

# TERRITORIOS EN NEGOCIACIÓN

Un análisis etnográfico de los procesos  
de convivencia entre indígenas y criollos  
en el Pilcomayo Salteño  
(Gran Chaco - Argentina)

Chiara Scardozzi



**FUNDAPAZ**

FUNDACION PARA  
EL DESARROLLO  
EN JUSTICIA Y PAZ

# TERRITORIOS EN NEGOCIACIÓN

Un análisis etnográfico de los  
procesos de convivencia entre  
indígenas y criollos en el  
Pilcomayo Salteño



Impreso en Stampa Impresiones.  
Pueyrredón 692. Salta.  
Tel: 0387- 4223570  
Tirada: 1000 ejemplares.  
Mayo de 2013

ISBN 978-987-20924-9-8

Serie Documentos

Publicación de



## FUNDAPAZ

FUNDACION PARA  
EL DESARROLLO  
EN JUSTICIA Y PAZ

La Fundación tiene por objeto la promoción humana y el desarrollo solidario de las comunidades rurales pobres del Norte argentino. La promoción que se propone alentar se fundamenta en una visión evangélica del hombre adecuada a los tiempos históricos.

Argentina  
Mayo de 2013  
1° edición

Moreno 1958 - (3550) Vera - Santa Fe  
Tel/fax: (54-3483) 421037  
santafe@fundapaz.org.ar

Belgrano s/n, Forres (4312)  
Santiago del Estero  
Tel/fax: (54-385) 4902011  
sgodelestero@fundapaz.org.ar

España 1587 - (4400) - Salta  
Tel/fax (54-387) 4213064  
Salta@fundapaz.org.ar

(4554) Los Blancos - Salta

9 de julio 1032 - (4550)  
Embarcación - Salta  
Tel/fax: (54-3878) 471712  
bermejo@fundapaz.org.ar

Belgrano s/n. (4561)  
Santa Victoria Este- Salta  
Tel/fax: (54-3875) 490105  
pilcomayo@fundapaz.org.ar

Castelli 12 - 2° A (1031)- Buenos Aires  
Tel/fax (54-11) 4864-8587 y 4861-6509  
buenosaires@fundapaz.org.ar

Autora:

**Chiara Scardozzi**

Director responsable:  
Juan Luis Díaz.

Diseño y compaginación:  
Daniela Peña.

Fotos: Chiara Scardozzi (chiara.scardozzi@gmail.com)

# TERRITORIOS EN NEGOCIACIÓN

Un análisis etnográfico de los procesos de convivencia  
entre indígenas y criollos en el Pilcomayo Salteño  
(Gran Chaco - Argentina)

Chiara Scardozzi

*A Dario,  
a su sonrisa*

# Índice

p.1 Prólogo

Novedades etnográficas sobre el Chaco salteño, *Alessandro Simonicca*.

p.4 Introducción

Un vacío etnográfico

Aclaraciones acerca de los términos utilizados

El trabajo de campo

Leyenda para la transcripción de las entrevistas

p.12 Primera parte

Capítulo I. Elementos históricos generales acerca del Pilcomayo salteño

1.1 Confines y confinamientos

1.2 Colonia Buenaventura

1.3 Las misiones religiosas

1.4 Desde la civilización al desarrollo: el Chaco salteño contemporáneo

p.25 Capítulo II. *Criollo y Wichí*

2.1 Alteridad y semejanza

2.1.1 Nombres colectivos. Clasificación Wichí

2.1.2 Nombres colectivos. Clasificación criolla

2.2 Identificación sobre la base de la colocación espacial

2.3 Nombres individuales

p.36 Capítulo III. Una relación compleja

3.1 La llegada y el encuentro. Relatos especulares

3.1.1 *Cuando no había gente*

3.1.2 *Cuando ellos han venido*

3.2 Changas, trueques e intercambios

3.3 Pequeños fragmentos de lo cotidiano

3.4 La *cruza*

p.51 Segunda parte

Capítulo IV. Del criar animales

4.1 Prácticas y tareas en el campo

4.2 Una aproximación a la organización sociofamiliar y productiva en el puesto

4.3 El patrimonio familiar: el ganado

- 4.4 Usos de los animales criados
- 4.5 La herencia cultural y la idea del cambio

p.68 Capítulo V. Territorialidades y usos de los recursos naturales

- 5.1 La construcción social del espacio
  - 5.1.1 El espacio fronterizo: lugares reales y *comunidad imaginada*
- 5.2 Usos de los recursos naturales
- 5.3 Algo sobre la conflictividad territorial
- 5.4 Cosas que pasan en el monte ¿Creencias o reglas ecológicas?

p.80 Tercera Parte

Capítulo VI. La cuestión de la tierra. Breve historia de la defensa de un derecho

- 6.1 Antecedentes históricos, jurídicos y políticos
- 6.2 "El aborigen lo necesita al criollo, y nosotros lo necesitamos a él"
- 6.3 Un novedoso caso de diálogo. Las organizaciones y el rol de las ONGs
- 6.4 ¿Por qué quieren tanta tierra? Los mapas como herramienta política
- 6.5 Re-pensarse
- 6.6 Láminas

p.106 In-conclusiones  
Una utopía real

p 109 Glosario

p.109 Bibliografía

# Prólogo

## Novedades etnográficas sobre el Chaco Salteño Notas introductorias a "Territorios en Negociación" de Chiara Scardozzi

La literatura antropológica se ejerció no poco sobre los complejos sustanciales nudos que entretejen la vida de la gran región del Chaco que, históricamente, funciona a la manera de una gran cuenca de intercomunicación, y al mismo tiempo de división, entre las mayores culturas latinoamericanas y las respectivas configuraciones políticas de pertenencia y/o atribución. Y la región salteña es también una historia que conecta destinos políticos y destinos humanos muy distintos entre sí, que solamente la historia reciente del siglo XIX/XX ha acelerado de manera impresionante, abarcando poblaciones europeas, afrodescendientes, aborígenes, criollas.

Hasta no mucho tiempo atrás, la mayoría de los esfuerzos antropológicos privilegiaron el análisis de las "etnias" precolombinas, y su relación con los procesos de europeización que se dieron en los últimos siglos del continente sudamericano, dando como un hecho la existencia de un trend epocal de modernización -a combatir o mejorar según los casos- de una cultura "importada", "trasplantada" y transformada en hegemónica, por medio de la frecuente imposición de formas coloniales, violentas y represivas, hasta crear "colonias internas" en un "sistema-mundo" que ve antes los Estados y después el Mercado generalizado volverse los sujetos de la interconexión de las cultural mundiales.

El mérito de aquella "etnología" ha sido "salvaguardar" la memoria histórica de las culturas no-europeas, devolviéndoles dignidad de citación, atribución, autonomía moral, existencia; también haber resaltado la dramática fractura que la cultura europea ha operado sobre el tejido precedente, mostrando los difíciles momentos de cambio o quiebra de las culturas tradicionales; a veces interviniendo con formas de explícito *engagement*, a veces limitándose al estudio externo del mundo hecho objeto de investigación. En todos los casos, se ha mantenido el generalizado paradigma oponente tradicional/moderno, extraeuropeo/europeo, colectivo/individualizado etc., en honor a la reconocida diversidad, largamente eurocéntrica, de los principios del individualismo y de la tendencia a la adquisividad. Y, de hecho, en el centro de los análisis son cada vez más difundidas las cuestiones relativas a los conflictos, a los cambios sociales y culturales, o por lo menos a los "encuentros", antes que a la búsqueda de constantes y a las invariantes de las culturas; y si éstas últimas se han buscado, se ha dado más por la urgencia y exigencia de las primeras, que para el descubrimiento y la reconstrucción de las segundas.

Sin embargo, la gran enseñanza del sistema-mundo es que no se dan ni trend ni actitudes puramente y especularmente opuestas, y si bien se dan - y lamentablemente por lo general se dan- empujes, contrastes y deslizamientos conflictivos o antagónicos, estos no representan la única estructura de la realidad y de la inteligibilidad

del mundo, por lo menos en un sentido antropológico. Lo cual hay que entender también en sus formas -distintas, contradictorias, plurivariadas y sin embargo eficaces- de las "muchas modernidades". En el sentido de que la modernidad entra en las nervaduras de lo tradicional -entendido aquí en amplio sentido- construyendo regueros variados de intersticios, "terceros espacios", diversificaciones de lo "mismo" a favor de los "diversos" siempre más irisados, en una dinámica donde las constancias y las invariables entran en imprescindibles quiasmos.

En consecuencia, también la etnología ( o la antropología social o la antropología cultural, como se quiera) necesita apuntar sus armas y afrontar la tarea del análisis y de su intervención de forma inédita.

