de treinta años donde sólo el sector empresarial de la agricultura del nordeste y noroeste fue el más beneficiado (QUEZADA RAMÍREZ y GRANADOS ALCANTAR, 2018, p.328).

Esto diversificó las migraciones en el país, en la misma línea que Chávez Galindo (2007). Asimismo, reconocen que la zona Metropolitana de la Ciudad de México ha disminuido su fuerza de atracción para los indígenas, ya que otras ciudades han adquirido importancia.

Los sociólogos presentan datos comparativos, que muestran el crecimiento de la población autodenominada indígena en México, siendo que entre 2010 y 2015 hubo un incremento de 8.4 millones – entre 2000 y 2010, un 14.9% y, entre 2010 y 2015 un 21.5%. Además, aseguran que las poblaciones nahuas son las que se desplazaron con mayor intensidad (31% del total de indígenas desplazados), seguidos por los mixtecos (9.7%), los mayas (7.4%), los zapotecos (6.9%) y los mazatecos (5.8%). Asimismo, sostienen la existencia de dos patrones migratorios: uno que mantiene los desplazamientos hacia las ciudades de Monterrey, Guadalajara y la Ciudad de México o en municipios aledaños; y las migraciones a las zonas rurales de Sinaloa, Baja California y Jalisco. A pesar de estos datos, los autores concluyen que existen algunas transformaciones que merecen ser estudiadas, como la disminución de la migración indígena – igual que la no indígena – por factores socio-económicos estructurales, así como la transformación de la Ciudad de México en un lugar expulsivo.

En el caso chileno, María Ester Grebe (1998) estudia las migraciones de Aymaras, Atacameños, Mapuches, Rapa Nul Kaweskar y Yamanas, en lógicas de migraciones campo-ciudad, deteniéndose en algunas características étnicas, culturales. Mientras que Andrea Aravena (2001) realiza una genealogía de las migraciones Mapuches desde que poseían los Títulos de Merced – a finales del siglo

XIX – en que tenían mayores libertades para desplazarse y sustentar un trabajo agrario y ganadero, hasta su reubicación, y la consecuente demarcación territorial a partir de reducciones produciendo una sedentarización y despojo de territorio, a inicios del siglo XX. Estas medidas transformaron la actividad económica Mapuche determinando un tipo de agricultura de subsistencia. Posteriormente, se originó lo que se llama “periodo de la división” en que se gestan leyes que tenían como fin constituir propiedades privadas sobre las tierras mapuches. Esto produjo la división de las comunidades y procesos migratorios producto de las dificultades económicas, las malas condiciones laborales en el campo y facilitadas por el desarrollo de accesos a las ciudades.

La autora describe las primeras migraciones mapuches hacia ciudades centrales, pero principalmente a ciudades cercanas a las comunidades de origen. Luego, en la década de 1990 se producen emigraciones estacionales o permanentes en regiones más lejanas a las comunidades de origen. En las ciudades, los mapuches perciben salarios bajos y residen en los barrios periféricos. Los hombres trabajan principalmente en la industria manufacturera, en el comercio y en la construcción; mientras que las mujeres ejercen el servicio doméstico, la industria manufacturera y por último, actividades comerciales.

Contrario a lo que se podría pensar, Aravena sostiene que existe una “relación inversamente proporcional entre nivel de escolaridad de los mapuches e inserción laboral” (ARAVENA, 2001, p.292), es decir, cuanto menos calificados estén más posibilidades de hallar trabajos asalariados tienen. De esta forma, muestra el racismo existente en espacios laborales que requieren mano de obra calificada.

Aravena presenta también estudios psicológicos sobre las consecuencias más visibles de los conflictos resultantes de la confrontación identitaria entre mapuches y no mapuches en las urbes, un problema no solo para los migrantes sino para las generaciones siguientes. La antropóloga señala el trato discriminatorio en las ciudades así como las dificultades para superar la pobreza. Además los mecanismos de supervivencia de mapuches que deben rechazar sus propias tradiciones y lengua para evitar estas situaciones de violencia.

A su vez, la investigadora, analiza la constitución de una identidad mapuche urbana, mapuche-warriache, que conserva ciertos rituales como formas identitarias afirmativas, como mediaciones entre lo tradicional y lo moderno. Describe cinco ceremonias practicadas en las ciudades: el *we tripantu*, que celebra el comienzo de un nuevo ciclo de la naturaleza, realizado en el solsticio de invierno; la ceremonia del *lakutün;* un ritual para afirmar la pertenencia identitaria ancestral; el *kochontün,* una ceremonia también de iniciación en que se pide a la naturaleza protección para los niños; el *katan pilun,* una celebración para las niñas en que se le colocan aros; y, por último, el *kamarikün*, un ritual para con la naturaleza, donde hay momentos de ofrendas y sacrificios.

En un trabajo publicado en 2007, Andrea Aravena sustenta que la afirmación de una etnicidad mapuche urbana emergente se relaciona también con el rol del Estado, de las Organizaciones No Gubernamentales y de investigadores, así como con las demandas no satisfechas. Asimismo, sostiene que la *etnicidad negativa* que se produce en hechos individuales, se transforma en *etnicidad positiva*, es decir, en afirmaciones identitaria cuando se desarrollan procesos colectivos, tanto en la vida familiar, como en las organizaciones o asociaciones y en las practicas ceremoniales.

Otro estudio realizado sobre migración mapuche, es el de Héctor Hans Gundermann y Larisa De Ruyt (2009), quienes contemplan los desplazamientos campesinos desde La Araucanía, Los Ríos y Los Lagos, hacia las provincias de Neuquén y Río Negro, en la Patagonia argentina. En su trabajo, postulan que luego del golpe militar se produce la emigración de un numeroso contingente de trabajadores mapuches y no mapuches a la Argentina por las condiciones de deterioro de recursos productivos y la incapacidad de absorción de mano de obra, accediendo a trabajar en la fruticultura, chacarería y plantas procesadoras de frutas.

Por último, traemos la investigación realizada por Gonzalo Salazar, Wladimir Riquelme Maulén y Paulina Zúñiga Becerra (2020), quienes realizan un trabajo etnográfico entre 2018 y 2019 en las localidades de Maquehue y Labranza, aledañas a la ciudad de Temuco. Los autores proponen superar la dicotomía indígena urbano – indígena rural entendiéndolas como dinámicas móviles, sobrepasando las escalas y

límites fijos. La conclusión a la que arriban es que la movilidad indígena es interescalar.

En relación a los estudios migratorios en Argentina, Carolina Maidana (2013) analiza las comunidades Qom en la localidad de La Plata – Buenos Aires. Describe las articulaciones que permitieron la consolidación de los barrios tobas, a partir de redes migratorias, principalmente en función a los lazos de parentesco y, a su vez, de qué manera las relaciones con familiares que permanecen en los lugares de origen permiten mantener una memoria genealógica. De esta forma, para la autora se gesta un sentimiento de pertenencia y origen compartido. Desde otra perspectiva, Giovanny Daza Cárdenas (2018) aborda el mismo pueblo, Toba-Qom, enfocándose en la experiencia jóvenes residentes en barrios de Quilmes y La plata. En su investigación analiza los imaginarios estigmatizantes desde una lógica occidental hacia la juventud indígena. Los jóvenes indígenas urbanos se encuentran en una tensión entre la conservación de las tradiciones culturales qom y la tradición urbana excluyente. Existe, dice Daza Cárdenas,

> Una marcada tendencia hacia la exotización del sujeto indígena [que] conlleva a la creencia de que su identidad, su cultura, se define en relación directa con el territorio que ocupa, por lo que el hecho de habitar espacios urbanos implicaría la pérdida de su identidad y potencia originarias (DAZA CÁRDENAS, 2018, p. 210).

Desde esta perspectiva, la ciudad no sería su territorio natural y por tanto, se constituyen mecanismos de expulsión directos e indirectos. Sin embargo, también hay formas emergentes multiterritoriales, constituidas por memorias de un territorio vivido, transitado, aprendido e imaginado. De esta manera se dan expresiones como las del grupo de rap que examina, M.L.V. Crew (en honor al barrio en que residen), “rap Qom”, conformado por jóvenes que se autorreconocen indígenas, descendientes de primera generación de migrantes qom de la provincia del Chaco. Estos jóvenes presentan en sus canciones referencias a la vida de sus antepasados en el territorio chaqueño, consolidando en el imaginario, según Daza Cárdenas, un espacio que da sentido a sus identidades. Este caso es una expresión del territorio de origen como el espacio simbólico de referencia, aun cuando algunos de ellos lo no conocen. El rap es una expresión de reivindicación para estos jóvenes indígenas urbanos.

Otra estudiosa de la migración Qom en Argentina, es Liliana Tamagno, quien indaga sobre la presencia indígena en la región periférica de la ciudad de Buenos Aires y de Rosario a partir de la década de 1980. En este sentido, describe a la provincia de Chaco a partir de los factores expulsivos, vinculados al agronegocio de la soja. Además, sostiene que la presencia Qom en las ciudades predispuso el desarrollo de políticas orientadas a la inclusión, por ejemplo, en Rosario se sancionó una ley para que la educación sea bilingüe. En el caso de Quilmes, Buenos Aires, explica cómo se desarrollaron los asentamientos en regiones periféricas, conformando alrededor de 30 nucleamientos del pueblo Qom en el Gran Buenos Aires (TAMAGNO y MAFFIA, 2011) organizados para expresar sus demandas a las autoridades. Para la autora, la marcha de los pueblos, en el aniversario de la República, fue un momento de confirmación de la existencia indígena en el Argentina.

Por último, tomamos el trabajo de Weiss, Engelman y Valverde (2013) quienes exponen la genealogía migratoria de comunidades mapuches a la ciudad de Bariloche en Rio Negro y de comunidades Qom y guaraní hacia Almirante Brown, en Buenos Aires. Para los autores hubo un incremento de las migraciones por las transformaciones socioeconómicas del espacio rural causadas, por ejemplo, por el avance del sector agroindustrial. Sostienen que es en los espacios urbanos, paradójicamente, donde se han desarrollado procesos de organización y movilización sobre demandas etnopolíticas. Esta aseveración nos parece cuestionable por estar dotada de cierto centralismo geopolítico, dado que las organizaciones indígenas, incluso la consolidación de las propias comunidades como tal se dieron en la década del ’70 a partir de procesos que se fueron gestando desde las áreas rurales. No obstante, las ciudades sí presentan mayores posibilidades de visibilización de los reclamos y, consecuentemente, potenciales soluciones. Para los investigadores, con el retorno de la democracia (1983), algunos migrantes se fueron consolidando como dirigentes de organizaciones políticas y sindicales. Lo que destacan, precisamente, son los procesos políticos jurídicos por los que transitaron estas comunidades, como herramientas para garantizar ciertos derechos, por medio de programas de asistencia social, de vivienda y otros tipos de subsidios estatales.

En Bolivia, María Elena Lora (2012), trata la migración de jóvenes Aymarás hacia la ciudad de La Paz. La especialista aborda el problema desde una perspectiva

psicológica, analizando los procesos de construcción de las identidades, de segregación y de des-subjetivación, en contextos en que los jóvenes y niños son despojados de sus identificaciones y sometidos a situaciones de exclusión, violencia y racismo. De esta forma, considera que se pueden presentar conflictos de tipo social como figuraciones o rechazo mutuo, en que se asumen ciertos valores urbanos rechazando los orígenes en un intento de acogimiento. Así como también se reúnen en espacios donde pueden recrear tradiciones Aymaras, aún ante el rechazo del Otro urbano. La autora concluye que desde la psicología es necesario acompañar a estos jóvenes para que puedan constituir lazos en el espacio urbano.

Otro trabajo en Bolivia es el realizado por Fulvio A. Rivero Sierra (2013) quien, a partir de un estudio censal en Tucumán – Argentina pudo visualizar que el 50% de los migrantes bolivianos pertenecían al departamento de Toropalca, provincia de Norchichas en Potosí. Por esta razón, se abocó a investigar el espacio de origen y la decisión migratoria, bajo la concepción de que los factores emigratorios son objetivos (condiciones de emigración) y subjetivos (cultura migratoria). Para el sociólogo, ambos factores son articulados subjetivamente mediante el *sentimiento de privación relativa*. En esta línea, expone la experiencia de toropalqueños que, al retornar a su territorio de origen, esconden los padecimientos en los destinos. Al trabajar con el origen y el destino, Rivero Sierra puede vislumbrar que, en los destinos, los migrantes pueden sentirse igual de pobres, ya que se trata de contextos donde los estándares de vida suelen ser más altos. Además, amplía la noción de Izcara Palacios, contemplando también el capital simbólico y cultural (intangible), como la educación y el dominio del español, primeramente adquirido por emigrantes (RIVERO SIERRA, 2013).

Finalmente, presentamos otro estudio de Rivero Sierra (2015) en que trabaja la noción de *cultura migratoria*, en el barrio Plan 3000 en Santa Cruz de la Sierra. En esta ocasión, entrevista a niños y adolescentes que transitaron la emigración de sus padres a España, Argentina, Brasil y Chile. Infiere que los factores económicos son un motivador, pero también introduce cuestiones como crisis de pareja y conflictos familiares. A su vez, analiza las consecuencias en los niños y adolescentes de las ausencias parentales, como por ejemplo el bajo rendimiento escolar, el sentimiento de abandono, habituarse a nuevos modos de vida en las casas de sus familiares o las personas que los acogieron. Asimismo, explica de qué manera la circulación de bienes

materiales entre niños cuyos padres se encuentran en otros países (tecnología, ropa, etc.) se transformó en una forma de distinción social, generando un *sentimiento de privación relativa*. Lo que le interesa al autor es constatar que la constitución de la idea de privación se desarrolla en el plano de la subjetividad ya que se gesta desde la comparación con un grupo de referencia con cierta proximidad y esto implica procesos de identificación.

Con respecto a Guatemala, Patricia Bezarés Cóbar (2007) estudia la migración de mujeres indígenas, tanto a regiones agrarias en sur de México, como hacia Estados Unidos, focalizándose en las situaciones problemáticas a las que se enfrentan en las comunidades expulsoras. Desde otro enfoque, Manuela Camus (2008) estudia los grupos mayas del departamento de Huehuetenango, en la región noroccidente de Guatemala. Esta región comprende un 65% de población indígena campesina, donde los niveles de pobreza son muy elevados y de escolaridad muy bajos. En este contexto se desarrolla un patrón migratorio hacia Estados Unidos. La autora, considera que estos desplazamientos ocasionaron algunos problemas dentro de las comunidades de origen, por la incorporación de la juventud indígena en actividades ilícitas, como la inmersión en el tráfico de narcóticos (los llamados “coyotes”) y la prostitución. Además, la ausencia de las figuras masculinas indujo a las mujeres a asumir roles que no estaban permitidos dentro de la cultura. A su vez, frente a estos conflictos emergentes en los espacios rurales, Camus destaca el surgimiento de expresiones político-sociales como el “movimiento maya” y las iniciativas del *patqum* o parlamento *q’anjob’al*, los ambientalistas en rechazo a la minería, las organizaciones de mujeres y las cooperativas agrícolas reactivadas.

En Panamá, Blas Quintero y William Hughes (2007) presentan un estudio realizado por la Coordinadora Nacional de la Pastoral Indígena (CONAPI) entre 2004-2005 con grupos focales. Concluyeron que las causantes de la emigración están atravesadas por la cuestión económica, en primer lugar; la educación, en segundo lugar; y el acceso a la salud, en tercer lugar. No obstante, muestran que solo 23% de los migrantes indígenas reportaron haber mejorado su situación en estos tres factores. Incluso, como en el caso de Guatemala, exponen que no solo carecen de mejoras en las condiciones de vida, sino que se agudizan los problemas, por ejemplo, con el

consumo cada vez mayor de fármacos, que además, arriban a las comunidades de origen.

En cuanto a la realidad migratoria indígena colombiana, Camila Moreno (2007) muestra la violencia política con la que se induce la emigración de poblaciones que habitan zonas de interés para los actores confrontados. Expone el caso del pueblo Nukak sometido a una vulnerabilidad extrema y considera que las conquistas en materia de legalización de los territorios indígenas producidas entre los ’80 y ’90, se vieron seriamente afectados por el agravamiento de la violencia:

> En los inicios del presente siglo, en el marco de la confrontación armada, aparece igualmente lo territorial como elemento que moviliza a los diferentes actores, ya sean las guerrillas con su proyecto contraestatal, las fuerzas del Estado en asocio con los ejércitos paraestatales y los paramilitares con su proyecto contrainsurgente. Estas formas de expropiación-apropiación dieron como resultado la expansión de la frontera agrícola. En efecto, se pasó de 35.4 millones de hectáreas productivas en 1984, a 50.7 millones en 1996 (MORENO, 2007, p. 107).

Este fenómeno se desarrolló en tierras tradicionalmente habitadas por comunidades indígenas propiciando violentos despojos o imposibilitando la gobernabilidad de sus territorios aun cuando no se desplacen.

En relación a Ecuador, tomamos el trabajo de Lucila Lema Otavalo (2007), que estudia la comunidad a la Kichwa Otavalo y su *cultura viajera* – característica previa a colonización – a partir de historias de vida recogidas entre 2001 y 2003. La autora describe la migración otavaleña iniciada entre los años 1960 y 1970, principalmente, con el objetivo de vender artesanías textiles y música en las calles de las ciudades. En este caso se mantuvo un fuerte sentimiento de pertenencia a pesar de la urbanización, configurando una identidad indígena moderna, sustentada por redes familiares y sociales de producción y comercialización en Peguche, Otavalo, Quito, en Estados Unidos y en Europa (el itinerario). La investigadora muestra que existe también una relación de estatus entre el propio pueblo, en que los más pobres se dedican al tejido y los que más posibilidades y experiencia tienen se dedican al viaje para la comercialización de las producciones. Para Lema Otavalo, es en Ecuador, más que en otros países, donde los Otavalo experimentan situaciones de violencia (estigmatizaciones, insultos, agresiones psicológicas y físicas). Sin embargo, el kichwa Otavalo pudo encontrar la manera de mantener la cultura y adaptarse al medio por ser herederos de una *cultura viajera*. Por fin, expone los problemas surgidos a

partir de estos desplazamientos, como el consumo de drogas y la prostitución, las relaciones de clase entre indígenas ricos y pobres, la pérdida de algunas cualidades culturales como la vestimenta, la lengua y los rituales comunitarios.

Por último, presentamos el estudio que realiza Susan Lobo (2007) acerca de las migraciones internas de comunidades indígenas en Estados Unidos, porque, como veremos, existen algunas aproximaciones a los casos latinoamericanos en términos estructurales. La antropóloga muestra – a partir de datos censales de 2000 – que el 60% de la población indígena en EEUU reside en las ciudades, atentándose a las limitaciones para la obtención de datos certeros, entre otras cosas, por la existencia de tribus que no son reconocidas por el gobierno. Estas distinciones profundizan las desigualdades, ya que las comunidades que sí son reconocidas reciben asistencia de salud, participan de programas educativos, etc.; mientras el resto queda excluido.

Otro aspecto que analiza Lobo es la larga data de la presencia indígenas en las ciudades ya que muchas de ellas fueron constituidas en territorios habitados por ellos, como es el caso de Chicago. Por otra parte, en los años 1950 hubo políticas explicitas que buscaron reubicar a las comunidades, con programas que incitaban a salir de las reservas y migrar a las ciudades, por intereses sobre los territorios en que habitaban. Esto generó un establecimiento importante en las ciudades y relaciones multiétnicas. Finalmente, la autora aborda los retrocesos en términos de derechos, principalmente en el área de la salud hasta el año 2007.

3.3 REFLEXIONES PARCIALES

Luego de esta aproximación a los estudios recientes sobre las migraciones indígenas, consideramos que existen algunas concomitancias entre los trabajos explorados. A pesar de que los abordajes se realizaron desde distintas disciplinas, como la antropología, la sociología y la psicología; y los diversos países que hemos transitado, podemos concluir que:

a. Predominan los estudios migratorios sobre indígenas campesinos ya que aún habitan mayoritariamente en áreas rurales y tienen el trabajo agrario como medio de vida.

b. No obstante, existen procesos de crecimiento de la población indígena en las regiones urbanas, modificando la concepción tradicional que asocia a este grupo con la ruralidad y las regiones aisladas.

c. Se han modificado, en algunos casos, las relaciones entre campo-ciudad y campo-campo por el desarrollo de ciudades intermedias, fronterizas, etc., el desenvolvimiento de accesos y la ampliación de medios de transporte, modificando las escalas convencionales.

d. En las urbes transitan frecuentemente situaciones de violencia física y psicológica por su condición de clase y sus orígenes étnicos.

e. Los indígenas se encuentran más expuestos a trabajos mal remunerados, informales – por veces, ilegales – a violencias laborales y sobreexplotación.

f. En muchos casos, se produce un despojo de los recursos, implicando una transformación tanto en la soberanía alimentaria, como en los vínculos culturales establecidos para/con la naturaleza.

g. Los fenómenos migratorios implican una transformación cultural y psíquica que conlleva situaciones de fragilidad, vulnerabilidad.

h. Se presenta la migración en las comunidades indígenas como un acontecimiento no deseado, en principio, condicionado por factores económicos. En este sentido, puede ser concebida como un exilio.

i. Muchas de las redes migratorias – que permiten la continuidad de los desplazamientos – tienen antecedentes de tradiciones o culturas migratorias en experiencias anteriores, inclusive previas al período colonial.

j. Los lazos sociales y políticos, entre miembros provenientes del mismo grupo étnico o de la misma región, permite mejorar parcialmente las condiciones de vida y refuerza el sentimiento de pertenencia, manteniendo prácticas culturales en espacios no tradicionales.

k. La pobreza puede ser un inhibidor de las decisiones migratorias por los altos costos que implican estos desplazamientos.

l. Las dislocaciones no implican necesariamente mejoras en las condiciones de vida de los indígenas migrantes, ya que los marcos referenciales se transforman y los factores estructurales se mantienen.

Finalmente, consideramos que estos antecedentes por los que hemos viajado en este capítulo (temporal y espacialmente) nos ayudan comprender que existen ciertas regularidades en los estudios migratorios en comunidades indígenas que se van a expresar en nuestro estudio de caso y además dan cuenta de una carencia en términos investigativos, acerca de qué sucede con los indígenas que no están vinculados a una tradición estrictamente agraria y campesina o comercial. Sobre estas experiencias indagaremos en el próximo capítulo.

CAPITULO 4

MIGRACIONES INDÍGENAS EN TUCUMÁN – ARGENTINA

El caso de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle

4. MIGRACIONES INDÍGENAS EN TUCUMÁN – ARGENTINA. El caso de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle

En Argentina, en el año 1965 se decretó la creación del Censo Indígena Nacional (Decreto Nº 3.998/65), buscando realizar un relevamiento sociodemográfico de estas poblaciones. Si bien esta labor no pudo concluirse, se calculó alrededor de 165.381 indígenas en una población nacional de 22 millones de habitantes. Las estimaciones se basaron en los datos obtenidos a partir del trabajo censal en las provincias de Chubut, Neuquén, Santa Cruz, Buenos Aires y Río Negro, que dio como resultado 75.675 indígenas.

Más de 35 años después, entre 2003 y 2004, se efectuó la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) y, a partir de criterios de autoidentificación y ascendencia en primera generación, se determinó la existencia de 600.329 indígenas, de los cuales el 75,3% residían en áreas urbanas. Ya para el año 2010, se incorporó el relevamiento indígena en el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas. En este recuento se determinó que un 2,38% de la población argentina se autorreconoce indígena, es decir, 955.032 habitantes[39]. Además, en esta ocasión se proporcionaron otros datos que nos permiten visualizar de qué forma se materializan las exclusiones en las poblaciones originarias: la media de desocupación en Argentina es de 5,9%, mientras que en el caso de la población indígena es de 7,4%; el analfabetismo en varones representa un 2% y en mujeres un 1,9%, mientras que en la población indígena es de un 3,2% y un 4,1% respectivamente; en cuanto a las viviendas deficitarias el promedio nacional ronda el 17,4%, en tanto que en las poblaciones indígenas es de un 29.5%.

A pesar de estos datos ser limitados por todos los factores que dificultan el relevamiento de la población indígena, tenemos que considerar también el imaginario de Argentina como un país constituido por inmigrantes europeos, es decir, un país sin negros e indios. Por tanto, siguiendo a Grimson (2006), la población argentina negra e indígena fue desmarcada de su ascendencia específica e incorporada a la mano de obra de los procesos de industrialización sustitutiva de importaciones, siendo

[39] En 2022 se realizó nuevamente un relevamiento, pero los datos no han sido publicados hasta la fecha.

categorizadas genérica y despectivamente como “cabecitas negras”, “indios”, “negros”, “villeros”. O sea, se redujo la multiplicidad étnica y política a categorías excluyentes que condujeron a gran parte de la población a negar sus propios orígenes. Grimson (2006) muestra que ese proceso de desetnicización -desmarcación étnica- homogeneiza a la población[40], aunque permite algunas formas culturales, siempre que sean consideradas argentinas, invisibilizando la diversidad cultural.

Entonces, más allá de los datos cuantitativos, consideramos que en la Argentina se produjo una *operación ideológica*, en términos de Caggiano (2021) que legitimó desigualdades y clasificaciones sociales sustentadas desde lógicas racistas, ya no institucionalizadas o explícitas, sino trasladadas al plano de las apariencias y de las interacciones. En esta línea, los procesos de autoidentificación, implican una ruptura con un modelo eurocéntrico y una revalorización identitaria, que por años fue socavada.

En contrapartida a estas invisibilizaciones, los movimientos indígenas y campesinos que surgieron en la década de 1960 y 1970 que se vieron solapados por las dictaduras militares, pudieron resurgir con el retorno de la democracia, en 1983, conquistando algunas de las reivindicaciones, como el registro de las Comunidades Indígenas con personería jurídica y la creación del Instituto de Asuntos Indígenas (INAI) en 1985 y en 1994 logran el reconocimiento de la preexistencia étnica en la CN.

A inicios del siglo XXI, los principales problemas que aquejan a las comunidades indígenas en Argentina están relacionados con las autonomías territoriales y, en 2006 se promulga la Ley 26160, que declara la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las CI del país con personería jurídica inscriptas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (ReNaCI) o en organismo provincial competente. Este marco legislativo, implicó, por un lado, un trabajo de relevamiento y resguardo territorial por parte del Estado; y, por otro, la constitución de CI no organizadas hasta el momento.

[40] Grimson ejemplifica con el uso del delantal blanco, la prohibición de las lenguas indígenas, la restricción de nombres. Y, además, muestra las políticas estatales que privilegiaban a los inmigrantes europeos.

En el caso de la provincia de Tucumán (*figura 9*), según el censo de 2010, el 1,3% de la población se reconoce indígena, es decir, 19.317 personas sobre un total de 1.448.188 habitantes. En cuanto a la población urbana, representa el 57,9%, mientras que la rural, el 42,1% (*tabla2*). Sin embargo, las 18 Comunidades Indígenas (CI) formalmente inscriptas en el ReNaCI (*figura 9 y tabla 3*) están consolidadas mayoritariamente (77,7%) en áreas rurales, mientras que el resto se localiza en zonas urbanas-rurales o periurbanas. Estos datos dan cuenta de los procesos organizativos indígenas en los espacios agrestes.

Por otra parte, el 72,2% se autorreconoció perteneciente al pueblo Diaguita-Calchaquí, el 4,8% al Toba, el 3,4% al Lule y el 3,4% al Quechua. Además, un 50% de las CI se encuentran localizadas en el departamento de Tafí del Valle. Es decir, nueve comunidades, que comprenden la nación diaguita.

Tabla 2: Pueblo registrado en la provincia de Tucumán en espacios urbanos/rurales según el Censo de 2010

Pueblo	Habitantes	%	Urbano	%	Rural	%
Diaguita - Calchaquí	13.956	72,2	7.022	50,3	6.934	49,7
Toba	927	4,8	771	83,2	156	16,8
Lule	658	3,4	417	63,4	241	36,6
Quechua	658	3,4	503	76,4	155	23,6
Kolla	647	3,3	483	74,7	164	25,3
Atacama	512	2,7	367	71,7	145	28,3
Mapuche	437	2,3	358	81,9	79	18,1
Guaraní	380	2,0	309	81,3	71	18,7
Aymara	326	1,7	265	81,3	61	18,7
Otros	816	4,2	695	82,2	121	14,8
Total	**19.317**	**100**	**11.190**	**57,9**	**8.127**	**42,1**

Tabla 3: Comunidades Indígenas registradas en la provincia de Tucumán*

Comunidad	Pueblo	Departamento	Urbana/Rural	Flias. **
Comunidad Indígena de Amaicha del Valle	Diaguita – Calchaquí	Tafí del Valle	Rural	873

Comunidad India Quilmes	Diaguita - Calchaquí	Tafí del Valle	Rural	630
Comunidad Indígena del Pueblo Diaguita del Valle de Tafí	Diaguita	Tafí del Valle	Ambas	450
Comunidad Indígena Diaguita El Mollar	Diaguita – Calchaquí	Tafí del Valle	Ambas	225
Comunidad Indígena de La Angostura	Diaguita - Calchaquí	Tafí del Valle	Rural	86
Comunidad Indígena de Casas Viejas	Diaguita – Calchaquí	Tafí del Valle	Rural	105
Comunidad indígena del Pueblo Diaguita Kalchaki Ayllu El Rincón	Diaguita – Calchaquí	Tafí del Valle	Rural	50
Comunidad Indígena Diaguita de Amfama	Diaguita	Tafí del Valle y Tafí Viejo	Rural	10
Comunidad Indígena Diaguita Calchaquí Chasquivil	Diaguita – Calchaquí	Tafí del Valle y Tafí Viejo	Rural	25
Comunidad Indígena Diaguita de Mala Mala	Diaguita	Lules y Tafí del Valle	Rural	25
Comunidad Indígena del Pueblo de Tolombón	Diaguita	Trancas	Rural	103
Comunidad Indígena Diaguita Calchaquí Potrero Rodeo Grande	Diaguita – Calchaquí	Trancas	Rural	100
Comunidad Indio Colalao	Diaguita	Trancas	Periurbana	40
Comunidad Indígena Los Chuschagasta	Diaguita	Trancas	Rural	84
Comunidad La Hoyada	Diaguita	Trancas	Rural	25
Comunidad Indígena Solco Yampa	Diaguita	Chicligasta	Ambas	5
Comunidad Indígena El Nogalito	Lule	Lules	Rural	80
Comunidad Indígena Diaguita Los Siambones	Diaguita – Calchaquí	Tafí Viejo	Rural	45

* Elaboración propia en base a datos proporcionados por el ReNaCI, 2019.