¿Cuáles son los principales efectos de esta transformación compleja? Diría fundamentalmente tres:

- Un nuevo principio de contextualidad más amplio del *vis-a-vis*.
- La crítica a la deriva esencialista de la reacción a la globalización.
- El nuevo posicionamiento de la antropología.

Con el primero se entiende la necesidad de ampliar la "unidad de estudio" del antropólogo en el campo y entender mejor las conexiones con los otros espacios de proximidad y relacionalidad, hasta responder plenamente a la exigencia requerida por una metódica que privilegia las "etnografías multi-situadas".

Cuánto sea extendido (o tendría que ser) el "campo", el *fieldwork*, ya no es deducible desde la mera definición de cultura "local", más bien de la red en la que una cultura en su doble forma de auto/atribución y hétero/atribución construye *mas allá* y *por medio* de sus confines culturales más inmediatos. Como consecuencia la metodología de investigación debe afinarse y no caer en la trampa del auto/definicionismo émico y buenista de la hétero/atribución cosificante.

La apertura de los confines culturales a los espacios del tráfico social total ayuda a comprender por un lado las "áreas" históricas de las culturas-islas, por el otro los momentos de su recibir/aceptar/rechazar intercambios comunicativos de bienes, imágenes, artefactos del "otro". Y, en este sentido, la deriva esencialista que cada vez más emerge por razones varias (políticas, económicas o sociales) encuentra bloqueado el paso a una propia generalización.

Finalmente, el rol del antropólogo: ni descolgado impersonal espectador, ni *voyeur*, ni abogado de culturas estáticas. Y es cierto que la misma *advocacy anthropology*, si bien ha tenido la tarea de plantear al antropólogo el problema ético de su "estar allá", no puede convertirse en acción (cognoscitiva y/o práctica) vicaria de otras (sean sociales o políticas). En la antinomia infructuosa e ideológica (piénsese en ¡cuántas polémicas han ocurrido alrededor de la misma noción de "indigenismo"! ) se abre, al contrario, el campo, sin certidumbres, de la relacionalidad y de la co-construcción ideal y práctica de cosas, procesos e ideas.

Entre estas complejas coordenadas se coloca el pequeño volumen que se ofrece a la atención del lector, para quien se interese en el conocimiento antropológico *tout*

*court* (lo cual es un valor en sí y por sí, siempre), y para quien de la lectura y de la reflexión pueda obtener consideraciones útiles, conexiones sensatas, nuevas orientaciones en un complejo problema como es el de los criollos (salteños).

Antes que nada, por la novedad. Un tema, el de los criollos, poco conocido y poco estudiado. El pasaje desde criollo-sincrético a *criollo* es sustantivo. No son únicamente los que nacieron "allá", fuera de Europa, o nacidos de parejas frecuentemente marginadas (europeo e india, o criollo y aborígen). Es un mundo completo que casi siempre escapó a la atención del análisis, antropológico y social, no sólo por razones ideológicas, por exceso de identificación con la causa nativa, o por exceso de identificación en la "raza blanca" pura. Dos extremos que han tenido y tienen por fin la invisibilización del grupo *cruzado* (para nada exiguo, además) y la esencialización de las poblaciones precolombinas, aquí en particular los Wichí/Matacos.

Pues, sobretodo, abre una nueva interesante ventana sobre las relaciones entre aborígenes y *criollos*, individuando tanto las complementariedades ecosistémicas, cuanto su diálogo histórico, y los recíprocos -y no necesariamente siempre conflictivos- intereses, en especial en la "cuestión de la tierra", la cual, después de una larga extenuante batalla jurídica, política e ideológica, ellos se encaminan a solucionar, si bien en el marco de una distinta interpretación de la tierra, comunitaria para los primeros, privada para los segundos.

Es un "vacío etnográfico" que la autora, correctamente, individua y empieza a llenar de contenidos, gracias a un largo trabajo de campo en zona indígena y *criolla*, que sabe conectar el problema histórico y social salteño a la génesis, constitución y desarrollo del Estado argentino, sin caer en ejercicios de aplicación a la manera de un Bourdieu o de un Lacan (que sí, se deben utilizar, pero introduciendo también la dimensión del "campo social" además del "campo político"), a las torcidas dimensiones de la globalización, a las crisis de las economías tradicionales, al crecimiento de los invasivos cultivos intensivos y al aprovechamiento insensato del territorio.

Sí, porque el Chaco es asimismo un lugar del mundo global, y en él vemos moverse actores locales, económicos y políticos, también nacionales e internacionales, intelectuales e investigadores, asociaciones culturales y/o de políticas del desarrollo, las ONGs, las grandes reuniones de organismos internacionales, las migraciones sub/continentales, etc. Y entre los investigadores aparecen también los antropólogos, de varia procedencia, latinoamericana pero también alemana, suiza, francesa, inglesa, italiana, donde la comprensión territorial, cultural y humana se vuelve recurso importante para un uso social balanceado del conocimiento.

El volumen aquí presentado, se pone en esta dirección, llamando la atención a temas y aspectos sobre lo cuales en futuro se necesitará detenerse con ulterior empeño.

*Alessandro Simonicca\**

---

\* Alessandro Simonicca es Profesor de la Cátedra de Antropología Cultural de la Universidad "La Sapienza" de Roma.

# Introducción

*"Leer" una tierra es antes que nada  
percibirla según el cuerpo y la memoria,  
según la memoria del cuerpo.*

(R. Barthes)

## Un vacío etnográfico

Las reflexiones aquí presentes están circunscritas a un área del Chaco central delimitada desde el punto de vista geográfico y político, ubicada al Noreste de la Provincia de Salta y correspondiente a los lotes fiscales N°55 y N°14, situados en la parte Norte del Departamento Rivadavia.

Los dos lotes abarcan un territorio de aproximadamente 643.000 hectáreas, cerca de 6.400 kilómetros cuadrados, que hacen parte del Municipio de Santa Victoria Este, confinante al Norte con Bolivia y al Este con Paraguay **(Ver figura 1 y 2)**.

Hablaremos de los dos lotes de forma conjunta porque están ligados por razones históricas y geopolíticas y por la dinámica de poblamiento que se dio a principios del siglo XX, como veremos más adelante.

La zona es semiárida con temperaturas muy elevadas por la mayoría del año, con una media de 21 grados que llega a más de 50 en primavera y verano y cae bajo cero en el corto invierno. Las precipitaciones se concentran en el periodo comprendido entre noviembre y marzo (primavera-verano), con una media anual de 400-500 milímetros que puede variar fuertemente entre un año y el otro.

La población total del Municipio de Santa Victoria Este se aproxima a 15.000 personas y está compuesta por una mayoría indígena (cerca de los 2/3) y por criollos campesinos ganaderos que llegaron a la región al comienzo del siglo XX.

Por lo que concierne a la población indígena, los grupos vienen identificados según criterios etnolingüísticos como Wichí (Mataco), Iyjawaja (Chorote), Niwakle (Chulupi) -grupo lingüístico Mataguayo-, Komlek (Toba) -grupo lingüístico Guaycurú- y un pequeño porcentaje de Tapy'y (Tapiete) -grupo lingüístico Tupi-Guaraní-. Los grupos están distribuidos en el territorio en estimativamente más de cincuenta agrupamientos sedentarios llamados *comunidades*, de los cuales los más grandes están ubicados en la parte costera del Pilcomayo, y corresponden a las más antiguas e importantes misiones anglicanas de la zona, como por ejemplo Santa María y Misión La Paz.

La mayoría de la población criolla vive en unidades doméstico-productivas de base familiar llamadas *puestos*, difundidos a lo largo del territorio. En los dos lotes son más de 600 y están ubicados a una distancia de unos kilómetros el uno del otro.



Figura 1. El mapa muestra la ubicación de la Provincia de Salta. En el marco gris su parte Este, donde se encuentran los lotes fiscales 55 y 14 (Elaboración: Fundación ASOCIANA).

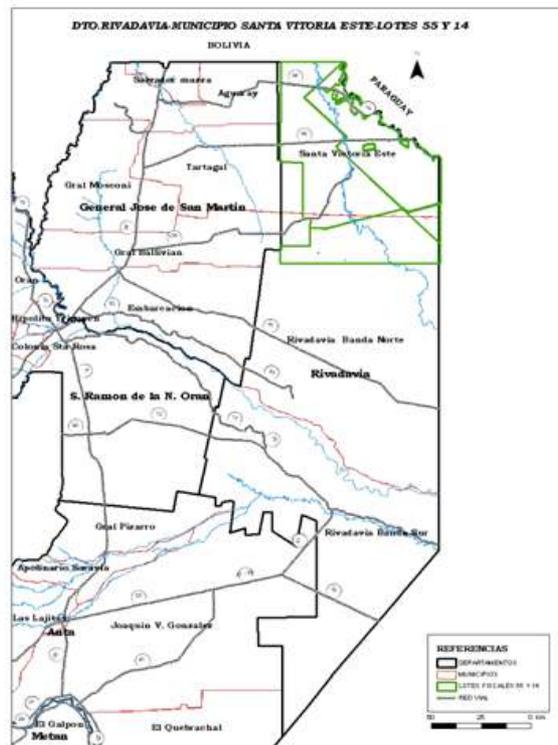


Figura 2: ubicación de los lotes fiscales 55 y 14, marcados por la línea verde. Elaboración: Unidad Ejecutora Provincial, Gobierno de la Provincia de Salta).