** Datos obtenidos a partir del relevamiento territorial de 2006, publicados en 2007 por ANRED.

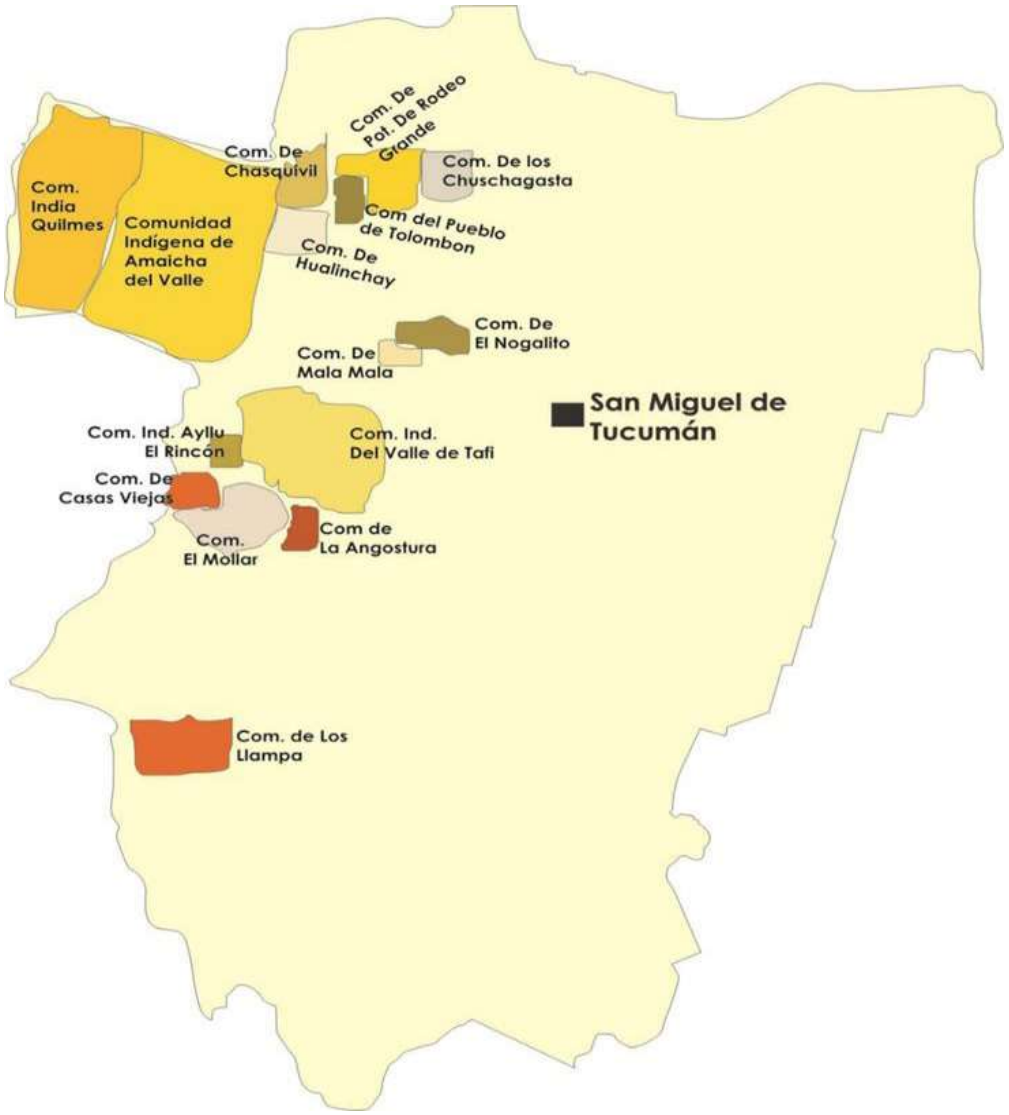

Figura 9: Comunidades Indígenas en la provincia de Tucumán

Para la realización de este trabajo, se han seleccionado la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle, una comunidad - como vimos en el primer capítulo - con una particular historia de organización.

En los siguientes apartados, presentamos la experiencia de migrantes indígenas profesionalizados o en procesos de profesionalización, entendiendo que es un campo poco explorado ya que, como mostramos en el tercer capítulo, existe una amplia trayectoria de investigaciones que vinculan al indígena con el campesino. En este trabajo nos preguntamos de qué manera transitan los desplazamientos aquellos/as indígenas que no se dedican al trabajo agrario, ni al comercial, sino que han adquirido

algún tipo de profesión, rompiendo los obstáculos de las instituciones formativas excluyentes.

Presentamos el caso de la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle a partir de la experiencia de jóvenes amaicheños/as migrantes y nuestras interpretaciones, reflexiones, desde sus experiencias subjetivas. Para esto, realizamos entrevistas abiertas entre 2021 y 2023 a miembros de la CIAV. Los testimonios fueron sugeridos por los propios comuneros que propiciaron información sobre sus seres queridos emigrados. La mayoría de las entrevistas fueron realizadas en la comunidad de origen, aprovechando el retorno en período de vacaciones. Sin embargo, dos de las mismas se efectuaron virtualmente.

4.1. MIGRACIONES EN LA COMUNIDAD INDÍGENA DE AMAICHA DEL VALLE.

Las migraciones en la CIAV durante mediados del siglo XX estuvieron signadas por el trabajo agrario estacional y por las migraciones campo-ciudad en que se reproducían lógicas de marginalidad en las urbes, con trabajos precarizados e informales. A partir de la década de ’90 y, especialmente, en los últimos años, la capacitación de cierto sector dentro de la comunidad, posibilitó la inserción en el mercado laboral formal profesional. Para pensar estos procesos tomamos seis casos de jóvenes indígenas migrantes con formación profesional, de entre 30 y 40 años – considerados en los censos demográficos como el grupo de Población Económicamente Activa – que residen actualmente en distintas localidades del país, principalmente en la provincia de Tierra del Fuego[41], destino predilecto de los y las migrantes de Amaicha (*figura10*).

En términos analíticos, hemos definido cuatro categorías que nos permitan visualizar los elementos que comprende el fenómeno migratorio y de qué forma se relacionan, para luego poder establecer una línea comparativa entre los casos de estudio: a) En primer lugar, vislumbramos los patrones migratorios y las circulaciones territoriales; b) En segundo lugar, identificamos las causantes migratorias en los

[41] La explotación petrolera y la relocalización de las plantas industriales en Tierra del Fuego a fines del siglo XX, hizo de la isla un destino atractivo para migrantes de todo el país y de los países vecinos.

procesos de territorialización; c) en tercer lugar, exponemos los mecanismos de inserción en los destinos a partir de las redes de solidaridad, así como los conflictos; d) en cuarto lugar analizamos las categorías de territorialidad, territorios red, territorios de re-existencia.

Figura 10: Origen a destino. Amaicha del Valle - Tucumán a Rio Grande - Tierra del Fuego. Elaboración propia

a) Al reconstruir las trayectorias migratorias, pudimos reparar que, en los casos estudiados, se presentan antecedentes migratorios en el grupo familiar primario de los testimonios, en que los padres y/o madres transitaron experiencias previas, tanto de migración estacional (campo-campo) siguiendo el período de zafra, como urbana, especialmente a grandes centros (campo-urbana).

Testimonio 1 (de aquí en adelante T1), Lorena Centeno, 38 años, docente de historia, entrevista realizada en Amaicha del Valle el 25 de febrero de 2022:

> *"Yo tuve mi mamá viviendo en Buenos Aires, yo vivía acá en Amaicha y mi mamá vivía en Buenos Aires. Cuando yo tenía 12 años y mi mamá me reclama y me dice que me vaya a Buenos Aires y yo me voy. Cuando vos tenés esa edad, no dejas nada. Tenés tu ropa, tus cuadernos de anotaciones y nada más y decís voy y listo. Yo estuve dos años ahí viviendo con mi mamá, en la provincia de Buenos Aires, en el conurbano y no me gustó. Justo era en la época en la década del '90, yo tenía 12 años, habrá sido en el '95, '96. Y sí, era bastante duro, bastante difícil. Sin embargo, yo tengo mi hermana y ella también fue y ella quedó allá viviendo. A ella sí le gusta".*

Testimonio 2 (de aquí en adelante T2), Silena Mamondes, 30 años, museóloga, entrevista realizada en San Miguel de Tucumán el 08 de marzo de 2023:

> *"Mi abuela y mis tíos más chicos trabajaron en la zafra. Contaban que eran jornadas largas y de muchos meses. Ella cocinaba para los trabajadores, mis tíos iban más a la caña y después todos se… mis tíos, mi mamá, mi papá se fueron a Buenos Aries. Después se vivieron a San Miguel [De Tucumán] y era muy fuerte. Eran barrios muy precarios, inseguros, no era vida. Y ahí volvieron a Amaicha en el '87 más o menos. Compraron un terreno y pusieron una prefabricada. Mi viejo laburaba de electricista y mi mamá en una fábrica de jeans [en Buenos Aires]. Mi mamá entró en una escuela, de limpieza y mi viejo entro en un proyecto de reforestación en el INTA [En Amaicha]. Y después mi vieja recibió un cargo idóneo para tejedoras en el Infiernillo cuando estaba embarazada de mí y quedó, trabajando en el museo".*

Testimonio 3 (de aquí en adelante T3), Pablo Delgado, 37 años, docente de nivel primario, entrevista realizada en Amaicha del Valle el 25 de enero de 2023:

> *"Mi papá es chaqueño, de la provincia del Chaco. Que él sí tuvo que venirse en busca de trabajo, él tiene ahora 67 años. Se vino del Chaco hacia Tucumán. A los 16, 17 años se vino. En ese momento funcionaba el tren y se hicieron amigos del maquinista. Entonces ellos, cuando el tren descansaba en el pueblo de mi papá, se subieron un día con un amigo y decidieron venirse a Tucumán. El amigo se fue a Buenos Aires y mi papá se quedó en Tucumán. Y ahí estuvo trabajando en construcción, después se vino a Santa María, Catamarca (…) Trabajaba en la construcción. Era mucho trabajo 'golondrina', porque en esa época estaba la zafra en Tucumán entonces se iban a trabajar en la zafra en Tucumán, después en la cosecha de tomate en Catamarca, en el pimiento. Entonces andaba en ese trabajo 'golondrina' y después la conoció a la primera mujer, tuvo cuatro hijos, se vino a vivir acá en Amaicha, se separó porque la conoció a mi mamá [en Amaicha], porque había quedado embrazada de mí…".*

Estos antecedentes migratorios familiares dan cuenta de la existencia de una *tradición migratoria* como consecuencia de procesos estructurales, económicos principalmente. Los precedentes muestran el vínculo de la CI con el trabajo agrario tucumano de mediados del siglo XX, en donde predominaba el cultivo de la caña de azúcar. Con la crisis y el cierre de los ingenios, se muestra una segunda etapa migratoria hacia grandes ciudades: San Miguel de Tucumán y Buenos Aires. Por último, los relatos advierten de un tercer movimiento: el retorno a la comunidad de origen.

Como podemos vislumbrar en las narrativas, las razones del regreso tienen que ver, por un lado, con las dificultades atravesadas en los destinos (condiciones de vida precarias, los peligros y las inseguridades de las urbes) y, por otro, por el surgimiento de posibilidades laborales en la comunidad de origen, vinculadas a una presencia mayor del Estado, como mencionamos anteriormente.

Consideramos que estas experiencias familiares previas, en las que algunos de los testimonios transitaron sus infancias, permite la adquisición de ciertos saberes y, al mismo tiempo, despoja de algunos temores y las incertidumbres propias del proceso migratorio. Pero, además, los propios testimonios han transitado experiencias previas con distintas escalas de movilidad, o bien, siguiendo la idea de Haesbaert múltiples escalas:

Testimonio 4 (de aquí en adelante T4), Adriana Ayala, 30 años, docente de nivel primario, entrevista realizada de forma virtual el 20 de febrero de 2022:

> *"Un tiempo dejé la carrera [el profesorado en Educación Primaria] y me fui a Salta y yo en Salta quise seguir estudiando porque me dieron el pase y todo, pero cuando llegué era complicadísimo estar en un público [en una institución educativa pública], o sea, yo me acuerdo que yo fui en marzo, me quise inscribir para continuar la carrera, hice como tres tardes que fui a hacer fila para hablar con la directora y cuando sale la directora, el tercer día, sale solo para decirnos – porque éramos varios los que estábamos ahí, en la misma situación – que volvamos el próximo año porque había, ya no había vacantes, porque ya estaban los cursos… tenían 100 alumnos (…) Yo tengo mi pareja ahí, el padre de mi hijo es de Salta. Entonces yo conozco bastante Salta, entonces cuando decidí irme a Salta fui a ver si podía seguir la carrera y no, no pude".*

Testimonio 5 (de aquí en adelante T5), Andrés Pastrana, 30 años, maestro pastelero, entrevista realizada en Amaicha del Valle, el 23 de febrero de 2023:

> *"Cuando cumplí 18 decidí irme a San Miguel [de Tucumán]. Bueno en San Miguel estuve trabajando 3 años, perfeccionándome, haciendo lo que sé, pero ganando muy poco. No me valoraban mucho mi trabajo [pastelero]. Y no era que extrañaba mucho Amaicha porque lo tenía muy cerca. Trabajaba en la una panadería. Iba de pensión en pensión. En un tiempo también dormí en la calle porque no me alcanzaba la plata para pagar el alquiler y eso que el alquiler en ese tiempo era $500 el mes y no me alcanzaba. No, no me alcanzaba. Vivía con la comida de los distribuidores que me había hecho amigo y me regalaban cosas. Entonces bueno, con eso iba solventando mis gastos (…) Entonces iba aprendiendo… también llegó un momento en el que no me quisieron enseñar nada porque ya esa gente era como que había quedado estancada en un solo lugar y bueno, yo era como que estaba en el área de bizcochuelo, después había pasado la de merengue, después decoración. No me querían hablar. Yo quería aprender todo y cuando comencé a hacer eso ya la gente no, no me quería ayudar. He recibido también formas para echarme, como arruinarme cosas, por ejemplo, hay merengues que si vos le pones un poquito de manteca se corta o si le pones agua y todo eso me pasó, me pasó. Y me tuve que manejar bien porque era la única persona que no estaba efectivo y yo quería conservar el trabajo ese, entonces no podés reclamar nada y tenía que hacer todo de nuevo, así que bueno… hasta que se terminó el ciclo, porque ya no me querían tomar más."*

Testimonio 6 (de aquí en adelante T6), María López, 30 años, obstetra, entrevista realizada de forma virtual el 13 de diciembre de 2021:

> *"Yo recuerdo que… te digo recuerdo porque fue ya hace casi 9 años que me vine, ya hace bastante. Había terminado mi carrera, que yo estudié obstetricia, la tecnicatura, la había terminado y, obviamente cuando yo empecé a estudiarla no tenía ni idea, cuando más o menos elegí la carrera, era elegir algo de lo que yo capaz podía trabajar en el pueblo, ¿viste? pesando en lo que no había. En lo que no hay y si estoy yo, capaz tengo más oportunidades, pensando en eso digamos. Emm… entonces era, primero en la secundaria, pensando algo así como medicina, después cuando empecé a ver todo lo que abarcaba la medicina era como mucho y también es verdad que pensé en el bolsillo de mi vieja, digamos, porque era la única que nos mantenía a los cuatro y yo estudié en Santa María mi secundario y ya de por sí era un estirarse. Si bien la escuela era pública, pero el gasto del colectivo, los días que tenía doble jornada, para la comida. Entonces ya veía el movimiento más o menos como era e irme a Tucumán, teniendo tres hermanos más… sabía que era otro gasto, mucho más grande. Entonces por ahí pensaba que medicina eran muchos años, que no se capaz si ella iba a poder, entonces dije bueno no, algo más corto para probar y hacerlo y que no pierda plata digamos. Y de ahí ella, basada en lo que yo decía que era del área de la medicina, fue a Tucumán a averiguar las distintas cosas que había y en eso me atrapó esta carrera, me gustó, era otra cosa que había visto que en Amaicha no había entonces quizás podía hacer un aporte. (…) Entonces me inscribí, me fui para ahí."*

Como vemos, las trayectorias muestran un primer desplazamiento hacia territorios similares y próximos, donde se desarrollan movilidades pendulares, por ejemplo en el caso de quienes realizaron sus estudios secundarios o terciarios en Santa María, una pequeña ciudad que pertenece a la provincia de Catamarca y que se sitúa a 22km de Amaicha del Valle. Posteriormente, aparece una migración hacia la ciudad de San Miguel de Tucumán, con dos tipos de experiencias: una en que representa un territorio de transición, en la búsqueda personal de formación profesional con un expreso deseo de ejercicio en la comunidad de origen y, otra que concibe la capital de la provincia como un destino laboral.