El pueblo de Santa Victoria Este, en fuerte y continua expansión en las últimas décadas, representa el núcleo urbano mayor y está constituido aproximadamente por más de 2.000 personas <sup>1</sup>. En esta estimación se incluyen las familias criollas y los indígenas que viven en las comunidades cercanas.

El trabajo etnográfico surgió de la necesidad de profundizar una "realidad ausente" que hasta la actualidad no encontró lugar en la literatura antropológica inherente a la zona: la forma de vida de los criollos, su organización, su identidad en relación a la colectividad indígena, su relación con el medioambiente.

Cuando empecé a interesarme por los reclamos para la asignación de los títulos territoriales en la zona de los lotes 55 y 14, me encontré con una vasta producción histórica y antropológica sobre muchos aspectos de la cultura de los grupos indígenas del Chaco, en particular los Wichí.

A la vastedad de informaciones recolectadas en el tiempo sobre este grupo, estructuradas discursivamente por medio de un estilo monográfico tendiente a "ordenar" selectivamente lo que se presume sea la vida de los Wichí en formas sociopolíticas, económicas y lingüísticas, el conjunto de los cuales nos restituía una presumida homogeneidad cultural, se unía la ausencia de estudios sobre la población criolla presente en la zona desde hace más de cien años.

El "vacío etnográfico" parecía encontrar su razón de ser en las perspectivas indigenistas que caracterizan los trabajos antropológicos, aún contemporáneos, los cuales mientras asignan a los indígenas un rol de subordinación histórica, relegan a los criollos al de "usurpadores", dejándolos fuera del análisis etnográfico, que los señala genéricamente estableciendo los criterios de economías antagonistas: la criolla basada en la ganadería y la indígena ligada principalmente a la caza-pesca-recolección; la primera basada en un aprovechamiento irracional de los recursos, la segunda románticamente en armonía con la naturaleza y en simbiosis con el ecosistema, degradado por las mismas vacas criollas. Una imagen sin embargo muy lejos de las actividades económicas actuales, mucho más articuladas y difíciles de esquematizar, basadas en prácticas mixtas y en algún caso complementarias con respecto al uso de los recursos: como por ejemplo la cría de animales por un lado y por el otro la pesca. El deterioro ambiental además, se fue generando también por el corte ilegal de madera, que involucra los dos grupos.

La *naturalización* de indígenas y criollos como entidades dicotómicas ha determinado por un lado una idealización de la "cultura indígena" pensada como un "todo auténtico" en progresivo decaimiento y pérdida de las "especificidades culturales"; por el otro y como consecuencia, la falta de reconocimiento de las formas de vida de los campesinos criollos como partes de una cultura específica.

En ambos casos, no se consideró suficientemente la *agency* de los actores sociales, como capacidad de apropiarse del mundo y de sus transformaciones, haciéndolos domésticos, ordenados, congruentes. Aquella capacidad de *producción de lo nuevo*

---

1- Según los datos del Instituto Nacional de Estadística y Censo (INDEC): 1.283 habitantes del 2001, frente a los 878 habitantes del 1991.

(Clifford, 1988) interna a cada grupo humano.

Además, la exclusiva consideración de los testimonios indígenas, si por un lado excluía las voces y las perspectivas criollas, por el otro delineaba una relación entre los grupos centrada *exclusivamente* en el enfrentamiento (choque cultural), según una lógica subyacente que asume las identidades colectivas como entidades cerradas, definidas por lenguaje, formas del habitar, estilos de vida, economías diferentes e incompatibles, como una sociedad que "puede ser aislada para su descripción como si fuese una isla" (Barth 1976, p.12).

Las investigaciones conducidas según estas perspectivas, además de esencializar la identidad de criollos e indígenas, han dejado de considerar que la identidad no es adscrita, natural, sino es el resultado de una construcción recíproca de las subjetividades según procesos de diferenciación, atribución e identificación que se dan con el fin de establecer los confines sociales entre Nosotros y los Otros y entonces la localización de la identidad/otredad, y también el complejo sistema de interacciones entre los que por comodidad (explicativa) consideramos como dos grupos, pero que en la realidad presentan un elevado grado de heterogeneidad y estratificación interna.

Como sostuvo el antropólogo noruego Fredrik Barth a propósito de *la organización social de la diferencia* "los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos" (1976, p. 11).

El problema no es tanto la indudable *diversidad cultural*, sino cómo esa diversidad es organizada, cómo los límites sociales son elaborados a nivel colectivo y acomodados a nivel individual, cuando se defienden y cuando se superan.

Según Barth una visión no atenta a la problematicidad del mantenimiento de los confines entre los grupos "reduce el número de factores que utilizamos para explicar la diversidad cultural: se nos induce a imaginar a cada grupo desarrollando su forma social y cultural en relativo aislamiento y respondiendo, principalmente, a factores ecológicos locales, inserto en el curso de una historia de adaptación fundada en la invención y la adopción selectiva" (Ibid. p. 12).

La historia de los dos grupos es, al revés, una dialéctica articulada en el mismo ecosistema que lleva a la producción de espacios humanos confinantes y entrecruzados, entre los cuales se activan relaciones complejas que generan subjetividades colectivas recíprocamente determinadas, una convivencia heteromorfa, desarrollada según dinámicas de enfrentamiento, alianzas, reciprocidades.

En otras palabras, desde el momento del "contacto" hasta la actualidad, criollos e indígenas habitantes de la zona se vuelven protagonistas de una *historia común*, que produjo un enriquecimiento recíproco hecho por intercambio de conocimientos y prácticas.

Sin duda, criollos e indígenas han sido, y siguen siendo, acomunados por la misma política de exclusión social, económica y cultural por parte del Estado argentino, el cual durante varios siglos generó, desinteresándose de la zona, un *aislamiento programático* que caracteriza la especificidad de las formas de vida en los lotes.

Estos puntos de vista, considerados como "obvios" por parte de los actores locales mismos, se repiensen y se verbalizan en el momento de la formalización dialógica que empieza con la entrevista, cuando la comunicación se abre a un conjunto intrincado de posibles interpretaciones.

Este trabajo se desarrolla en una continua ida y vuelta entre diálogos y relatos tanto criollos como indígenas. La consideración de la totalidad de los informantes responde a la necesidad de producir un cuadro general lo más fiel posible a la realidad del contexto analizado, o sea complejo, multifacético y complementario.

El texto que toma forma en estas páginas se desarrolla sobre la base de los datos etnográficos, el análisis textual de las entrevistas realizadas y una bibliografía de la que se reportan los títulos principales. Se estructura en tres partes: la primera donde se analiza la formación de la identidad criolla en relación con los indígenas y las relaciones entre los grupos; la segunda centrada en particular en el análisis de la forma de vida criolla en algunos de sus aspectos inherentes a la organización social, la producción, la relación con el medioambiente y las perspectivas futuras; la tercera, donde las voces criollas e indígenas se juntan de nuevo para contar el complejo proceso de regularización territorial que los involucra, todavía en marcha y sin una solución definitiva.

Este trabajo no debe entenderse como un punto de llegada, sino más bien como el inicio de una investigación que contempla actores y procesos que quedaron fuera de la consideración antropológica. Por esta razón puede considerarse una "contribución etnográfica", porque la parte central del trabajo se constituye por la voz directa de los testimonios y su análisis. El trabajo se sitúa como continuación de la investigación concluida en mi tesis de maestría en "Discipline Etno-Antropologiche" en la Universidad "La Sapienza" de Roma<sup>2</sup>, y fue financiado por FUNDAPAZ (Fundación Para El Desarrollo En Justicia y Paz), una ONG argentina que desde los años Setenta trabaja en varias provincias del Norte argentino en el ámbito del desarrollo rural con comunidades indígenas y familias campesinas.

El trabajo nace para quitar opacidad a un tema poco presente en la literatura antropológica argentina, pero también su estructura quiere facilitar la fruición a un lector no especializado en las ciencias sociales pero interesado en mirar más de cerca las temáticas que se proponen, asimismo los técnicos de las ONGs o cualquiera se encuentre trabajando con familias campesinas y grupos indígenas e interviniendo en el ampliamente debatido y polémico ámbito del desarrollo. En este sentido el documento que aquí se presenta busca sugerir una reflexión sobre ciertas dinámicas propias del contexto chaqueño para todos los que se encuentren trabajando en la generación de un "cambio", de cualquier tipo que sea; no obstante en este trabajo no se hará un análisis específico de la relación de los grupos chaqueños con los proyectos de desarrollo, tema que merece una investigación aparte.

## Aclaraciones acerca de los términos utilizados

Con respecto a la población criolla, centro de este estudio, tenemos que precisar

---

<sup>2</sup>-La tesis con título "Terre di negoziazione. Indagine etnografica nel Chaco Salteño (Argentina)", fue defendida en Julio de 2011.

desde ya que la palabra "criollo" se utilizaba en época colonial para identificar a los hijos de padre europeo nacidos en las colonias. No obstante los procesos de "mestizaje" de los colonos hispánicos con mujeres indígenas, los hijos nacidos de estas uniones y reconocidos por el padre, fueron censados en época colonial junto con este último, desapareciendo de los censos, donde la población estaba clasificada en "blancos", "negros" <sup>3</sup> e "indios" (Franceschi 2008).

El mestizaje padece así un proceso de "invisibilización" y con el pasar del tiempo el término "criollo" pasa a indicar situaciones muy distintas entre ellas: desde la "elite criolla" de la independencia argentina hasta los "criollos campesinos", acercados a la imagen del "gaucho".

La palabra se utiliza en el actual contexto argentino como sustantivo y adjetivo y como sinónimo de "nacional", en referencia a una "cultura criolla", o sea típica, autóctona.

Podríamos finalmente afirmar que la palabra "criollo" desanclada de su contexto histórico-cultural pierde "especificidad" y dice poco o nada aislada del lugar donde "toma cuerpo".

En este trabajo se utiliza la palabra criollo de acuerdo a como la utilizan para identificarse los actores locales. El tema es tratado específicamente en el segundo capítulo del libro.

Entre las muchas palabras en uso actualmente para indicar los descendientes de los pueblos nativos preexistentes a la colonización española se utilizará la genérica palabra "indígenas" o "aborígenes", respetando la forma local de uso como autodefinición. Cuando no especificado, me refiero al grupo mayoritario Wichí (Mataco), con los cuales se han desarrollado la mayoría de las entrevistas.

## El trabajo de campo

El trabajo etnográfico ha sido elaborado a lo largo de aproximadamente dos años, en los cuales se desarrolló una investigación sobre la problemática conectada con el complicado proceso de adjudicación de los títulos territoriales que involucra a la población criolla e indígena de los dos lotes. En la última parte, la investigación fue concentrada en el estudio de las formas de vida criollas. La estadía ha tenido como centro neurálgico el pueblo de Santa Victoria Este y varios puestos donde se realizaron las entrevistas, entre otros: El Rosado, La Palmita, El Bordo, El Quebracho, San Andrés (San Luis), El Pelicano, La Guacha, Tres Pozos (Alto de La Sierra), Misión La Paz, La Bajada, Marca Borrada, Aguas Verdes. Otras personas entrevistadas en Santa Victoria Este por situaciones coyunturales, proceden de Las Horquetas. En un caso la persona entrevistada en Santa Victoria procede de Pozo El Mulato, pero vive en la actualidad en Morillo por cuestiones laborales.

La mayoría de los entrevistados criollos pertenecen a la Organización de Familias Criollas (OFC), uno a la Cooperativa Pilcomayo.

---

<sup>3</sup>- La población africana presente en Argentina como consecuencia de la trata de esclavos.

Las entrevistas con indígenas fueron realizadas en las siguientes comunidades: Cañaverall, San Luis, La Curvita, La Puntana, Misión La Paz.

La mayoría de los entrevistados indígenas hacen o hicieron parte de la Organización de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat (Nuestra Tierra).

Fueron efectuadas aproximadamente treinta entrevistas abiertas y semiestructuradas, formalizadas por el uso de grabadores audiovisuales.

En el caso de los "informantes principales" las entrevistas formalizadas fueron repetidas varias veces, según las necesidades cognoscitivas.

La elección de los informantes fue en parte espontánea (en base a la voluntad personal) pero también se trató de buscar informantes de diversas zonas, para tener una idea más amplia y diversificada de la actual conformación y organización del territorio, y los representantes principales de las organizaciones implicadas en el proceso de regularización territorial (OFC, Lhaka Honhat).

Todos los entrevistados, criollos e indígenas, varones y mujeres, tienen una edad comprendida entre los 26 y los 80 años.

Una parte importante de la investigación está representada también por las reuniones, los diálogos informales, los momentos de agregación (fiestas, entre otras las patronales; carreras de caballos, etc.).

Como dicho anteriormente, la cultura criolla campesina de la zona, por varias razones, no representó nunca un "objeto de estudio" antropológico. La idea de un trabajo etnográfico ha significado un hecho novedoso que generó respuestas de varios tipos. Por lo general, la reacción de los actores locales a la propuesta de un trabajo juntos fue de apertura e interés. El trabajo fue percibido como una "valoración" de la cultura local, no considerada antes. Particular importancia tuvo la expectativa de una devolución *escrita y fotográfica* de la experiencia etnográfica, hecho sentido como novedoso y necesario para la región.

Si bien la primera reacción a la exigencia de formalizar los diálogos por medio de una entrevista grabada fue percibido con desconfianza y en algún caso con vergüenza, es necesario destacar un fenómeno que podría llamar de *transmisión de la confianza*: si bien primariamente las entrevistas fueron percibidas de "manera vertical" (relación entrevistador-entrevistado), luego, las personas que me conocían más o con las que ya había trabajado anteriormente hablaban con los vecinos o con los conocidos para presentarme e introducirme a la vida local o para ponerme en contacto con personas que según ellos podían ser buenos narradores y/o conocedores de las "costumbres" y de la vida local. De esta forma se fue generando confianza y la relación asumió cierta "horizontalidad", empezando a ser percibida como más informal y orientada al diálogo y al intercambio de saberes

A propósito del "saber personal", noté que muchas personas que en principio no querían ser entrevistadas, por vergüenza o timidez, se abrieron al diálogo una vez

que les expliqué que no sólo me interesaban los "cuentos antiguos" sino la vida de cada uno, su historia personal, las tareas cotidianas, el cuidado de los animales, etc. Algunas se fueron sumando solas, explicitando la ganas de relatar y de participar en la documentación de la vida local y de la sistematización de "las costumbres que se van perdiendo", percibiendo el medio escrito como algo duradero en el tiempo y el trabajo antropológico como, también, una reconstrucción histórica.

Esto, creo, sirvió igualmente para generar cierto re-pensamiento crítico y autovaloración de la cultura y de las formas de vida local por parte de los actores sociales mismos, y, por mi lado, un ejercicio de antropología reflexiva, un re-pensamiento sobre el rol antropológico, su responsabilidad y poder de categorización y "producción" de realidades, de "comunidades".

Por lo que se refiere al uso del grabador, casi la mayoría de los entrevistados en un primer momento lo percibieron como un elemento ajeno, "intruso", generador de cierta ansiedad. En un segundo momento (en la misma entrevista o en algunos casos en las siguientes) hubo una "familiarización" con el medio y el narrador logró sentirse más cómodo y relajado. En un sólo caso, la persona no quiso ser grabada.

El trabajo fotográfico, en el caso de los criollos, se concentró en la documentación de reuniones, fiestas y momentos de agregación, vida en los puestos (cuidado de los animales, cotidianidad, tarea de hombres y mujeres, etc.).

También se recuperaron y sistematizaron algunas fotos antiguas del archivo personal de Ana Verónica Amaya, que testimonian escenas de vida cotidiana en Monte Carmelo, El Rosado e Hito 1 en los años Cincuenta, Sesenta y Setenta del Novecientos.

Se produjo documentación sobre algunas prácticas artesanales tradicionales de la región chaqueña, en particular las femeninas: en el puesto El Quebracho, sobre el trabajo artesanal de la lana de oveja, con la artesana Valentina Herrera; en la Comunidad Indígena La Puntana, con la artesana Delfina Díaz, sobre la transformación de la planta de Chaguar (*Bromelia Hieronymi*).

Se llevó a cabo un taller de devolución con los integrantes de la Organización de Familias Criollas para analizar juntos los temas tratados en estas páginas. También con los entrevistados indígenas fueron retomadas las entrevistas, analizadas y corregidas para su publicación.

## Agradecimientos

Quiero agradecer a los equipos de Asociana y Fundapaz del área Pilcomayo, por la capacidad de inclusión y por el trabajo juntos. A Christopher Wallis y a Luis María de La Cruz, por compartir sus conocimientos. A Laura Isabel Cortazar, por su preciosa ayuda y su paciencia en corregir estas paginas.