De acuerdo a las trayectorias subjetivas, quienes tuvieron la posibilidad de crear vínculos laborales y sociales en se asentaron en el primer destino migratorio, como es el caso de T2:

> *"[…] Me inscribí en un terciario de literatura y no, tampoco [me sentía cómoda] y ese año mismo ya me había inscripto en historia también y ahí la conocí a la profesora Zulca y ahí ella me comentó sobre el instituto [CERPACU - Instituto de Rescate y Revalorización del Patrimonio Cultural de la UNT], que habían trabajado con textiles y me comentó que estaba museología y arqueología y ahí me dio curiosidad ver qué era esta carrera y qué relación tenía con lo que yo andaba buscando: contar la historia pero también poder traer estos saberes, de la lengua, de las toponimias de los lugares y bueno, me he encontrado en este espacio. He sentido una valoración personal, si bien éramos pocos estudiantes, poder abrirte en ese espacio está bueno. Después he hecho trabajos con textiles, con la música, con cerámica. Me he encontrado en ese lugar, más propio, digamos… Después de unos años he conocido a Lorena Kon y ella entró como curadora en el área de reserva trabajando sobre 7mil piezas [arqueológicas] que tiene la UNT, de las cuales, alrededor de 300 son santamarianas, de los valles, entonces ahí me empecé a preguntar qué pasa con estas piezas, con las personas que las han hecho, cómo han venido, qué se registró de ellas, cómo fueron tratadas, cuál era el objeto de su creación, los sujetos ahí, su intención, y el cuestionamiento de qué hacemos con ellas desde la academia. Y ahí ha surgido la propuesta de dialogar, hacer un puente entre los saberes que sabía que estaban en la iconografía, en los textiles, en las cerámicas y en esos objetos que están ahí, encima degenerándose. Bueno las valoraciones dependen mucho de las personas que ahí están. Ahí me encontré con la carrera y con gente que estaba hace varios años en el instituto y que se generaba una conversación, un dialogo y que tenían una escucha interesante, que era lo que buscaba y que no había encontrado hasta ese momento (…) Cuando llegué no le di mucha importancia a la academia, participaba de ferias, habíamos creado el*

> *colectivo Juan Chelemin[42] y hacíamos encuentros, actividades, el contrafestejo del 12 de octubre, el Inti Raymi, con otros chicos que venían de comunidades. Hacíamos música, arte, actividades culturales de forma independiente que ayudó a estar aquí también. Y compartíamos la experiencia de venir de otros lados".*

Por otra parte, quienes tuvieron experiencias desfavorables, como situaciones de precariedad y discriminación, y no consiguieron gestar lazos sociales, retornaron al pueblo para, posteriormente emprender camino hacia destinos más alejados.

b) Las causantes migratorias en los relatos no escapan a los patrones que vimos en el capítulo 3, donde el desarrollo desigual despoja a los pobladores de las posibilidades laborales, educativas y de salud en determinados territorios y las concentra en otros. En los relatos aparece la idea de atraso, aunque consideramos que podría asociarse más a la noción de abandono y a dinámicas conflictivas en las políticas locales que benefician ciertos sectores. Es decir, no podemos desconocer que dentro de las propias comunidades se establecen relaciones de poder que se expresan en la vida material y simbólica de las personas, como lo expresa la T1:

> *"(…) Hay como mucha manipulación de la institución, manipulación del nombre: si porque yo soy indígena diaguita, tengo que tener tal cosa y después como que hacemos lo mismo que todos. Entonces hay una parte que hay que pulir, con la que no estoy muy cómoda".*

Por otro lado la T4 también muestra un descontento con las políticas locales:

> *"Mas que nada por una política… me parece que es parte también de una política esto, que hay provincias que sí cuentan con más posibilidades, y provincias que no, para poder ejercer la profesión. Tucumán es una de las provincias que no tiene mucha oferta laboral en cuanto a esta profesión o quizás si la tiene, pero con un cierto requisito, especialmente de puntaje y la mayoría de los que nos recibimos de docentes no nos quedan muchas opciones que, para poder ejercer, tenemos que salir del pueblo, irnos a otro lado […]. Y es una decisión bastante difícil diría yo, porque hay que dejar muchísimas cosas, se deja la familia, se deja un lugar, se dejan costumbres, se dejan muchas y es difícil, muy difícil. Estar a miles de kilómetros, pero bueno. Si yo especialmente me vine un poco no sé si enojada, pero si un poco dolida con mi pueblo, va no con mi pueblo sino más bien con las autoridades locales, con los lideres políticos porque vos siempre esperás, al menos, una oportunidad de decir bueno hagamos algo, veamos la forma para que no tengamos que irnos y, al no ver eso, es como que se te complica muchísimo y no te queda otra porque los años pasan, en mi caso, por ejemplo, que yo me recibí y tengo compañero más jóvenes que yo también, yo tengo 30, tengo compañeros que tienen 22, 23, 24, y quizás ellos estén un poco más relajados de decir bueno puedo esperar un par de años, pero en mi caso y en el caso de otras de mis compañeras, cuando tenemos familia más todavía, necesitamos ejercer y trabajar, o sea, hacer*

[42] Juan Chelemín fue un curaca Diaguita – Calchaquí que quedó heroicamente reconocido en la región vallista por ser uno de los últimos líderes de la resistencia indígena a la colonización española, en las llamadas Guerras Calchaquíes entre 1560 y 1667. Chelemín (o Chalimín) fue descuartizado en el año 1637 y sus miembros esparcidos por todo el valle con el fin de doblegar el ánimo de los indígenas.

uso de nuestra profesión y en Amaicha es como que nos sentimos un poco estancados, quizás un poco por esto, por la falta de oportunidades, en especial".

"Y bueno, o sea a mí, por ejemplo, me ha pasado de qué, qué sé yo, tal vez podría haber seguido trabajando ahí como yo trabajaba en la radio, o sea yo tenía mis cosas ahí en Amaicha, pero lo veía como que no había un progreso, o sea no hay progreso y por ahí, en mi caso que soy, cómo te puedo decir, me gusta opinar, me gusta aportar y eso quizás por ahí a los políticos de turno no les cae, es como que todavía hay un poco de… de mucho… o sea como que se sienten muy autoritarios, que ellos son la autoridad y que nadie puede decirles nada, o sea una cosa así, no sé…"

Además del descontento político, las motivaciones migratorias están atravesadas por las limitaciones materiales, la falta de posibilidades concretas de ejercer sus profesiones:

T4:

"En mi caso, como en la mayoría de los casos, creo que nos lleva a tomar la decisión la situación económica más que nada ¿viste? En Amaicha por ahí es como que faltan un poco las oportunidades, especialmente, bueno vos viste hay una carrera de magisterio, de maestra […] Yo creo que cuando te recibís por ahí queda ¿viste? esos anhelos de ejercer, de querer ejercer, de vivir de tu profesión y bueno, mi otra profesión, no sé si decirle profesión. Y sólo teniendo un trabajo en el Estado podés progresar o a menos que tengas un proyecto bien firme, pero es lo que poco pasa en Amaicha. Desincentivo de la generación de fuentes de trabajo. En Amaicha da para hacer muchas cosas, pero por ahí la desunión y un montón de otras cosas no nos permiten tampoco y se da vuelta en lo mismo, no sé, no sé qué cuál es tu opinión con respecto a eso, pero yo lo veo así, qué es muy complicado avanzar ahí".

Continúa:

"Pero esto es siempre, tener el pensamiento de formarse para después servir al pueblo, en nuestro caso, que somos maestros, no nos permite eso la realidad. No podemos quedarnos. Creo que todos nosotros, los que nos recibimos, hicimos prácticas en las escuelas de Amaicha y qué mejor que trabajar en las escuelas públicas en nuestro pueblo. Todos deseamos lo mismo, pero no sucede y vos viste que la mayoría de los docentes, bueno no sé si sabías, son tucumanos de Monteros, de Concepción de esos lugares. Pero no hay docentes que sean de Amaicha".

El caso de la T6 va en la misma línea:

"Cuando me gradué dije bueno, listo, ahora voy a tirar unos hilos a ver qué se puede conseguir o por lo menos hacer saber que me había recibido de algo que quizás podía ver de entrar a trabajar ahí [en Amaicha] y fui al CAPS, pero como todo en Tucumán, hay un listado, hay un número… todo tiene como muchos peros, para ver qué pasa. Y nada, como que no había chances, era como que tenía que ir igualmente a la ciudad, inscribirme, todo y ver si enviaban o les parecía enviar algo así al CAPS de Amaicha. No había chances, no era algo directo, digamos. Después había hablado con el que en ese momento era el cacique, era como para ver, de última, de hacer un proyecto en dónde armar un centro aunque sea para consejería en anticoncepción, trabajando con los adolescentes y, en el caso que ya haya embarazadas, la idea era tener un centro de contención donde hacer las charlas de preparto, acompañamiento, todo y bueno, obviamente los controles y eso ya lo hacía con un médico en el mismo CAPS o en otro lado, pero bueno, trabajar de algo mientras ¿viste? Hacer algo particular. Quedó ahí la nota y no pasó nada".

> *"A mí todo lo que pueda favorecer al pueblo y valorizarlo me encanta. Si, como te digo, estoy como, no sé si desilusionada pero como resignada, no sé, pero es como que bueno, ya no veo que tanto se pueda hacer… y dolor, viste cuando decís ¡pucha! Te juro que yo digo, yo podría hacer tanto allá, pero… una porque tengo las ganas, otra porque sé que hace falta y se que por ahí es lo que más de uno está necesitando entonces resolver una necesidad a su vez, pero no se puede. O no hay visión, o no hay ganas, o no sé, pero es como desilusionarse, decir ¡pucha! Esto vendría bien y no lo hay".*

Ambas exponen sus experiencias conflictivas con el centralismo del poder público en la capital provincial, siendo que para ingresar tanto al sistema educativo como al sistema de salud, las poblaciones indígenas rurales o periurbanas deben trasladarse a la ciudad para poder inscribirse a los concursos, lo que implica una serie de recursos; pero, además, deben contar con capacitaciones y experiencias laborales de las cuales carecen en la comunidad. Entonces, los escasos puestos de trabajo son ocupados por personas ajenas que, muchas veces, desconocen las prácticas culturales, los problemas locales y reproducen estigmatizaciones eurocéntricas.

En el caso del T3, postula:

> *"Yo siempre decía "Nunca me voy a ir de Amaicha, nunca voy a dejar Amaicha", pero llegó un momento en el que yo sentía que no progresaba, que no avanzaba en nada. Trabajé mucho tiempo en la comunidad, más de 12 años. O sea, desde chico que estoy en la comunidad con funciones más que nada administrativas. Después, con lo de la pandemia, conocí a una persona que hoy es mi pareja que es docente también. Entonces también estaba ese tire que, digamos, ella me decía que vamos, que aproveche que tenía un título, que allá iba a conseguir trabajo... No era la primera vez que salía de Amaicha, pero sí era la primera vez que me iba lejos. Porque años anteriores estuve acá en San Miguel de Tucumán, en la facultad, que era nada, cerca. Pero esta vez no solo era irse de Amaicha, sino irse a una realidad totalmente diferente, en donde no… más allá de que tenía conocidos, es irse a la nada. Empezar de cero. Pero sí tenía la idea de que ese empujón quizás era lo que yo estaba necesitando en ese momento, porque yo decía "Sí, en algún momento me voy a ir, en algún momento voy a buscar otra cosa", pero nunca llegaba ese momento. Entonces yo decía que me recibí en el 2017, estaba sin trabajar como docente y el sistema del ingreso a la docencia acá en Tucumán es totalmente diferente al de Río Grande, porque allá tiene prioridad el que no tiene trabajo. Y acá en Tucumán es al revés, vos acá tenés prioridad si tenés puntaje, sino no. Allá no existe el sistema de puntaje. Tenés como en el título, tenés con las capacitaciones un puntaje, pero eso no es… digamos, no incide..."*

Los testimonios ponen al descubierto que se tratan de migraciones forzadas en tanto se trata de una región que ha conseguido inserir programas de formación pero no así combatir el desempleo o el empleo informal. Consideramos entonces que, cuando los factores migratorios no están gestados desde el deseo y los proyectos de vida, se tratan de procesos coaccionados.

c) Las migraciones en la CIAV, como expusimos al inicio de este apartado, se

desarrollan principalmente hacia la región patagónica argentina -sobre todo a Rio Grande, Tierra del Fuego – y la ciudad de San Miguel de Tucumán. En relación a estos destinos, los testimonios informan acerca de los mecanismos empleados para el establecimiento en el destino, mostrando las redes de solidaridad, así como las dificultades y los desafíos que atraviesan.

En primer lugar, todas las migraciones se desarrollan a partir de redes, en algunos casos generadas a partir de vínculos familiares y otros, como es el caso de los docentes, desde las relaciones profesionales, es decir, la experiencia precedente de otros colegas. Los testimonios revelan de qué forma se asientan en el destino:

T4:

> *"Gracias a Dios tengo acá un familiar, un primo, que bueno, estuve en la casa de él para poder buscar un alquiler y hacer todo lo que es el tema de trámites para poder registrarme en el sistema, para poder ya ejercer, o sea, hacer parte del sistema de acá de Tierra del Fuego.*

T6:

> *"Tres días de viaje, nos vinimos en colectivo porque no había plata para el avión… tres días de viaje, conociendo todo porque era salir de Tucumán, digamos, cansadas, cruzando aduana, subiendo al barco para cruzar por agua, por mar. Entonces era como todo mucho. Y bueno era llegar y ya estábamos re lejos, no había forma de arrepentirse.*
> *Estuvimos… y un mes debemos haber estado con mi amiga en la casa de la chica que nos había invitado y, de repente conseguí trabajo de niñera, que tampoco era… para los gastos de… me acuerdo que ganaba $1000, que para los gastos de la comida y con eso zafaba y bueno dije: no ma [a su madre], me sigo quedando, tranqui. O sea, la plata que ella me había dado, la tenía y había gastado, pero como ya había conseguido trabajo, ya no le pedía a ella, ya tenía, ganaba de niñera… bueno en eso consigo mi prima, me dice no, venite para acá. Porque estaba mi amiga, mi otra amiga, éramos muchas en la casa de ella, me dice no, venite para acá si yo estoy sola con mi marido y mi bebé. Bueno entonces me cambié a lo de mi prima y ahí seguí trabajando. Y después tenía yo mi novio allá [en Amaicha], que después vino para acá. Entonces ya cuando él vino, yo ya no me desagradaba estar acá porque algo ganaba y entre estar haciendo nada allá, bueno algo distinto (…) ahí ya nos instalamos y pasó un año y yo seguía trabajando de niñera, trabajé, trabajé, trabajé, hasta que tenía siete meses y medio más o menos [de embarazo] y ahí dejé porque ya la panza no… tomaba dos colectivos, encima yo tenía fecha para julio, o sea que en invierno. Era subirme a uno, bajarme, tomarme el otro e ir. Entonces ya con la panza era como, ya me cansaba, aparte de que empezaba a helar, por ahí se armaban escarchas entonces tenía miedo de que me caiga en algún lugar en esto de que hacía los trasbordos. Entonces no, dije, hasta acá y me quedé en casa. Y cuando fui a tener a mi bebé, ahí conozco a una partera, en eso de las charlas que una está, pujo que va, pujo que viene [risas] me preguntaban qué hacía, no le digo, me recibí de partera, digamos, ¡ah no me diga! ¿Y por qué no está trabajando? No, lo que pasa es que recién este año me van a entregar el título, le digo, ¡ah no! Unos meses antes me había llegado el título. Y como bueno, con esto del embarazo, no hice ningún papel. Bueno, que se yo, quedó ahí. Después, en esos días que yo estaba internada ahí, después del parto digamos, va una chica que era partera y me dice: hola, me dice mi compañera que vos sos partera. Sí, le digo. Ah mirá – nunca me había visto la señora, o sea nunca había charlado yo con*

ella, nada, pero a lo que voy es a la buena onda, aquí me sorprendí mucho de eso, como te digo, los jefes de mi marido, gente que íbamos conociendo en el camino que decía, sí dale tomá. Era como muy fácil, que por ahí allá uno lo ve tan rebuscado. ¿Viste? (…) muy diferente. Y después con el tiempo entendí que es porque más de uno [la pasó], acá es casi todo poblado por gente que viene de afuera, entonces el que vio, al que le costó, así como me costó a mí al principio, sabe que esta bueno dar una mano.
A mí me sorprendió mucho esto de "bueno, si", "¿necesitás? No hay problema, despreocupate, lo soluciono… Cuando nos mudamos a la primera casita me acuerdo que sólo, con lo que yo había ahorrado de lo de niñera, habíamos comprado una cama, una tele, había comprado mi marido, y yo, me había alcanzado para comprar un juego de mesa con cuatro sillas y la heladera. Que, en realidad, a esas dos cosas las compramos a las dos semanas de vivir en la casita, o sea que las dos primeras semanas éramos nosotros en el piso con los platitos o llevábamos a la habitación y comíamos en la cama viendo tele. Y en ese transitar, te decían "yo tengo una olla que ya no uso, tomá", "yo tengo un tender que tampoco, tomá", "el mueble de esto, que esto te va a servir para apoyar la tele". O sea que todas así era como ¡wau!"