A Alessandro Simonicca, por haberme enseñado a mirar la profundidad en la superficie.

A Álvaro, por el camino juntos. A Giulia, amiga y hermana. A mis padres y mi familia entera, por el sostén de siempre.

En especial quiero agradecer Dante, Ana Verónica, Arturo, Esmerito, Ariel, Aguedo, Eduviges, Alsira, Arminda, Rubén, Juana, Bernarda, Valentina, Ángel, Clara, Paola, Abraham, Martiniano, Jorgelina, Natalio, Francisca, Delfina, Daniel, Ernesto, Emanuel, Tiluk, Isabel, Chuna, Ramón, Pablo, Francisco, Cornelio, Rogelio, Laureano, por haber hecho posible la realización de este trabajo, por las palabras, los silencios, las risas, la profundidad y el coraje de sus desafíos cotidianos.

Al Río Pilcomayo, por haberme enseñado a ser lo que soy.

## Leyenda para la transcripción de las entrevistas

La elección de poner los nombres propios de las personas fue establecida por los entrevistados mismos. En el caso del último capítulo se prefirió omitir algunos nombres, poniendo las iniciales, así como en todos los casos donde por la delicada situación política que se analiza, la individuación de la persona podría representar una exposición innecesaria.

Se optó por transcribir las entrevistas respetando los usos lingüísticos de los entrevistados, aún cuando no sean absolutamente correctos a nivel gramatical, para no alterar el uso de variantes regionales y locales del castellano. El cursivo se utiliza para la transcripción de mis preguntas en todas las entrevistas presentes en el texto.

Los corchetes [ ] se utilizan cuando hay una o más palabras sobrentendidas en el discurso del entrevistado.

*Al Chaco "se entra"; del Chaco "se sale".  
Así dice la gente del Pilcomayo,  
como si no existiera continuidad espacial con los lugares cercanos,  
como si donde termina la ruta asfaltada y empieza el monte,  
terminara un mundo y empezara otro.*

(Diario de campo, 2010)

## Primera parte

### Capítulo I

#### Elementos históricos generales acerca del Pilcomayo salteño

"Primero llegaron la gente de allá...Venían con su carro, dicen, venían buscando tierra para sus animales. Era difícil de entrar, y ellos han sido los primeros que han entrado. Son gente que tenían puesto por acá. Y de ahí la segunda entrada es con las expediciones extranjeras, que venían con una intención de modificar la ideología que teníamos nosotros.

Podemos llamarla una "conquista". Pero entraban de otra forma. Con los militares no pudieron, entonces entraron con una Biblia. Porque antes nosotros éramos todos brujos y creíamos en dioses, entonces era difícil que nos conquisten, porque ya teníamos una ideología. Igual la seguimos teniendo, por parte de los chamanes.

Entonces esto es primero, y entraron nomás, vino gente de Inglaterra y de otro lugar. Entraron con la palabra y de a poco la gente los iba aceptando. Con la ida de los militares ya la gente tenía miedo de estar haciendo lo que hacían. Hace poco, en los años 70, por ahí, allá en el Tigre ya la gente no podía cantar. Cuando cantaban venían los gendarmes diciendo que no podían hacer sus cantos. Estamos hablando de hace poco. Como que esto fue la manera de entrar".

(Emanuel Mendoza, Cañaverl II, entrevista, 2010)

#### 1.1 Confines y confinamientos

Las tierras chaqueñas que hoy forman parte de los lotes fiscales 55 y 14 quedaron fuera de la conquista militar y religiosa de la Corona Española, desinteresada a una zona sin recursos precios por aquel tiempo (como los metales), difícil de recorrer y

poblada de gente guerrera.

La falta de informaciones sobre la zona, generó la producción de un imaginario fantástico, donde el ignoto se moldeaba en el simbolismo típico de la Europa cristiana y colonizadora de aquella época, un proceso cognoscitivo común en la conquista del "nuevo mundo" <sup>4</sup> : el vasto, desconocido, espacio chaqueño parecía acomunado por una presunta origen demoníaca, que hacía su gente hostil a la evangelización y a la conquista <sup>5</sup> .

En la obra del jesuita Padre Pedro Lozano, intitulada "Descripción Corográfica del Chaco Gualamba", publicada en Córdoba en 1733, leemos que:"sobre el mismo río Pilcomayo, apartados cuarenta leguas de la cordillera, están los Tobas y los Mataguayes (Mataguayos) que serán entre las dos naciones unos cuatro mil indios comedores de carne humana " <sup>6</sup> .

La visión estereotípica del *otro*, de los *pueblos infieles*, fue usada como pretexto para las políticas reduccionistas de los españoles, a las cuales los indígenas de esta zonas se muestran particularmente resistentes, como testimoniado por el mapa hecho por el mismo Lozano, donde el espacio incluido entre el Río Bermejo y el Pilcomayo, el lugar de los "comedores de carne humana", se caracteriza por la completa falta de referencias e informaciones cartográficas **(Ver figura 3)**.

La zona objeto de estudio parece mantener su autonomía política y cultural por lo menos hasta la mitad del Ochocientos, cuando empieza un proceso de "conquista tardía" de los territorios indígenas por parte del moderno Estado Argentino en expansión.

La naturaleza "fronteriza" del área le confirió en el tiempo por un lado la marginalidad social, por el otro la centralidad de los intereses político-económicos con respecto a la frontera trinacional.

Varios autores han analizado el proceso de ocupación militar de la región chaqueña y la formación de dicha frontera; entre otros recordamos el trabajo de Gordillo y Leguizamón (2002), por lo tanto me limitaré a trazar sintéticamente los puntos históricos centrales que caracterizaron la región del Chaco Central, en particular la zona del Pilcomayo Salteño y las poblaciones que la habitan actualmente, involucradas desde el fin del siglo XIX a la mitad del XX en importantes transformaciones socio-territoriales: por un lado la llegada de criadores de ganado, enviados a poblar la frontera con el apoyo oficial del Estado, por el otro el establecerse de misiones religiosas, en prevalencia anglicanas, sobre la costa del Pilcomayo. Estos elementos exógenos, combinándose con los de tipo endógeno, generarán un proceso de reconfiguración territorial que conserva en parte su estructura hasta la actualidad,

---

4- A este propósito véase la preciosa obra de Tvetan Todorov (1982).

5- En la obra se encuentra también una interesante interpretación de la etimología de la palabra "Chaco": "Su etimología indica la multitud de las naciones que pueblan esa región. Cuando salen a cazar los indios y juntan de varias partes las vicuñas y guanacos, aquella muchedumbre junta se llama Chacu, en lengua quechua, que es la general de Perú, y por ser multitud de naciones las que habitan las tierras referidas, la llamaron a semejanza de aquella junta, Chacu, que los españoles han corrompido en Chaco" (1941, p.2).

6- Sobre la producción del imaginario demoníaco con referencia a la región chaqueña véase Trincheró (2000).



forjando un espacio de interacción social, política y cultural única.

Las expediciones militares en el Chaco tuvieron el objetivo específico de establecer los confines del territorio nacional, creando, al mismo tiempo, confinamientos internos de la alteridad indígena no conforme al ideal de ciudadano blanco, culto y "europeo" propio de la élite gobernante argentina durante la formación y consolidación del Estado nacional. La preocupación por la unidad nacional, se reflejaba también en la búsqueda de una *argentinidad* culturalmente homogénea, mediante la exclusión de grupos internos (indígenas, negros y mestizos) e inclusión de grupos externos (migrantes procedentes de Europa). Con este fin, se dio en Argentina un verdadero proceso de *blanqueamiento*, una etnogénesis efectuada por medio de la sustitución poblacional a través de las campañas militares (que exterminaron negros e indígenas) y mediante políticas que favorecieron la entrada al País de migrantes europeos<sup>7</sup>.

Tomamos, a título de ejemplo, cuanto escrito por Domingo Sarmiento, presidente argentino desde 1862 a 1868, sobre las poblaciones "bárbaras" las cuales conformaban la heterogénea composición étnica que habitaba en aquella época las tierras que luego se volvieron "Argentina":

El pueblo que habita estas extensas comarcas se compone de dos razas diversas, que, mezclándose, forman medios tintes imperceptibles: españoles e indígenas. [...] La raza negra, casi extinta ya, excepto en Buenos Aires, ha dejado su zambos y mulatos, habitantes de las ciudades, eslabón que liga al hombre civilizado con el palurdo; raza inclinada a la civilización, dotada de talento y de los más bellos instintos del progreso. Por lo demás, de la fusión de estas tres familias ha resultado un todo homogéneo, que se distingue por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial, cuando la educación y la exigencias de una posición social no vienen a ponerle espuela y sacarla de su paso habitual. Mucho debe haber contribuido a producir este resultado desgraciado la incorporación de indígenas que hizo la colonización. Las razas americanas viven en la ociosidad y se muestran incapaces, aun por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido. Esto sugirió la idea de introducir negros en América, que tan fatales resultados ha producido. Pero no se ha mostrado mejor dotada de acción la raza española cuando se ha visto en los desiertos americanos abandonada a sus propios instintos. (2007, p. 26)

A la definición de la frontera nacional se acompañaba entonces la construcción de una *frontera social* (Gordillo, Leguizamón, ob.cit.; Teruel 2005; Trincheró, 2000) ligada a un imaginario específico alimentado en el caso específico de la región chaqueña, por los relatos de viajeros, misioneros y expedicionarios, los cuales, a través de sus narraciones, enfatizaban determinadas características de la zona que, si bien con variaciones según los períodos históricos y según el rol del narrador, contribuyeron a construir una imagen del Chaco como lugar aislado, salvaje, indómito; un "desierto bárbaro" para conquistar, civilizar y convertir por medio de dispositivos militares y religiosos.

---

7- La migración europea en Argentina empezó en los años Cincuenta del Ochocientos, con el gobierno de Urquiza. El artículo 25 de la Constitución Nacional de 1853, afirmaba: "El Gobierno Federal fomentará la inmigración europea; y no podrá restringir, limitar ni gravar con impuesto alguno la entrada en el territorio argentino de los extranjeros que traigan por objeto labrar la tierra, mejorar las industrias e introducir y enseñar las ciencias y las artes".

Desde la segunda mitad del Ochocientos, las presiones para el control territorial procedente de la frontera por parte de Bolivia y Paraguay comenzaron a preocupar al Gobierno Argentino que en 1875 organizó la primera expedición al Pilcomayo, efectuada por parte de Napoleón Uriburu y Luis Jorge Fontana. En 1876 Argentina y Paraguay firmaron un tratado que designaba el brazo principal del río Pilcomayo como frontera internacional entre los dos estados.

Luego, en 1889, Argentina y Bolivia aprobaron un tratado que establecía como límite la línea del paralelo 22 hasta su intersección con el Pilcomayo. No obstante eso, el control efectivo del territorio parecía todavía débil:

A fines de la década de 1880 quedó entonces delimitada, en la letra de los tratados, la frontera internacional de Argentina con Bolivia y Paraguay a lo largo del río Pilcomayo. Pero en esa época el Pilcomayo era aún una región sobre la que ninguno de estos Estados-nación ejercía un control directo. En este sentido, la negociación del límite fue casi simultánea con un incremento de la presión militar del Ejército argentino sobre el Chaco, una región aún bajo control indígena y por ende construida -al igual que Pampa-Patagonia- como un "desierto": un espacio "vacío" de civilización y definido como contra cara del proceso de formación del nuevo Estado-Nación. (Gordillo, Leguizamón, ob.cit., p. 25)

En 1884 empezó la llamada "conquista del desierto verde", mandada por el Ministro de Guerra Benjamin Victorica, durante la presidencia de Julio A. Roca. Con esta "Campaña al Chaco" la línea de los fortines militares avanzó hasta el río Bermejo. Esto significó un control militar de la zona y un desplazamiento de la población indígena Wichí hacia la zona del Río Pilcomayo.

Victorica afirmaba:

Difícil será ahora que las tribus se reorganicen bajo la impresión del escarmiento sufrido y cuando la presencia de los acantonamientos sobre el Bermejo y el mismo Salado los desmoraliza y amedrenta. Privados del recurso de la pesca por la ocupación de los ríos, dificultada la caza de la forma en que la hacen que denuncia a la fuerza su presencia, sus miembros dispersos se apresuraron a acogerse a la benevolencia de las autoridades, acudiendo a las reducciones o los obrajes donde ya existen muchos de ellos disfrutando de los beneficios de la civilización [...]

Pienso que será provechoso para la civilización de estas tribus favorecer su contacto con las colonias de la costa, donde no tardarán en encontrar trabajo beneficiando las industrias que en ellas se desarrollan. No dudo que estas tribus proporcionarán los brazos baratos a la industria azucarera y a los obrajes de madera como lo hacen algunas de ellas en las haciendas de Salta y Jujuy, si bien considero indispensable también adoptar un sistema adecuado para situarlos permanentemente en los puntos convenientes, limitándoles los terrenos que deben ocupar con sus familias a efectos de ir poco a poco modificando sus costumbres y civilizarlos <sup>8</sup>.

Esta voluntad de colonizar los grupos indígenas del Chaco, prevalentemente seminómades, con el fin de imponer una sedentarización forzosa para el control y la transformación de esas colectividades en masas de trabajadores a bajo costo para las industrias, será expresada también por el Presidente Argentino Roque Sáenz Peña, que en la primera década del Novecientos, en su mensaje anual en el Congreso de la Nación, explicitaba en qué términos los indígenas sumisos interesaban al País:

---

8- Victorica, B., Campaña al Chaco...pp. 15-23., citado en Carrasco, 2009.

La colonización indígena será objeto de mi preferente atención. Considero que en favor del buen trato y conservación de los indios militan no sólo un mandato constitucional y razones de humanidad, sino otras muy interesantes de orden económico. El indígena es un elemento inapreciable para ciertas industrias, porque está aclimatado y supone la mano de obra barata, en condiciones de difícil competencia <sup>9</sup>.

En esta colonización argentina interna, en tiempos ya post-coloniales, se asiste a un pasaje epistemológico fundamental: después de un primer momento en el que los indígenas están considerados casi como "no-humanos", se les reconoce la humanidad, pero una humanidad inferior, que necesitaba una "valorización" desde el punto de vista de la explotación laboral entonces asimilada, una ideología fundante de la relación colonizadores-colonizados la cual, en sus variantes histórico-geográficas, "niega la existencia de una sustancia humana realmente otra" (Todorov, 1982) <sup>10</sup>.

Como afirmado por Gordillo y Leguizamón (ob.cit., p. 33):

"La actual conformación del Pilcomayo como una región de frontera (*frontier*) no es por ende resultado de su externalidad al capitalismo sino de su propia incorporación a él, en gran medida como una gran reserva de mano de obra estacional". De hecho, entre el fin del Ochocientos y las primeras décadas del Novecientos, la importancia económica representada por la región chaqueña residía en los inmensos espacios para dedicar a la cría de ganado y en la fuerza laboral incorporada en la población, que constituirá el principal "motor" de los ingenios azucareros de Salta y Jujuy, sobre todo los de Ledesma y La Esperanza (Jujuy) y San Martín de Tabacal (cerca de Orán, Salta), por lo menos hasta que se mecanizó el trabajo de la caña de azúcar en los años Sesenta y Setenta del Novecientos, como ilustrado por Teruel:

Las economías de Salta y Jujuy se caracterizaban por la especialización ganadera, de cría y engorde, vinculada con circuitos comerciales "tradicionales" y una producción azucarera que, modernizada en las dos últimas décadas del siglo XIX, intentaba insertarse y competir con éxito en el mercado nacional. Las tierras chaqueñas desempeñaban un importante papel en ambas actividades: proporcionaban aproximadamente la mitad del ganado vacuno que producía la provincia de Salta y el mayor contingente de braceros temporarios, para la zafra, en los ingenios azucareros de Jujuy y Salta. De hecho, hasta la década de 1920 inclusive, maticos, tobas, pilagás, chorotes y chiriguano, provenientes del chaco argentino y boliviano, constituían el grueso de la mano de obra en el cañaveral y, en el caso de los chiriguano, una buena parte en la fábrica (ob. cit., p. 26).

El trabajo en los ingenios azucareros mueve grandes grupos de indígenas procedentes del Pilcomayo, la memoria de estos desplazamientos está presente en la actualidad en los relatos de los más ancianos que individualizan en los éxodos estacionales un punto central en la memoria colectiva.

---

9- Citado en Carrasco, Briones, 1996, p. 18.

10- Tvetan Todorov (ob. cit.) analizando el proceso de "descubrimiento de la alteridad" insito en la conquista del continente americano, examina la percepción que Cristóbal Colón tiene de los indígenas, los cuales son pensados alternativamente: "como seres humanos completos, con los mismos derechos de él; pero en este caso no los ve como iguales, sino como idénticos, y este tipo de comportamiento conduce al asimilacionismo, proyectando sus valores sobre los otros. O si no empieza por la diferencia; pero esta se traduce inmediatamente en términos de superioridad (en su caso, como es obvio son los indígenas los seres inferiores): se niega la existencia de una sustancia humana realmente otra, que pueda no consistir simplemente en un grado inferior, e imperfecto, de lo que nosotros somos. Esas dos elementales figuras de la alteridad se fundan en el egocentrismo, en la identificación de los propios valores en general, del propio yo con el universo: en la convicción de que el mundo es uno" (p. 51, trad. propia).