Estas redes no solo les permiten organizarse hasta poder alquilar – o comprar – una residencia, sino también son sujetos facilitadores de la obtención de empleo y, en este sentido aparece fuertemente la idea del "norte" como una escala de referencia, abarcando migrantes de Salta, Tucumán y Jujuy, principalmente:

T4:

"Aquí te encontrás con gente que es del norte, con gente que la pasó también, que la pasó igual y que bueno hay un poco de empatía en ese sentido. Muchos te dicen "yo también la pasé", "a mí también me pasó de no conseguir un alquiler, a mí también me pasó esto, me pasó aquello". Entonces es como que un poco se sienten identificados con uno."
"Con el tiempo, vamos a tener nuestro grupito de docentes que somos de Amaicha porque nos estamos comunicando constantemente, tanto compañeros que son de mi promoción como compañeros ya de otros años que ya están trabajando aquí hace bastante. Y es como que empezamos a tener contacto, ellos nos asesoraron cómo entrar al sistema. A través de recomendaciones también ¿no? de una chica que, justamente también es del pueblo y me recomendó en una escuela privada, me hicieron una entrevista y bueno, empecé a trabajar".

Mientras que la T6 expone:

"Al entrar a trabajar, ahí comencé a tener más contacto con gente porque si no yo estaba todo el día en casa o en casa de la señora a la que le cuidaba el nene. No tenía otra cosa. Y ahí comenzamos a articular más, a conocer gente nueva, costumbres nuevas y, como te digo, como todos son de diferentes lados, entonces la predisposición es otra: ¿de dónde sos vos? yo soy tucumana, ah yo soy de Salta, yo de Jujuy, ah bueno mirá… y empezamos a hablar de lo nuestro, digamos Entonces ya encontrabas la tonada parecida, o encontrabas alguna diferencia: ¿y vos de dónde sos? Entonces como que el motivo de charla siempre arrancaba desde de dónde eras. Y en ese añorar, empezar a… como que se hacía más fácil la comunicación y todo fluía. Entonces sí, conocí un montón de gente.
[..] De apoco, cuando ya comenzamos a salir más, empezamos a tener contacto con gente de Amaicha que vive acá y ya salían, por ejemplo, a mi marido le gusta mucho juagar al fútbol, entonces ya salían los partidos los fines de semana. Iban ellos a jugar a la pelota y caíamos las mujeres con los niños de afuera los mirábamos. Entonces ahí empezó como más a fluir todo lo social y ahí fue más fácil

porque ya no éramos las tres personas nada más, ya empezamos a tener actividades, salidas, rutinas que por ahí tenía uno allá y acá no y era, por ahí, lo que uno extrañaba".

Tanto la T4, como la T6 cuentan cómo se estructura su vida cotidiana a partir del vínculo con sus familiares, quienes las ayudan con el cuidado de su hijos/as para que ellas puedan trabajar. A su vez, el caso de María, ella narra cómo a partir de su experiencia, otros familiares emprendieron rumbo también hacia Rio Grande, contando con su apoyo para establecerse:

T6:

"Mi hermana del medio me había preguntado si podía venir porque quería venir a trabajar, pero ella ya tenía su marido y su nena. En ese entonces yo ya tenía la casillita pero en esto, como te digo, donde come uno, comen dos; donde comen dos, comen tres, mirá mi casa es así [pequeña] pero si nos acomodamos, ningún problema. Así que vino, vivimos los… ¿cuántos éramos? Los seis un par de meses, un mes creo y después ellos ya se fueron porque él tenía un primo que tenía otra casa donde le podía alquilar una habitación, entonces iban a estar los tres en una habitación, entonces les quedaba más cómodo y se fueron para ahí. (…) Y hasta el día de hoy están acá. Hace cuatro años ya que están acá. Y bueno, después vino mi hermano. Antes de él vino otra prima. O sea, yo siempre estuve trayendo gente [risas] pasaron por mi casa un par de días, meses y después se iban, como que vuelan, ¿viste? Y vino una prima que era maestra también y me había comentado que tenía ganas de venir a probar suerte porque allá, hacía dos años que se había recibido y no pasaba nada con los padrones[43] (…) y le digo no tengo drama, en mi casa, hay comida y todo eso no tendrías por qué preocuparte, pero que vos pienses que no es ir y volver al mes siguiente. Si vamos a hacerlo, lo hacemos bien. No, no, si voy a ir. Perfecto. Vino y acá estuvo seis meses, de febrero hasta junio, julio. Y bien, por suerte, hizo los papeles… es tan rápido todo, literal, presentó los papeles y a la semana siguiente estaba agarrando un cargo y ahí empezó a trabajar, a trabajar. Hasta que, a los tres meses cobró y después ya buscamos un alquiler y empezó a comprarse sus cositas. Tomá, estas yo ya no las uso, listo, para el comedor y así armamos la casa, digamos, y se fue. Después se juntó también y ya tiene una hija ahora. Y así fueron pasando."

En tanto, la T2 relata:

"Cuando yo me vine [a San Miguel de Tucumán] fue conocerla a ella [mi hermana], porque nosotras nos llevamos muchos años, 15 años nos llevamos. Sabía que era mi hermana pero no la conocía [risas] y cuando me vine a vivir con ella, que de hecho gracias a ella pude venir, a ella y a todas sus amigas que han sido como hermanas, una contención muy grande aquí. Y después se vino Eva, mi hermana mayor que ella estudiaba en Santa María pero quería estudiar, estudió psicología primero y después artes plásticas. Y ella decidió vivir aquí, no tiene intenciones de volver por cuestiones personales. Y después mi hermana estuvo yendo y viniendo. (…) Después me fui a vivir con unas chicas de Amaicha, con la Poly y otra chica de Amaicha. Igual siempre dije que quiero volver a Amaicha".

En el caso del T3 cuenta:

"*Hay muchos amaicheños, muchos comuneros que están viviendo y trabajando en*

[43] Padrones son los listados de docentes en la provincia de Tucumán. De acuerdo a la cantidad de capacitaciones avaladas por el Ministerio de Educación se asigna un puntaje, quienes tienen mayor puntaje tienen posibilidades de acceder al sistema, el resto queda relegado.

> *Tierra del Fuego hace mucho tiempo, no solo en la docencia sino en las fábricas también. Porque la fuente laboral en Tierra del Fuego es impresionante, hay mucho trabajo en las fábricas o en la docencia. Y tengo muchos conocidos, compañeros de acá que se fueron a trabajar, y siempre estaban como invitándome y yo no quería dejar Amaicha. Yo siempre decía "Nunca me voy a ir de Amaicha, nunca voy a dejar Amaicha", pero llegó un momento en el que yo sentía que no progresaba, que no avanzaba en nada (…) Después, con lo de la pandemia, conocí a una persona que hoy es mi pareja que es docente también. Entonces también estaba ese tire que, digamos, ella me decía que vamos, que aproveche que tenía un título, que allá iba a conseguir trabajo... Ella ya trabaja allá. Ella hace 30 años que trabaja como docente, entonces conoce cómo es el sistema, cómo es el manejo allá de las escuelas, todo. Todos tienen derecho a trabajar, todos tienen prioridad a trabajar. Pero el que va sin cargo es el que tiene más prioridad. Me pasó de ir y bueno, dije: "En noviembre me voy", hice todos los trámites, cambio de domicilio, estuve en la casa de mi pareja primero hasta que conseguí alquilar por mi cuenta".*

Mientas que en el caso de la T1 relata:

> *"Yo en el 2019 ya había pensado que terminaba con en el 2020 con las prácticas y me iba a ir al sur y bueno, el sur es grande, para nosotros es grande... Por un lado, ya me ponía a pensar y decía si voy a Tierra del Fuego -que la mayoría de las personas se van inmigran a Tierra del Fuego, a Ushuaia- no, no tengo a nadie, no tengo conocidos, o si tengo conocidos, pero no es lo mismo cuando es familia. Cuando hay un familiar por lo menos te va a bancar un mes, cuándo es conocido no. Y, aparte, cuando uno va, no conoce, tenés que andar preguntando, averiguando, solventándote los gastos por vos solo. Así que no, porque no tengo el capital suficiente para irme y no tengo las personas que me podrían apoyar. Y bueno, seguí pensando que bueno, deberé salir a trabajar, aunque sea de lo que sea para no estar ya sin hacer nada, porque bueno, aunque me falten las materias estás, yo ya no tengo más nada que hacer acá. Y bueno, me decido y le digo a mi papá, mi papá vive en el Río Negro, le digo si él hay alguna posibilidad de que yo vaya y que él me reciba allá y me dice que sí, que era que me venga, pero él no tiene casa propia, que él vive en la chacra, que si yo me animo a vivir en la chacra con él, buenísimo. Vení, vení, pero él me lo dice de una manera en la que nunca pensó que yo iba a ir. Y bueno, decidí irme. [en Amaicha] Mi hermana quedó responsable de mi hijo y bueno, mi mamá que se encarga de ayudar de darle un vistazo a la casa. Así que bueno, es bastante complicado eso, irse, salir y dejar, porque no es que te vas por una semana y volvés, y ya estás de vuelta en tu casa, te vas por mucho tiempo. Y, aparte, la incertidumbre de decir qué me pasará allá, o sea, decir qué me encontraré allá, así que… qué es lo que voy a tener, voy a tener salida, no voy a tener salida… con mi papá no me relacioné mucho, o sea, yo tuve una relación con él cuando yo era pequeña… él es de Santa María. Cuando yo era pequeña he podido tener una relación, pero después él se casa con otra señora y se va, emigra de acá y ya perdí todo contacto. Después, en adulta recién, volví otra vez a tener esa conexión con él, pero no lo conocía del todo. Tenía ese recuerdo, que cuando era niña".*

Como vemos en las narrativas aparecen sujetos con los que no solo aparecen relaciones de solidaridad sino también afectivas y sociales, que posibilitan la permanencia.

En segundo lugar, presentamos las dificultades que se presentan en el destino en torno a la dicotomía entre expectativa y realidad. En este plano aparecen elementos vinculados a las dificultades para conseguir un lugar donde residir, el clima y la

alimentación.

La T4 postula:

> *"Yo creí que con mi compañera íbamos a conseguir alquilar en cinco días, en un lapso de cinco días. Habíamos hablado con un amigo que nos banque cinco días hasta conseguir el alquiler. Eso se hizo demasiado difícil porque cuando llegas aquí te empezás a dar con muchas realidades que no conoces. Esto de conseguir un alquiler es demasiado difícil, los precios son muy altos, demasiado altos y bueno, en ese aspecto es como que se vuelve muy difícil. Entonces todo eso llevó su tiempo, lleva su tiempo también. O sea, no es que vas a llegar, te vas a instalar y vas a empezar a tener oportunidades, o sea, todo es parte de un proceso también. Y cuando venís con niños es mucho más difícil, mucho más difícil la verdad. Pero bueno, es como que ya está pasando esa parte más difícil del proceso de empezar aquí en Tierra del Fuego, adaptarse al frío y un montón de cosas, porque es todo un cambio, es un cambio rotundo… así como que… es muy diferente, digamos, a lo que tenemos allá en el norte.".*

Entretanto, el T3:

> *"Pasa de que muchos chicos se van a probar suerte y no consiguen trabajo, no encuentran trabajo. Porque lamentablemente hoy un título te abre muchas puertas, y el del pueblo, el pueblerino que no ve esa posibilidad, sigue en la nada, sigue sin hacer nada. Y me ha pasado de chicos que fueron y que se tuvieron que volver porque no conseguían trabajo, no encontraban trabajo. Y yo digo: "La pucha, qué diferencia que hace un papelito", porque en definitiva es eso. Él que se crió acá trabajando en el campo, criando animales o produciendo algo, o en la construcción, que va con las mismas ganas y el mismo entusiasmo de trabajar y de repente te cierran las puertas porque no tenés el papelito que diga que sos 'tal o cual cosa' o 'tal o cual persona'. Y eso por ahí también duele, porque vos decís: "Bueno, uno que busca progresar, uno que busca tener sus cosas, y te tenés que volver". Es difícil decidir irse, porque muchos se volvieron con una mano atrás y la otra adelante, pero muchos decidieron quedarse y avanzar también".*

La T4 asegura:

> *"Acá en Río Grande hay una realidad muy triste también: que hay muchos jóvenes que vienen -aprovecho para contarte esto- hay muchos jóvenes que vienen sin haber terminado un primario o un secundario y ellos quizás creen que con el solo hecho de llegar a Río Grande quizás vas a encontrar un trabajo porque siempre se habla de que en Río Grande tenés trabajo o la gente que tiene autos y esas cosas… y supuestamente hay mucho trabajo. No, acá es muy difícil. Hoy la realidad, digamos, laboral es muy difícil. Por ejemplo, yo estoy en grupos de acá, de Río grande, y veo muchos jóvenes que piden por favor un trabajo de lo que sea porque no consiguen y mujeres jóvenes con hijos también. Leí cada historia en los grupos de Facebook: que no tienen para comer, que necesitan trabajar, que han llegado, por ejemplo, del norte, de Salta, de Chaco… y es muy triste porque muchos se vienen pensando que van a conseguir un trabajo así de un día para el otro y no, no vas a conseguir a menos que tengas una profesión. En este aspecto de… para docentes se consigue, por ejemplo, hay trabajo, para profesores también, pero si vos te venís y no tenés una profesión, así como para decir la voy a pelear tengo una profesión, como sea voy a conseguir; ahora sí te venís y no tenés un oficio o una profesión fija con salida laboral, no vas a conseguir como antes. Ya no. Las fábricas no toman gente, muy poco, ya no toman gente como antes y muchos se terminan volviendo porque no consiguen. No consiguen y acá alquiler, comida, todo es muy caro. (…) Ahora es otra la realidad, ahora si vos no venís con una profesión o con un oficio demandante no vas a conseguir. Antes, llegabas a la isla y conseguías, te metías en las fábricas, te metías en cualquier trabajo. Ahora no, ahora la tienen que pensar bien, dos veces, el que no tiene trabajo si quiere venir, si no tiene una*

profesión porque acá es muy difícil. Más el tema del alquiler, es muy difícil, es muy difícil. Antes sí. De hecho, hay muchos que ya de años trabajan en fábricas y ganan bien, pero ellos vinieron hace muchos años, tienen casa. Pero vi que, durante la pandemia o cuándo fue el gobierno de Macri, va no sé, pienso yo, no sé cuál será tu ideología con respecto a Macri, pero sé que muchas fábricas fueron cerradas y todo eso me contaron… qué muchos decidieron volverse después de haber estado muchos años en Río Grande. Conozco muchos que tienen casa propia aquí, pero que se volvieron".

En las narrativas aparece una preocupación por las crecientes dificultades para conseguir empleo, principalmente en la mano de obra no calificada y las consecuencias que trae en las familias que destinaron sus ahorros a el proyecto de vida en el destino. Además, en reiteradas ocasiones se manifiestan las condiciones de vivienda precarias por los altos costos de los alquileres, el frio extremo como un factor repulsivo y la diferencias en las costumbres alimenticias. Este último factor, estaría más asociado al plano de lo identitario y cultural, donde aparecen otras adversidades, por ejemplo relacionadas con los procesos de socialización:

El T3 relata:

"Allá [en Rio Grande] la vida social es diferente a la de acá. Uno acá en Amaicha acostumbra a ir a tomar mate con el vecino, a charlar con el vecino; en cambio allá no, cada uno vive en su mundo. Me ha pasado a mí de que mi pareja se enojara porque hablaba con el vecino, me decía: "¿Qué haces hablando con el vecino?", y le digo: "Pero es el vecino, ¿cómo no vas a hablar?", me dice "Yo nunca hablé con el vecino", le digo: "Bueno, yo sí", o con el del kiosco o con el de la carnicería. Porque, aparte, el norteño que encuentra a otro norteño es impresionante como cambia, porque es como que te entendieras, digamos. Entonces a mí, por ejemplo, el señor del kiosco de la esquina me dice: "Eh Tucu, ¿cómo andas?, ¿cómo estás?, qué lindo verte, qué bueno verte"; y mi pareja se queda como sorprendida porque me dice: "¿Lo conocés?" y yo le digo: No, pero es del norte".

T4:

"Aquí se extraña mucho en sí las costumbres, el ver a la familia, juntarse. Somos mucho de juntarnos con la familia, yo, por ejemplo, vivía en el centro de Amaicha, pero siempre me iba a ver a mis padres, siempre iba a verlos y ellos con sus costumbres, con sus animales, con sus cosas. Entonces es como que uno se siente tan en su lugar que cuando te vas extrañas eso, o sea, aquí los domingos son para descansar y el lunes se sigue con el trabajo y, en cambio, en Amaicha una vida mucho más relajada, más familiar y la comida también se extraña mucho. Acá no vas a conseguir una humita, un tamal, no vas a conseguir, menos como las de Amaicha."

La T1 también encuentra dificultades en la socialización y los espacios de confraternización:

"Yo tengo un montón de conocidos y siempre nos saludamos. Y esa calidez de saludar allá no. Cuesta, cuesta bastante que… Mirá, hay personas que, aunque todos los días la hayas visto no, no te saludan. Por ahí me pasaba de ir a comprar en el almacén, el supermercado y saludo la cajera Hola, cómo está? Sí, bueno, sí todos los días bajo o por lo menos 2 veces a la semana… vas todos los días, la ves, es la misma cajera, entonces vas y la saludas bien y te miran como diciendo ¿¡y está!? ¡con la cara nomás ya te corren! Y bueno mi papá está haciendo su casita y

bueno, hay un poco más de vínculo con los vecinos, así, un poquito más de vínculo, que bueno ellos me pasaron su número de teléfono y bueno, cuando me vine le dije que le dé una mano a mi papá, que me avise cualquier cosa porque mi papá no tiene nadie allá. Y de ahí al resto no, no, no. Incluso yo le digo a él, él está ya hace como 15 años, sí le pregunto si tiene amigos y no. Muy solitaria su vida y yo no, yo soy muy sociable, así que es lo que más me costó."

El saludo en la CIAV es una expresión cultural relevante, que expresa cordialidad y confraternización. En los folletines turísticos se informa sobre esta práctica, aún entre desconocidos, para advertir a los visitantes sobre el respeto y la reciprocidad.

Además de las formas de socializar, se expresan violencias y discriminaciones en torno a las identidades étnicas:

La T2 narra diversas situaciones en las que sintió que por sus rasgos o su identificación étnica estaba siendo excluida. También encuentra dificultades en la socialización y los espacios de confraternización:

"Yo era de hablar muy poco… no se si hablo más ahora, pero no hablaba casi nada porque no sé. Entonces si gritaba era como que no podía decir lo que quería decir y muchas veces me pasó eso, más en la facultad digamos, que lo he sentido así, de mala manera y no me sentía como con ganas de participar. Y en la facultad como que sí… bueno, con esta profesora, con esta materia de historia de España he sentido como mucho… como discriminación de decir bueno, vos que sos de una comunidad indígena, o sea yo le dije y ella así como que no, no representaba nada. No era… capaz que era un preconcepto mío de decir bueno, esta persona me va a respetar, va a querer debatir o escuchar y no ha sido así. Yo estoy pensando, es como que sí he pasado como muchos momentos [en que se sintió discriminada] pero como que los he borrado así. Porque, de hecho hasta en la misma primaria me pasaba así, situaciones de discriminación por ser morocha, digamos [en Amaicha]. Alguien que tenía una tez un poquito más clarita ya te… Las personas que me trataban mal, no sé cómo que hoy en día… es como que les ha costado mucho poder reconocer su identidad. Ahora lo están haciendo pero antes era no voy a ser indio, no voy a ser de la comunidad. (…) La visión cristalizada de lo que es ser indígena, en el mismo Amaicha hay gente que va de visita y dice che pero si ustedes tienen internet!? Hay una imagen del ser indígena con taparrabo, incluso en la escuela aún se reproduce. Me acuerdo que el trabajo práctico para una materia, eeh creo que era Introducción a los estudios literarios, teníamos que plantear una propuesta de investigación sobre las lenguas y yo había planteado el joyjoy[44] y me dijeron que sí, pero que no era acorde a la materia, que no se puede indagar mucho y fueron cerrándose puertas. Buscaba motivaciones a lo que había decidido estudiar pero no las encontraba. (…) Cuando he venido, si he sentido que gente agarre sus carteras, por mi color de piel o en lo académico también, por hablar bajo. Hoy siento que cambió mucho".

En el caso del T3 y T5 aparecen situaciones de la cotidianeidad y la negación identitaria como un problema:

T3:

[44] Un ritmo musical andino, desarrollado en el Noroeste de Argentina.

"Me pasó de que me dijeran 'indio', de que me dijeran 'negro', de que me dijeran 'ese no sabe nada' o de que me dijeran… Me pasó algo muy gracioso una vez que estaba en la comunidad y llegó una persona, un turista que venía de otra provincia, y me preguntaba dónde podía ir él a ver a los indios (…)
Allá en el sur, por ejemplo, pasa mucho lo de la portación de rostros y se nota, porque vos vas a hacer un trámite en una oficina y te dicen: "No, pero está el señor primero", y vos ves al señor y es un rubio de ojos celestes y él vino mucho después que vos. O por ahí cuando te tratan de 'negros de mierda', 'estos del norte', 'estos coyas'. Hay gente que sí se lo toma mal, hay personas que… incluso tengo una compañera que es salteña que una vez le dijeron eso: "Estos negros de mierda que vienen del norte", y se largó a llorar por ejemplo. Y yo me lo tomo de quien viene, pero porque uno aprende también a no darle importancia, qué sé yo. Porque si yo estuviese dándoles importancia todas las veces que me discriminan capaz que me peleo con medio mundo. (…) Pero sí se nota, se nota mucho la discriminación. En la portación de rostros más que nada o cuando te dicen "negro", o cuando te dicen "Ah, ¿así que sos del norte?" o "Che, ¿son coyas allá?", y vos decís esa imagen del coya mal visto, cuando un coya es alguien que viene del norte, viene de más arriba, de Bolivia, de Jujuy.
Por ahí sí me molesta mucho la negación. Por ejemplo, de que me ha pasado trabajar con colegas jujeños, con colegas salteños que eran de comunidades, son de comunidades, y que te digan: "Ah, pero en las comunidades ya no se habla de eso. Ya no existe eso" o "Eh, ¿qué hacés escuchando esa música?, si ya no se escucha". Y yo decía: "Pero si vos venís de ahí" (risas). Esa negación de donde uno es, o de donde uno viene, eso me molesta a veces".

T5:

"Hay veces que allá invito a gente que está de Amaicha y es como que ellos también vuelven hablar como hablamos acá, porque allá es impresionante cómo cambian las formas de hablar, ya no te hablan en amaicheño ¡bah! en realidad esa es como que nosotros tenemos un acento más tucumano mezclado con santamariano porque allá me confunden mucho con catamarqueño, y cuando ellos, los invito, amigos, ellos empiezan a hablar así normal de nuevo porque bueno, yo también soy burlista y les digo que no se hagan los porteños porque no es, porque ellos son de acá de Amaicha y tienen que hablar como amaicheños".

Además presenta situaciones discriminatorias en el ámbito laboral, al igual que la T1:

"Hoy en día, por suerte, ya sé acostumbraron con respecto más a las creencias que tenemos nosotros acá [en Amaicha]. Bueno yo trabajo en una panadería donde todos son chilenos y son todos evangelistas. Tuve muchos roces, muchos choques y gracias a Dios no me han despedido [risas] porque es donde más trabajo tengo, pero si tuve muchas discusiones. A todas mis creencias se la dieron como si fuese tema del diablo, que yo era una mala persona y el primero de agosto solamente dos chicos que estaban ahí me respetaron, porque yo llevé té de ruda para tomar y ellos me decían que esto era cosa del diablo y no. Después, el 3 de agosto, ellos llevaron caña de ruda y les digo ¡pero es lo mismo! Solamente… primero le pregunté "¿y porque toman caña de ruda?" y me dice no, solamente porque siempre los 3 de agosto se toma caña de ruda. ¡Ah! le digo, pero es que no saben el significado entonces y ustedes son evangelistas. Yo traje de… en mi pueblo se toma té, nunca vi caña de ruda. Para mí fue novedad ver tomar caña de ruda, licor ¿no? y como diciendo miren yo no sabía eso porque en mi pueblo se hace el té y bueno yo le expliqué todo eso y bueno. De a poco fueron respetando. Hace poco, hace 4 días, vinieron a conocer una parejita que son compañeros míos de trabajo, vinieron a conocer porque yo los he invitado y le había contado todo, cómo era acá, toda la cultura. Que en realidad nosotros también somos católicos, porque algo religioso tenemos incorporado: cuando se hace la celebración de la Pachamama siempre se dice un padre nuestro, o sea, no estamos solamente con… siempre va a ser eso. Ellos me dicen "indio, indio". No todo es indio, hay creencias diferentes, les digo. Y

después me ponía a analizar a ellos, porque ellos me decían ¡pero esas son creencias…! yo le decía sí, pero, así como ustedes tienen a Dios nosotros tenemos a Viracocha, sería el Dios nuestro. Ellos lo tienen a Jesús, pero para nosotros está la Madre Tierra y así vamos… los católicos tienen Santos y nosotros tenemos al sol y la luna -quilla- y todo eso le iba explicando, así iba relacionando con la creencia de ellos. Yo tampoco no puedo decir que no soy creyente de Dios, de Jesús. También creo en esa religión y también creo en mis creencias, que trato de llevarlas, más cuándo voy a ir algún lugar prefiero hablar más de la Pachamama porque me siento más cómodo con mi cultura. Hubo un tiempo en que no me hablaban y bueno, no le tome mucha importancia. Pero si duele, duele bastante.

Los rituales de la Pachamama son muy escondidos y son… muy escondidos, porque al ser una isla muy chica los únicos que los practican, así al aire libre, son los jujeños. Yo voy a veces. (…) Sí, está la boca de la Pachamama y la cual siempre ha sido destruida por la gente que dice que "ya están haciendo rituales satánicos". Todos los que son de ahí porque en realidad domina mucho el evangelismo en la isla, hay muchas iglesias evangélicas y es lo que más domina. Dicen que el norteño está haciendo un ritual satánico, brujería, magia negra, se lo dice por la radio, se lo dice también por Facebook, y es feo porque hay algunos que terminan haciéndolo a escondidas y eso no está bueno. Y bueno con mi hermana lo hacemos igual, a nosotros no nos importa.

También por el color de piel. No hay morochos, morochos ahí en San Miguel y me tocó vivir bastantes situaciones como, por ejemplo, que la policía esté a cada rato deteniéndome o, por ejemplo, en negocios que no me dejen entrar. Si se sentía bastante en ese tiempo. Ahora uno va ahí y dice soy de Amaicha y es bienvenido en todas partes, pero hasta el 2014 aún no me pasaba. Se sentía la discriminación. Ahora no, ahora uno dice que sos de Amaicha y la gente parece que dice que sos de la familia".

Estos testimonios dan cuenta de procesos de aculturación. En el caso del T1 también relata situaciones en las que se vandalizan los lugares públicos donde se realizan las ceremonias a la Pachamama y de qué forma su patrón intentó incorporarlo a la religión evangélica.

Por otra parte, la T1 y el T3 muestran también en su ambiente laboral, entre docentes y con niños/as situaciones discriminatorias o que expresan de diversas maneras las relaciones de dominación:

T1:

"Yo soy indígena, por un lado, y pertenezco a la a la etnia diaguita calchaquí. A mí me corre por las venas lo indígena. Yo siempre, en Facebook siempre pongo la lucha de los pueblos, la autodeterminación de los pueblos y allá te encontrás con otro contexto, donde el que manda es la propiedad privada, es el terrateniente. Incluso, escucharlo a mi papá decir yo gracias a mi patrón vivo y no se da cuenta que es al revés, que el patrón gracias al trabajo de él tiene lo que tiene, tiene su producción. (…) Por ejemplo, yo escuché conversaciones de que hace poco ha salido una sentencia que se le otorgó una cantidad de tierra [a mapuches] y estaban poniendo en el grito en el cielo todos los que venían de otros lados, por ejemplo, la profe esta [de Santa Fe], qué es bastante mayor, decía ¡cómo puede ser! ¡estos indígenas que vienen de Chile! porque también está eso de que es como que la nación argentina es más fuerte que, que lo que estaba antes… porque el mapuche se lo vincula más con Chile ahí. Vi discriminación, justamente, a un chileno qué está enseñando ahí en la escuela, o sea, por lo menos era colega nuestro y él, claro uno ¿viste? ve de afuera, escucho y te callás. En cambio, él hace frente y bueno, le discute: pero los pueblos que vivían antes siempre estuvieron acá y son los

verdaderos dueños. Y empezaron a cortarlo. Y sí, eso sí vi, la discriminación. Y yo más todavía decía no, no sé de dónde soy [risas] Así que bueno, bastante… es otro contexto bastante diferente. Pero bueno, yo sé que me voy a adaptar. Pero bueno, mi corazón va a seguir estando acá [en Amaicha]. Una vez tuve una conversación con ellos [los colegas docentes] porque tenemos una mesa en la que trabajamos, en la que compartimos la planificación, las clases, cómo van los chicos, todo se comparte, se colectiviza. Fulanito de tal cómo se comporta con ustedes, sí se ven dificultades, todo eso se comparte. Y en un momento yo le digo yo siempre fui de donde lugar en que nací, por qué me preguntó y yo le digo porque, haciendo el registro de mis antepasados, todos nacieron ahí. Entonces una de las profes, creo que era la que es de ahí, me dice, pero de algún lado seguramente llegó, de algún lado debe ser que llegaron así que tendrías que averiguar un poco más, así me decía. Lo que yo sé es que siempre estuvieron ahí. Generación tras generación. Por lo menos 5 generaciones atrás vivían ahí, le digo. Pero de algún lado debe ser, me dice.

Así que si… con este compañero he conversado, por ejemplo, yo tengo un grupo de WhatsApp que se llama "Los ancestros del futuro" qué tenemos como compañeras de Chile y yo le hablaba a este muchacho, yo le decía que conozco gente de ahí… que ellas también son diaguitas porque, claro, los diaguitas cruzan esa frontera y bueno los mapuches también digamos. Yo hago esa comparación, eso le decía yo a él. Yo sé que los mapuches, abajo, en Río Negro, en Santa Cruz también pasaban la frontera. No existía la frontera. Pasaban la cordillera y era lo mismo, pero a las mismas comunidades… y acá, nosotros del norte tenemos los diaguitas y los diaguitas para allá también son diaguitas, en Chile también hay diaguitas. Así que bueno… yo dos veces no más hablé con el muchacho, pero los otros si lo discriminaban mal, mal, mal. Incluso, creo que fue el cordobés, claro, estamos planificando para hacer las actividades finales que ya si o si la tenías que planificar, las actividades de cierre de ciclo, y dice ¡ay no!, ¡este ya va a venir a meter toda la cosa indígena!, así que no, no lo dejemos planificar, le digamos que ya está todo decidido. Así que no lo dejaron y planificar al chico. Él era de geografía y, al ser áreas, no puedes planificar solo, hay que planificar con tus compañeros…En ese momento yo decía ¡ay, no! menos mal que no dije nada, porque si no van a decir esta también va a venir a meter la cuestión indígena. Pero sí duele. Duele bastante (…) yo tomaba asistencia y aparecía Chauquepan, vos al escuchar el apellido ese, vos ya te das cuenta de que es mapuche seguro… eh Chanapi… y encima vos la mirabas la cara, el apellido, la cara y eran descendientes de mapuche seguro, o si no era mapuche, era de otra etnia que vivía ahí. Pero no, ellos se siguen…"

T3:

"Yo me voy el año pasado a trabajar en Río Grande y un proyecto de la escuela era una convivencia con una escuela agrotécnica de la Misión Salesiana. Y es muy loco, porque uno ya va con una mentalidad del catolicismo, de lo que hizo la Iglesia con las comunidades indígenas, y que eso para mí termina significando un choque muy fuerte porque yo soy de una comunidad indígena. Y yo voy con una formación, con una conciencia, con una mentalidad de lo que es una comunidad indígena y de repente te encontrás en un lugar que fue poblada por comunidades indígenas en donde cinco dueños, cinco personas decidieron repartirse las tierras y desaparecer todo. Y cómo la iglesia sigue tratando esa masacre que hubo con los Selk'nam, con los Ona, con todas las comunidades de Tierra del Fuego y que te lo muestran allá como algo lindo. Y yo dentro mío sufría, decía: "No, ¿por qué?". Pero también es ubicarse, ¿no?, termina como… ubicarse en el sentido de que… a ver, no es mi lugar, ¿entendés? Pero sí defiendo lo mío. ¿Yo qué hice en el 1ro de agosto, por ejemplo?, una ofrenda a la Pachamama. Y allá me decían: "¿Pero qué es la Pachamama?, ¿qué es hacer una ofrenda?, ¿por qué cavas en la tierra?, ¿por qué cada vez que tomás tiras en la tierra?, ¿por qué cada vez que tomás mate tiras la yerba ahí en las plantas?", y era como enseñarles y dar a conocer de dónde vengo yo. Porque todos me dicen: "¿Pero qué es una comunidad indígena?, ¿por qué hablan de 'indios'?, ¿por qué hablan de 'indígenas'?", y eso también te lleva a

replantearte esta cuestión de dónde soy, de dónde vengo, yo pertenezco a este lugar, a este espacio. Y darlo a conocer también es difícil, porque vos decís: "¿Cómo explico algo que yo siento?", y no lo vas a entender.
Allá la cuestión indígena todavía sigue siendo muy discriminatoria, sigue siendo muy denigrante, porque nadie dice "Yo soy indígena" o "yo soy de una comunidad, yo soy descendiente", porque se desaparecieron prácticamente todos. Los aniquilaron prácticamente, fue una masacre tremenda. Pero por ahí uno lo siente más porque pertenece a una comunidad. Yo soy de Amaicha donde siempre se habló de comunidad, donde siempre existió la comunidad, el haber trabajado justamente para la comunidad también. Y te vas allá en donde vos decís "acá hubo indígenas, acá hubo pueblos originarios", y no hay nada. Encontrás restos. Ahí en la Escuela Salesiana tiene como una especie de cementerio en donde dicen que están los últimos Selk'nam que vivieron, que ellos protegieron ahí. Y es mentira, no hay nada. Pero como el catolicismo ha ido tapando todo eso, ¿no?, y también yo creo que eso profundiza más el odio hacia la Iglesia, hacia lo que hizo la Iglesia en tapar. Porque ahí está muy arraigado y se enseña, y se divulga incluso, de que la iglesia fue a salvar a los pueblos originarios. A salvarlos porque eran personas que no tenían una lengua, eran personas que no tenían una cultura occidental, entonces eran tratados como bárbaros; cuando era todo lo contrario. Ahí tenés distancias muy cortas en las que las comunidades hablaban cada una su lengua. Y hay bibliografía, hay libros, hay cartas, hay videos de las descendientes de los Selk'nam, que está bueno, pero por ahí uno termina como tratando de… yo, por ejemplo, por ahí me pasa de no querer meterme mucho porque también desde la misma escuela no te permiten eso. De que des a conocer… de que digas: "Acá en la estancia hubo una comunidad indígena", porque los mismos estancieros son los que se dedicaron a 'limpiar' las tierras. Porque Tierra del Fuego está dividida, por decirte, en cinco dueños. Y uno tiene, no sé, muchísimas tierras y dentro de esas mismas tierras tiene animales, había comunidades. Había familias de comunidades viviendo y ellos se dedicaron a aniquilarlos. Entonces a mí me pasó de que el dueño de la estancia me dijera: "Profe, por favor ubíquese. Acá no hubo comunidades, acá no hubo descendientes. Entonces no hay. Acá esto es de mi familia donde vivieron generaciones, de generaciones, de generaciones…", y yo dije: "Bueno, está bien", pero por dentro mío decía otra cosa. Pero es mucho el cambio que tenés y que vos das, porque vas de una realidad y allá te encontrás con otra totalmente diferente".

En estos relatos se muestra de qué forma se expresa en la vida cotidiana la desmarcación étnica de la que habla Grimson (2006). Pero además, aparece el silencio como un mecanismo para poder conservar los empleos. Lejos de tratarse de una forma de resistencia, consideramos que es una expresión de la opresión y las relaciones de dominación. No obstante, en las narrativas van a surgir formas de re-existencia y de apropiación.

d) Finalmente, nos interesa desarrollar las formas en que estos sujetos migrantes construyen territorialidad, redes y re-existencia, como formas de sobrellevar las desigualdades existentes, sobre todo en el plano simbólico.

Por un lado, consideramos los territorios apropiados, en el espacio público. Por ejemplo, el T3 da cuenta de la conformación de un aglomerado (El Austral) donde residen amaicheños y, el T5 narra la realización del ritual de la Pachamama todos los

primeros de agosto en una plaza pública. Además, sobre esta ceremonia, aparecen relatos sobre la práctica en lugares privados, como sus hogares.

Las acciones, las intervenciones son formas de apropiación y también de re-existencia. El T3 cuenta que:

> *Yo allá [Rio Grande] a donde voy, como decía hace rato, siempre estoy haciendo lo que hacía acá, que era el primer trago del vino a la tierra, la yerba va a la tierra[45]. Pero porque son prácticas que la haces en la comunidad. O por ahí hacer la ofrenda y que… para las otras personas quizás lo hacen para acompañarte, para decir: "Bueno, voy hacer lo que el profe hace"; y vos sabés que para vos tiene un sentido y para ellos también tiene otro sentido, quizás no tan profundo como lo sentimos nosotros pero siempre está eso. Siempre sale algo de la comunidad, siempre.*

Mientras que la T2 encontró la forma de, mediante su profesión, hacer un trabajo de rescate y revaloración de la cultura vallista desde los valles, pero además hay una crítica al extractivismo del Estado y las universidades que se transforma en prácticas, en acciones:

> *"Generar el sentimiento de pertenencia es mirarse al espejo y autoreconocerse indígena. Eso creo que también fue posible por haberme ido. (…) En la arqueología sucede mucho que van a las comunidades sacan las piezas porque el Estado les da permiso, pero también le tienen que dar a las comunidades, algunas les dan otras no, pero se llevan las piezas y no vuelven. Pasan 20, 30 años y no vuelven más las piezas. Hay cantidad de piezas, se sabe, en la comunidad la gente se las guarda o las vuelven a reutilizar, por ejemplo, las alumnas de mi vieja que hacen tejido, los usan a los tejos, los fragmentos de los tiestos, para hacer los torteros y está buenísimo, digamos… también se ve eso ¿no? Quién tiene el poder de decir a quién le pertenece y a quién no".*

Y, en otras ocasiones puede darse una relación sincrética, como es el caso de la T6 que cuenta sobre una creencia en la isla – al hacerle plegarias a la isla y las concede si existe un deseo genuino de residir en ella – y la asocia a la Pachamama.

4.2. REFLEXIONES FINALES

Las experiencias de vida en las comunidades de origen y el sentimiento de pertenencia a la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle se refleja en la forma en que se construyen las territorialidades, es decir la apropiación y resignificación de ciertos elementos del lugar de destino y la resistencia mediante las prácticas colectivas de re-existencia, en la medida en que "la gente del norte" comparte los rituales andinos, independientemente a qué comunidad pertenezca.

Los miembros que tuvieron un vínculo más activo con la Comunidad Indígena,

[45] Corpachar, alimentar a la Pachamama en señal de agradecimiento.

sentimientos de pertenencia y autovaloración de lo indígena en un trabajo íntimo de autorreconocimiento y revalorización identitaria, transitan las situaciones discriminatorias de forma diferente a quienes se sienten menos comprometidos con la comunidad. Mientras que los primeros adoptan una actitud hasta militante que atraviesa sus prácticas privadas o domésticas, así como sociales y laborales; el segundo grupo transita procesos de adaptación.

Estas expresiones culturales, espirituales en el lugar de destino y su vínculo con el territorio de origen, muestran que más que migraciones, son procesos de circulación migratoria, en que aparece fuertemente en la mayoría de los casos el deseo de retorno y la resignificación de las vivencias cotidianas y la identificación con otros grupos subaltenizados, como coyas o mapuches.

Los amaichas tienen una trayectoria migratoria forzada desde el período colonial, en que fueron emplazados en el llano, pero, al mismo tiempo se forjaron de estrategias de supervivencia, tanto de la comunidad propiamente como de los hábitos culturales. En los contextos actuales, el vínculo para con el territorio amaicheño continúa siendo profundo en quienes forjaron sentimientos de pertenencia desde lo étnico y esto es expresado en prácticas que denotan intenciones y deseos para con el origen.

El desafío que se presenta a la Comunidad Indígena de Amaicha del Valle es, a nuestro criterio, romper con las estructuras paternalistas del Estado y buscar, creativamente, la forma de resguardar a los jóvenes que se ven desesperanzados por la falta de oportunidades laborales. De esta forma, el deseo de emigrar no estaría atravesado por las necesidades materiales y simbólicas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANGO, Joaquín. Las «leyes de las migraciones» de E. G. Ravenstein, cien años después. **Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas**, núm. 32, pp. 7-26, octubre – diciembre, 1985.

ARAVENA, Andrea. La identidad mapuche - warriache: Procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana. **IV Congreso Chileno de Antropología**. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile, pp.285-297, 2001.

ARENAS, Patricia. De campesino a indio. Comunidades Indígenas en la "Puerta de los Valles". Tafí Del Valle, Tucumán, Argentina. **Anales Nueva Época**, n°6, pp. 413-442, 2003.

ARENAS, Patricia y MORANDI, Jorge Luis (comp.). **Comunidad Indígena Amaicha del Valle: gobernanza comunitaria y Buen Vivir.** 1° edición, Amaicha del Valle: Comunidad Indígena Amaicha del Valle, 2021.

ARENAS, Patricia y ATALIVA, Víctor. **Las comunidades indígenas: Etnoterritorios, prácticas y saberes ancestrales**. 1° edición, Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi, 2017.

ARGUELLO, Omar. Migraciones: universo teórico y objetos de investigación. **Notas de Población - CEPAL**, pp. 25-68, 1981.

ARIZPE, Lourdes. **Migración, etnicismo y cambio económico** (un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México). 1°edición, México D.F.: El colegio de México, 1978.

BARI, María Cristina. La cuestión étnica: Aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. **Cuadernos de Antropología Social**, nº16, p. 149-163, 2002.

BEGNOA, José. **La Emergencia Indígena en América Latina**. 1°Edición. Santiago Chile: Fondo de la Cultura Económica, 2000.

BELMONT, Jessica. **Latinoamérica indígena. Banco Mundial**. Disponible en: https://www.bancomundial.org/es/region/lac/brief/indigenous-latin-america-in-the-twenty-first-century-brief-report-page Consultada: 24 de agosto de 2023.

BERTONCELLO, Rodolfo. La movilidad territorial de la población: notas para la reflexión. **II Jornadas Argentinas de Estudios de la Población (AEPA).** Buenos Aires: Publicado en Actas por el Honorable Senado de la Nación, p. 81-92, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **Sociología y Cultura**. México: Ed. Grijalbo, 1990.

BRIONES, Claudia. Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la “nacional y popular” de la última década**. Antípoda Revista de Antropología y Arqueología**, Bogotá, n°21, p. 21-48, ene-febr. 2015.

BUSSO, Gustavo. Argentina, Bolivia, Brasil y Chile: pobreza y efectos sociodemográficos de la migración interna a inicios del siglo XXI. **Notas de Población**, CEPAL-CELADE, n°84, p. 53-85, año 2007.

CAGGIANO, Sergio. Fronteras múltiples: Reconfiguración de ejes identitarios en migraciones contemporáneas a la Argentina. **Cuadernos del Instituto de Desarrollo Económico y Social**, n°1, 3-25, 2003.

CANALES, Alejandro (editor). **Panorama actual de las migraciones en América Latina.** 1°Edición. Guadalajara: Asociación Latinoamericana de Población, 2006.

CAPUTO, Luis. Intenciones juveniles y heterogeneidad de los patrones migratorios como estrategias de vida de la juventud rural argentina. Ponencia preparada para el **VI Congreso de Asociación Latinoamericana de Sociología Rural (ALASRU) y Red Latinoamericana de Juventudes Rurales (RELAJUR)**. Disponible en:

http://fediap.com.ar/administracion/pdfs/Intenciones%20juveniles%20y%20heterogeneidad%20de%20los%20patrones%20migratorios%20como%20estrategias%20de%20la%20Juventud%20Rural.pdf
Consultado 17 agosto de 2023.

CÁRDENAS GÓMEZ, Erika Patricia. Migración interna e indígena en México: enfoques y perspectivas. **Intersticios Sociales**, n°7, marzo-agosto, 2014.

CASTELLS, Manuel. Globalización, Identidad y Estado en América Latina. **PNUD**, vol. 2, Santiago de Chile, 1999.

CASTELLS, Manuel. **La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. II: el poder de la identidad.** 1° edición. México: Siglo XXI, 1999.

CERVO CHERLOTTI, Marcelo. Reterritorialização e Identidade Territorial. **Sociedade & Natureza,** Uberlândia, núm. 22 (1), p. 165-180, abr. 2010.

DEL POPOLO, Fabiana y RIBOTTA, Bruno. Migración de jóvenes indígenas en América Latina. En: DEL POPOLO, Fabiana; GARCIA DE PINTO CUNHA, Estela Maria; RIBOTTA, Bruno y AZEVEDO, Marta (coordinadores). **Pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina:** dinámicas poblacionales diversas y desafíos comunes. 1a. Edición. Río de Janeiro: ALAP, 2011, p. 101-125.

DELGADO VÁZQUEZ, Denisse. Concepciones teóricas en el estudio de las migraciones internacionales: una mirada desde la sociología cubana. **Ánfora**, 19 (32) Universidad Autónoma de Manizales, p. 159 -191, junio 2012.

DILLON, Beatriz. Algunas consideraciones acerca del estudio de la movilidad territorial de la población. **Huellas**, n°3, p. 29-42, 1998.

GABORIT, Mauricio. La construcción social de la persona migrante como enemigo. En: SANDOVAL GARCÍA, Carlos (editor). **Puentes, no muros. Contribuciones para una política progresista en migraciones.** 1a edición, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020, p. 1-24.

GARCÍA ABAD, Rocío. Un estado de la cuestión de las teorías de las migraciones. **Historia Contemporánea,** n°26, p. 329-351, 2003.

GARCÍA GERREIRO, Luciana; HADAD, María Gisela y WAHREN, Juan. De (re)emergencias y resistencias territoriales: la lucha campesina e indígena en la Argentina contemporánea (1983-2017). **Revista de Estudios Marítimos y Sociales**, n°11, p. 1-17, 2018.

GARZILLO, Josefina. Disputas por el territorio en la Comunidad Diaguita de Amaicha del Valle. En: **VIII Jornadas de Sociología de la UNLP**, año 2014.

GODFRID, Julieta y GONZÁLEZ, Gustavo. La doble pertenencia institucional en Amaicha del Valle: tensiones en torno a la representación política. **Breves Contribuciones del I.E.G.,** nº 25, 2014.

GONZÁLEZ, Alejandro Roberto. Nuevas percepciones del territorio, Espacio social y el Tiempo. Un estudio desde los conceptos tradicionales (o clásicos) hasta su concepción en el siglo XXI". En: **VI Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani**, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. 2011

GONZÁLEZ CHÉVEZ, Lilián. Movilidad laboral. Imposición estructural para la incorporación indígena a los mercados de trabajo en contextos globales. **Migración y Desarrollo**, Zacatecas, México, n°13, p. 47-59, 2009.

GRANADOS ALCANTAR, José Aurelio y QUEZADA RAMÍREZ, María. Tendencias de la migración interna de la población indígena en México, 1990-2015. **Estudios Demográficos y Urbanos**, vol. 33, núm. 2 (98), p. 327-363, mayo-agosto, 2018.

GREBE, María Ester. Procesos migratorios, identidad étnica y estrategias adaptativas en las culturas indígenas de Chile: una perspectiva preliminar. **Revista Chilena de Antropología,** Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, n°14, p.55-68, 1997-1998.

GRIMSON, Alejandro. Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina. En: GRIMSON, Alejandro y JELIN, Elizabeth **Migraciones regionales hacia la Argentina:** Diferencia, desigualdad y derechos. 1° Edición. Buenos Aires: Prometeo, 2006, p. 69 – 99.