A la preocupación del Estado Argentino de dominar un espacio todavía indómito se suma la de aprovechar de la mejor forma sus potencialidades económico-productivas; la misma ideología violenta que los franceses en época colonial llamaban *mis en valeur*, refiriéndose al contexto africano.

El indígena, visto exclusivamente como fuerza laboral, a explotar, es reducido y asentado y al mismo tiempo preservado del exterminio programático, considerado no conveniente en términos económicos, un proceso que distingue el tratamiento del Estado hacia las poblaciones indígenas del Norte con las del Sur del País, como afirmado por Lagos (2002, en Teruel, *et alii*)<sup>11</sup>.

Sin embargo, los grupos indígenas procedentes del Pilcomayo fueron víctima de violencia, sobreexplotación y represión. Un caso emblemático, entre otros, es la masacre de Nuevo Mundo (Salta) en 1902, cuando alrededor de 130 indígenas Wichí entre hombres, mujeres y niños de regreso del Ingenio Ledesma, fueron asesinados por el ejército argentino.

## 1.2 Colonia Buenaventura

En 1902, una expedición guiada por Domingo Astrada recorre a caballo el curso del Río Pilcomayo, lo cual, después de varios intentos de exploración fracasados a causa de su curso innavegable, seguía siendo un misterio<sup>12</sup> y las tierras que atravesaba un "desierto verde" de pastizales, especial para la ganadería.

La reconstrucción histórica de la expedición es posibilitada por medio de dos importantes documentos que usaré paralelamente: la "Expedición al Pilcomayo" (1906), una narración en forma de diario escrito por el mismo Astrada, y "En tierras de Magu Pelá" (1932), de Federico Gauffin, quien participó de la misma expedición y algunos años más tarde publicó su experiencia en forma de novela autobiográfica, una obra que testimonia, desde el interior de un lenguaje menos oficial y más cotidiano los hechos del encuentro con la alteridad en un lugar "otro", desconocido y descrito en los detalles de las relaciones humanas, de la naturaleza, de los olores, de la comida, de las dificultades, de los personajes reales o menos reales que lo rodean.

La expedición representa un hito fundamental para la configuración territorial y poblacional de la zona correspondiente a los actuales lotes fiscales 55 y 14: por medio de ella llegaron a la zona los antepasados de la mayoría de los actuales pobladores criollos empujados por la expansión de la frontera agropecuaria y en búsqueda de buenos pastos para sus animales <sup>13</sup>.

---

11- M. Lagos en un ensayo llamado "Estado y cuestión indígena. Gran Chaco 1870-1920" escribe: "El Estado actuó con discreción en Chaco no por razones humanitarias sino de estricta conveniencia económica: el indio muerto no sirve para trabajar. [...] En este sentido es importante dejar en claro las diferencias con el caso del sur del país, donde se consideraba que estaba el "verdadero problema del indio", donde éste no era incluido como potencial trabajador en el despegue de las actividades agrícolas y ganaderas, en fin, donde la violencia tuvo un despliegue sin control" (p.102, *on.cit.*).

12- Para un tratamiento completo de las expediciones al Pilcomayo anteriores a la de Astrada véase Gordillo y Leguizamón, *ob. cit.*

13- "No era en verdad que faltase tierra [...] faltaban buenos campos de pastoreo. Los ganados aglomerados por sus dueños, sin orden ni previsión, los habían ido talando por secciones, de tal suerte, que los lugares presentaban entonces, como hoy, su aspecto físico demudado por completo" (Astrada 1906, p. 4).

El relato de Astrada comienza así:

En 1894 concebí el proyecto de colonizar las tierras del Alto Chaco, en la parte limítrofe con Bolivia y Paraguay. La versión corriente por entonces, de origen indígena y confirmada por algunos baquianos cristianos, daba a esas tierras como de superior aptitud para la ganadería, y sólo en las inmediaciones del río, en los puntos regados por éste, para la agricultura (1906, p.3)

Gauffin reconstruye la memoria de la expedición de estos "gauchos", llamados también "chaqueños" o genéricamente "cristianos", mandados por Astrada, quien aparece bajo el nombre ficticio de Jesús Lugones:

Los expedicionarios eran cuarenta, en su mayoría vecinos de Rivadavia, departamento salteño, y se proponían revisar las costas del Pilcomayo, para trasladar sus haciendas, siempre que hallasen buenos pastos y los indios no les opusieran mayor resistencia. Aceptaron la dirección de Jesús Lugones, porque éste les había prometido gestionar ante el gobierno la concesión de los campos fiscales que ocupasen con sus ganados (2009, p. 107).

Ocupando tierras concedidas por el Gobierno argentino para la fundación de una colonia pastoril, la expedición dará origen a la denominada "Colonia Buenaventura" en las márgenes argentinas del río, ubicada en un territorio correspondiente en la actualidad al Noreste de Salta y al Noroeste de Formosa, desde el límite con Bolivia hasta los Esteros de Patiño. Relata Astrada:

Llegamos a praderas hermosísimas que no vacilo en calificar, como la han bautizado los exploradores anteriores, de las pampas del Norte. Son treinta leguas de campos espléndidos, totalmente cubiertos de pastos tiernos. En ellos se encierra una riqueza enorme y no dudo que antes de muchos años pioneros intrépidos habrán convertido aquello en una de las regiones más productoras de la República. Todo favorece allí una colonización que tarda: el Chaco será en el porvenir, no es aventurado afirmarlo, una de las zonas productoras más fecundas de la República Argentina.(ob. cit., p.65)

La Colonia fue poblada progresivamente por ganaderos criollos, en mayoría hombres, seguidos por sus familias una vez que obtenían la parcela de tierras a ellos destinada. La mayoría de la población que se iba asentando procedía de Colonia Rivadavia (Salta) y de las Provincias que rodeaban la región. El desplazamiento regional hacía parte de un movimiento humano nacional: los habitantes del Sur y centro del País se movían hacia "el interior" y paralelamente los migrantes europeos entraban a la Argentina de forma masiva.

El tablero de la lámina siguiente muestra un cuadro total de la población de Colonia Buenaventura en el año 1905, según sexo y origen.

Las políticas gubernamentales que preveían la cesión de las tierras a los colonos, respondían a dos exigencias: una de tipo económico, la necesidad de expandir la frontera agropecuaria y encontrar nuevas tierras para el ganado **(Ver figuras 4 y 5)**, sobre la base de una política económica encentrada en la exportación de este último hacia el Atlántico; la otra de tipo geopolítico, la urgencia de "poblar" y controlar la frontera nacional.

Narra Gauffin:

El gobierno de la Nación había prometido a Lugones y a los que lo acompañaron, otorgar a cada uno una porción de tierra en la zona del Pilcomayo. Fuera de esto, en esa

Origen	M	F	Niños 0-14	Totales %
Salta	291	242	230	763 (56%)
T.N. Formosa	106	71	169	346 (25%)
Santiago del Estero	98	58	11	167 (12%)
Bolivia	27	18	18	63 (5%)
Tucumán	9	1	2	12 (1%)
Córdoba	6	1	1	8 (0,5%)
Catamarca	7	-	1	8 (0,5%)
Otros países	1	1	-	2 -
<b>TOTALES</b>	<b>545 - (40%)</b>	<b>392 - (29%)</b>	<b>432 - (31%)</b>	<b>1369 (100%)</b>

Fuente: Trincherero, 2000. Elaboración sobre la base del Censo de Astrada del 1905, realizado por el mismo Astrada.