GUARINO, Graciela y BARRIOS, Paola. La gestión de la cotidianeidad en pueblos indígenas migrantes. La etnia Qom del Chaco (Argentina). **Urbania, Revista latinoamericana de arqueología e historia de las ciudades**, Buenos Aires, n°9, p. 23-40, 2020.

HAESBAERT, Rogério. Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la Tierra): contribuciones decoloniales**. Cultura y Representaciones sociales**, Ciudad de México, año 15, n°29, p. 267-300, septiembre de 2020.

HAESBAERT, Rogério. Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. **Cultura y representaciones sociales**, Ciudad de México, vol. 8, n°15, p. 9-42, septiembre de 2013.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na "América Latina"**. 1° Edición. Buenos Aires: CLACSO, 2021.

HANS GUNDERMANN, Héctor González y DE RUYT, Larisa. Migración y movilidad mapuche a la Patagonia argentina. **Magallania**, Chile, vol. 37(1), p. 21-35, 2009.

HARVEY, David. **El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

HERNÁNDEZ TRUJILLO, José Manuel. De la miseria a la pobreza: análisis de las migraciones internas indígenas en México. **Análisis Económico**, Distrito Federal, México, vol. XXI, n°46, p. 209-235, primer cuatrimestre, 2006.

HURTADO, Lina Maria y PORTO-GONÇALVES, Carlos. Resistir y Re-Existir. **GEOgraphia**, n°53, vol. 24, 2022.

Instituto Interamericano de Derechos Humanos**. Migraciones indígenas en las Américas**. 1° Edición. San José, Costa Rica: Editorial IIDH, 2007.

ISLA P., Alejandro. Los usos políticos de la memoria y la identidad**. Estudios Atacameños,** n°26, p. 35-44, año 2003.

IZCARA PALACIOS, Simón Pedro. Privación relativa y emigración: el caso Tamaulipeco. Revista **Migraciones Internacionales**, n°1, vol.5, enero-julio 2009.

JIMENEZ ZUNINO, C. y TRPIN, Verónica (coord.) **Pensar las migraciones contemporáneas. Categorías críticas para su abordaje.** 1a ed., Córdoba: EPUB, 2021.

KLEIN, Alejandro y VÁZQUEZ-FLORES, Erika. Los roles de género de algunas mujeres indígenas mexicanas desde los procesos migratorios y generacionales. **Journal of Behavior, Health & Social Issues,** n°1, vol. 5, p. 25-39, may-oct 2013.

LATTES, Alfredo. Esplendor y ocaso de las migraciones internas. En: TORRADO, Susana (comp.): **Población y bienestar en la Argentina del primero al segundo Centenario**: Una historia social del siglo XX. Buenos aires: Edhasa, 2007, p. 11-45.

LÓPEZ FLORES, Pavel Camilo y GARCÍA GUERREIRO, Luciana (coord.) **Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizontes de posibilidad**. 1a ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

LORA, María Elena. Las Identificaciones y las migraciones indígenas. Revista **Ajayu**, n°10 vol.2, p.156-162, agosto 2012.

LORANDI, Ana María. El siglo XVIII en el Tucumán colonial: perspectiva desde la antropología histórica. **Memoria Americana: Cuadernos de Etnohistoria,** n°9, p.197-215, 2000.

LORANDI, Ana María. Causas y consecuencias de las transformaciones sociales en el Tucumán colonial. **Signo y Seña, Revista del Instituto de Lingüística,** n°3, p. 135-156, diciembre 1993.

LORANDI, Ana María y BOIXADÓS, Roxana. Etnohistoria de los valles calchaquíes en los siglos XVI y XVII. **Revista Runa**, vol. 17-18, p. 263-419, 1987-1988.

LORANDI, Ana María. La Resistencia Y Rebeliones de los Diaguita-Calchaquí en los Siglos XVI y XVII. **Cuadernos de Historia**, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, n°8, p.99-122, diciembre 1988.

MAIDANA, Carolina Andrea. Migración indígena, procesos de territorialización y análisis de redes sociales. **REMHU - Rev. Interdiscipl. Mobil. Hum.**, Brasília, Año XXI, n° 41, p. 277-293, julio-diciembre 2013.

MARTINE, George. Migraciones internas: ¿investigación para qué? **Notas de población**, n°19, p. 9-38, 1979.

MIGNOLO, Walter. Desobediencia Epistémica II, Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial. **Otros Logos, Revista de Estudios Críticos,** año I, n°1, p. 8-42, 2010.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. 1° Edición. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

NOVICK, Susana. Migraciones en el Cono Sur: políticas, actores y procesos de integración. En: Bela, F.; Bianco, L.; Rivera, S.; Stefoni, C. y Villa Martínez, M. (comp.). **La construcción social del sujeto migrante en América Latina Prácticas, representaciones y categorías.** 1°Edición. Quito: FLACSO, 2011, p. 111-146.

ORTIZ ÁLVAREZ, M.; CEA HERRERA, M. y GONZALEZ SÁNCHEZ, Jorge. Escenarios demográficos en América Latina y el Caribe. **Investigaciones Geográficas**, Boletín Instituto de Geografía de la UNAM, n. 51, p. 107-124, 2003.

PAZ, Gustavo L. Dossier: los pueblos de indios del Tucumán colonial revisitados. De la desestructuración a la identidad. **Andes**, n°19, p. 213-224, año 2008.

PIERINI, María Victoria. Políticas de desarrollo turístico y comunidades originarias: el caso de Amaicha del Valle en la provincia de Tucumán. **Mundo de Antes,** vol. 14(2), p. 267-303, Julio-diciembre 2020.

PIERINI, María Victoria. Política indígena, militancia y organización. Las comunidades de Quilmes y Amaicha durante la década de 1970, Valles Calchaquíes-Tucumán. **Mundo de antes,** vol. 14, 2, p.267-303, julio-diciembre 2020.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Observatorio Geográfico de América Latina.** A reapropriação social da natureza e a reinvenção dos territórios: uma perspectiva latino-americana. Disponible en: http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal15/Procesosambientales/Ecologia/01.pdf Consultada 12/01/23

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha. En: CECEÑA, Ana Esther. **Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado.** CLACSO. Buenos Aires, 2006, p. 151-197.

REQUES VELASCO, Pedro. Geodemografía: Una introducción al análisis geográfico de la población. Bases teóricas. **Módulo V del curso "Migraciones y Movilidad" de la Universidad de Cantabria,** España, 2014.

RINCÓN, Manuel. **Distribución espacial y migraciones internas**. **Aspectos metodológicos.** Costa Rica: CELADE, 1984.

RIVERO SIERRA, Fulvio. La construcción de la decisión migratoria en comunidades campesinas de Toropalca, Potosí, Bolivia. En: KASASIK, Gabriela. **Migraciones internacionales contemporáneas**: Reflexiones y estudios sobre la movilidad territorial de la población. 1° Edición. Buenos Aires: Editorial Ciccus, año 2013, pp.25-48.

RIVERO SIERRA, Fulvio. **Los bolivianos en Tucumán. Migración, cultura e identidad**. 1ª ed. Tucumán: el autor, 2008.

RIVERO SIERRA, Fulvio. Mi papá se fue pero va a volver. Experiencias de la migración entre los no migrantes. "cultura migratoria" en el barrio plan 3000 en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia. **Revista Trabajo y Sociedad**, nº 24, Santiago del Estero, pp. 235-248, año 2015.

RIVERO SIERRA, Fulvio. Pagos chicos y pagos grandes, articulación entre Migraciones internas e internacionales. El caso de los campesinos potosinos de Toropalca. **Revista Estudios Migratorios Latinoamericanos**, Buenos Aires, vol. 26, pp. 75-102, año 2014.

RODRÍGUEZ, Jorge y BUSSO, Gustavo. **Migración Interna y Desarrollo en América Latina entre 1980 y 2005. Un estudio comparativo con perspectiva regional basado en siete países**. Ed. CEPAL, Santiago de Chile, 2009.

RODRÍGUEZ, Jorge. **Migración interna de los pueblos indígenas**. Ediciones Pydlos, Cuenca, Ecuador, 2007-2008.

RODRÍGUEZ VIGNOLI, Jorge. Distribución espacial, migración interna y desarrollo en América Latina y el Caribe. **Revista de la CEPAL,** n°96, pp 135-155, diciembre de

2008.

RODRÍGUEZ, Lorena. Mestizos o indios puros? El valle Calchaquí y los primeros antropólogos. **Revista Avá,** n°13, Posadas, jul. 2008.

RODRÍGUEZ, Lorena. “Informar si el padrón que rige se conocen dos pueblos de Amaicha”. Reestructuraciones socio-étnicas y disputas por tierras entre la colonia y la república. **Memoria Americana**, n°18, vol. 2, p.267-292, julio-diciembre 2010.

RODRÍGUEZ, Lorena. Tierras comunales indígenas en Tucumán. Apuntes sobre un viejo problema en tiempos de reivindicaciones étnicas. **Revista de Ciencias Sociales, Segunda Época**, nº 27, p.47-66, otoño de 2015.

RODRÍGUEZ, Lorena y BOULLOSA JOLY, Maité. Viajes, intermediarios culturales y negociaciones territoriales en larga duración. Amaicha del Valle (Tucumán, Argentina), siglos XIX-XXI. **Revista Española de Antropología Americana,** vol. 44, n°2, p. 411-428, año 2014.

RODRÍGUEZ, Lorena y LORANDI, Ana María. Apropiaciones y usos del pasado. Historia y patrimonio en el valle Calchaquí. **Bulletin de l'Institut français d'études andines,** n°34, vol. 3, p. 431-442, año 2005.

RUIZ RIVERA, Naxhelli y DELGADO CAMPOS, Javier. Territorio y nuevas ruralidades: un recorrido teórico sobre las transformaciones de la relación campo-ciudad. **Revista Eure**, Vol. XXXIV, nº 102, p. 77-95, agosto 2008.

SALAZAR, Gonzalo; WLADIMIR RIQUELME, Maulén y ZÚÑIGA BECERRA, Paulina. ¿Indígena campesino o indígena urbano? Aproximaciones desde los procesos de movilidad mapuche en la ciudad intermedia de Temuco (Chile). **Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología,** n°40, p. 53-78, mayo 2020.

SÁNCHEZ, Martha Judith. Migración indígena a centros urbanos: Al área metropolitana de la ciudad de México con referencias a las ciudades de Guadalajara y Tijuana. En: **Foro Invisibilidad y conciencia: Migración interna de niñas y niños jornaleros agrícolas en México**, septiembre de 2002.

SANTOS, Boaventura Sousa. **Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

SANTOS, M. y SILVEIRA, María Laura. Globalização e Geografía: A compartimentação do espaço. **Dossiê: Geografia e Globalização**, v. 1, n. 18, p. 5-17, 1996.

SANTOS, Milton. **La naturaleza del espacio: técnica y tiempo. Razón y emoción.** España: Ariel, año 2000.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 6a edición. Río de Janeiro: Editora Record, año 2001.

SAQUET, M. y SANTOS DA SILVA, Sueli. Milton Santos: concepções de geografia, espaço e território. **Geo UERJ,** v.2, n.18, año 10, p. 24 -42, 2º semestre, 2008.

SAQUET, Marcos Aurelio. Abordagens e concepções de território e territorialidade. **Revista Geográfica de América Central**, Número Especial EGAL, Costa Rica II Semestre, p. 1-16, año 2011.

SCOTELARO, M. y RAMOS, Leonardo. Acumulação por despossessão, novo imperialismo e neoliberalismo: notas sobre David Harvey e o Internacional. **Crítica Marxista**, n.46, p.163-171, 2018.

SERRANO, Antonio. Historia Cultural del Tucumán Prehispánico (Una introducción a la arqueología del Noreoeste Argentino). **Empúries: revista de món clàssic i antiguitat tardana**, n°29, p.1-91, 1967.

SICA, Gabriela. Las sociedades indígenas del Tucumán colonial. Una breve historia en larga duración. Siglos XVI a XIX. En: BANDIERI, Susana y FERNÁNDEZ, Sandra (Comp.) **La Historia Nacional en perspectiva regional. Nuevas investigaciones para viejos problemas**, Editorial Teseo, p. 41-82, Buenos Aires, 2017.

SOMONTE, Carolina; BAIED, Carlos A.; ADRIS, Silvina I.; GERMANO, Flavia y OJEDA PÉREZ, Pablo G. Había una vez… un viaje al pasado de la quebrada de Amaicha del Valle y Cumbres Calchaquíes. En: Arenas, Patricia y Morandi (comp.), Jorge Luis **Comunidad Indígena Amaicha del Valle: gobernanza territorial y prácticas del Buen Vivir**. 1a edición especial - Amaicha del Valle: Comunidad Indígena Amaicha del Valle, p.55-80, 2021.

SOSA, Jorge. La fiesta de la Pachamama: tradición, desarrollo y conflictos territoriales en los Valles Calchaquíes tucumanos. **Publicar**, Año XIII, n°18, p. 31-58, junio de 2015.

SOSA, Jorge. Política indígena, militancia y organización. Las comunidades de Quilmes y Amaicha del Valle durante la década de 1970 (Valles Calchaquíes, Tucumán. Argentina). **Publicar**, Año IX, nº10, p. 129-152, junio de 2011.

SOUZA, Joseane y TERRA, Denise. Migrações, pendularidades e mercado de trabalho no segmento upstream da indústria do petróleo na Bacia de Campos. **EURE**, vol. 46, n°137, pp. 157-180, 2020.

STEIMAN, Ana Laura. Repensando la comunidad de Amaicha del Valle en los inicios del siglo XX. En: **XI Congreso Argentino de Antropología Social**, Rosario, 2014.

STEIMAN, Ana Laura. Estado y comunidad: disputas y articulaciones en el espacio local a partir de la fundación de la villa de Amaicha del Valle, Tucumán: Fines del siglo XIX a mediados del XX. **Memoria Americana,** n°21, vol. 2, p. 139-164, julio-diciembre 2013.

STEIMAN, Ana Laura. Repensando la Comunidad de Amaicha del Valle en los inicios del siglo XX. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario, 2014.

TAMAGNO, Liliana y MAFFIA, Marta. Lo afro y lo indígena en Argentina: Aportes desde la antropología social al análisis de las formas de la visibilidad en el nuevo milenio. **Boletín Americanista**, Año LXI, vol. 2, nº63, Barcelona, p. 121-141, 2011.

TORRES, Alicia y CARRASCO, Jesús. **Al filo de la identidad:** La migración indígena en América Latina. 1° Edición. Quito: Editorial FLACSO, 2008.

TRPIN, Verónica y PIZARRO, Cynthia. Movilidad territorial, circuitos laborales y desigualdades en producciones agrarias de Argentina: abordajes interdisciplinares y debates conceptuales. **REMHU, Revista Interdisciplinaria de Mobilidade Humana**, Brasília, n° 49, vol.25, p. 35-58, 2017.

TRINCHERO, Hugo; CAMPOS MUÑOZ, LUIS y VALVERDE, Sebastián (coord.). **Pueblos indígenas, estados nacionales y fronteras:** Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina. 1° edición - Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2014.

VALDÉS, Marcos. Migración interna indígena y no indígena en América Latina. En: **Estudios Avanzados**. N°6, vol. 9, pp.113-133, 2008.

VILLAFUENTE SOLÍS, D. y ANGUIANO TÉLLEZ, María Eugenia (coord.) **Movilidad humana en tránsito: Retos de la cuarta transformación en política migratoria.** 1ª ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Chiapas: CESMECAUNICACH - Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2020.

WAHREN, Juan. “Territorios Insurgentes”: La dimensión territorial en los movimientos sociales de América Latina. **IX Jornadas de Sociología**. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2011.

WEISS, L., ENGELMAN J., y VALVERDE, S. Pueblos Indígenas Urbanos en Argentina: un estado de la cuestión. **Revista Pilquen,** año XV, vol.1, n°16, 2013.

DOCUMENTOS

Organización Internacional para las Migraciones de América del Sur (OIM). Documento interno: **Pueblos Indígenas y Migración en América del Sur.** Oficina Regional, Buenos Aires, año 2015.

Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) y la División de Población de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Documento elaborado bajo la dirección de Dirk Jaspers_Faijer: **Los Pueblos Indígenas en América Latina:** Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Editado por las Naciones Unidas en Santiago de Chile, año 2014.