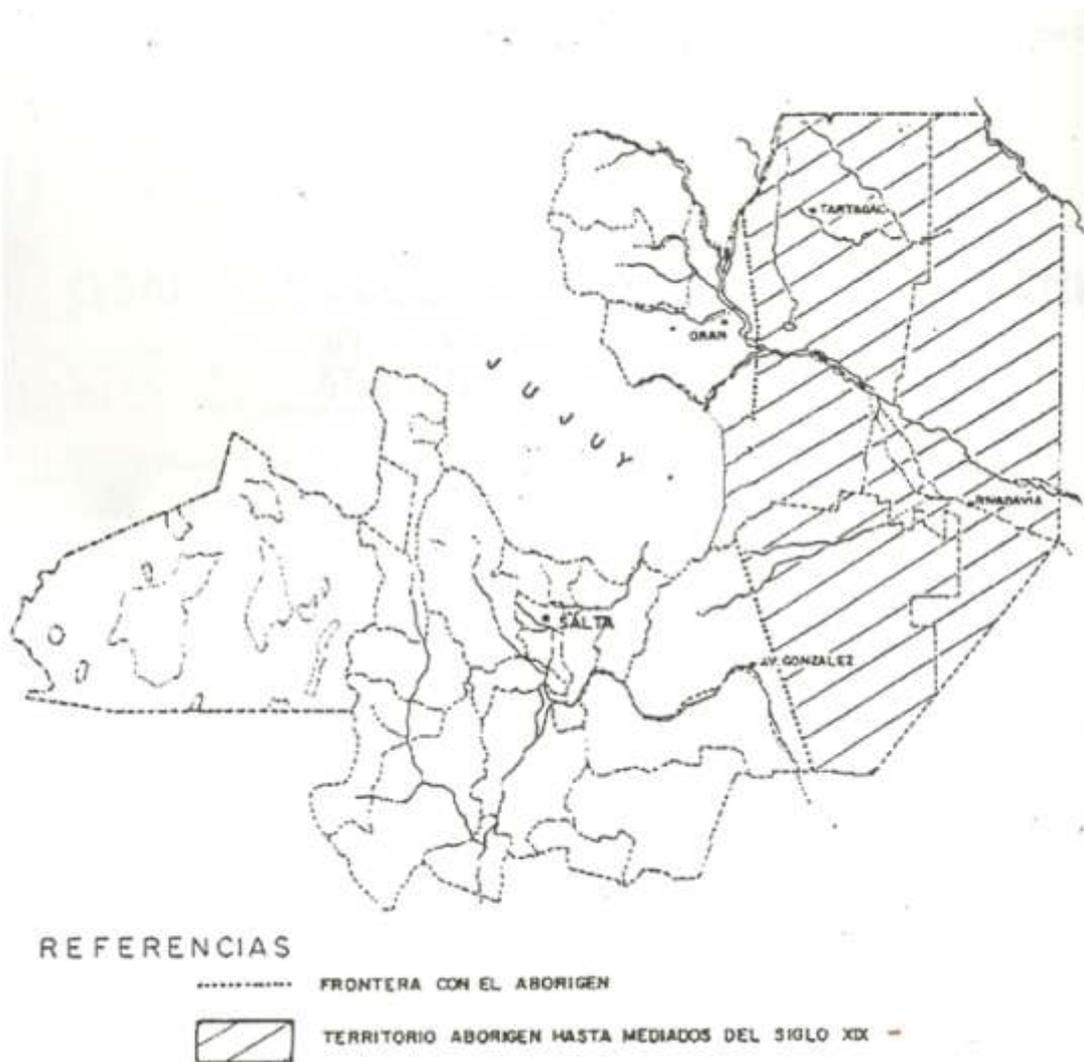
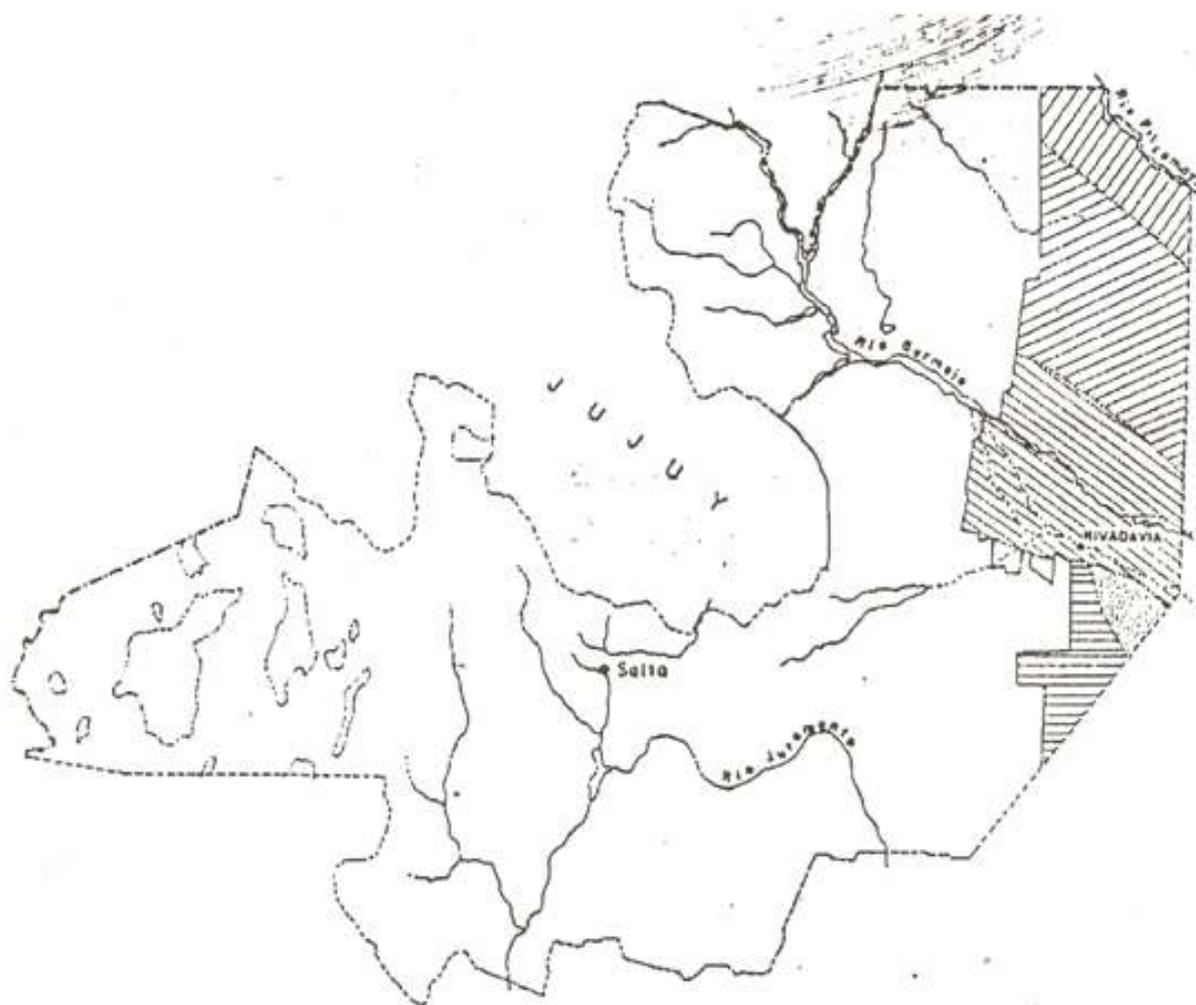


Figura 4: Territorio no ocupado por ganadería hasta mediados del siglo XIX. Elaboración del mapa: Carlos Saravia Toledo. Fuente: Comisión Asesora Honoraria, Gobierno de la Provincia de Salta, 1994.



**REFERENCIAS**

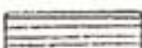
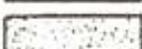
	1.865 - 1.900
	1.902 - 1.920
	1.920 - 1.940
	1.940 - 1.950
	NO OCUPADO POR PUZSTOS

Figura 5: Ocupación ganadera del Departamento Rivadavia Siglos XIX y XX. Elaboración: Carlos Saravia Toledo. Fuente: Comisión Asesora Honoraria, Gobierno de La Provincia de Salta, 1994.

exploración se conocieron lugares a donde jamás habían llegado hombres civilizados, campos inmensos que pronto serían emporios de riquezas; y por ellos también, miles de indios supieron que tenían una patria que se llamaba República Argentina. (ob. cit.).

Según lo que sostiene Gauffin, la exploración territorial llevada a cabo por "hombres civilizados" dio como resultado el "descubrimiento" no sólo de lugares desconocidos, sino también de una humanidad, la indígena, que a su vez "descubre" pertenecer a una entidad, la patria argentina, que se materializa y toma forma a través de la conquista de espacios nuevos y la asimilación de todo lo que en ellos está contenido. La paradójica imagen del desierto, junto con la necesidad de civilizar, propia de la ideología nacional de la época, vuelven en las intenciones de Astrada de reducir pacíficamente la población indígena (5.700 personas según lo referido por él mismo), para convertirlos a los ideales del trabajo y a los valores cristianos. La presencia indígena en la zona es interpretada como un potencial recurso humano que el gobierno argentino no valora, la cual, si civilizada, podría constituir una considerable fuente de maniobra y fuerza de trabajo.

Escribe Astrada:

Era para mí, problema resuelto la reducción de las tribus indígenas, sin violencia, en la mejor forma que puede exigir la civilización: por el ejemplo del trabajo y de los hábitos cristianos. Para ello no había más que colonizar la región referida -entrada de indios bolivianos y salida de indios argentinos- y extender la población, mediante buenas medidas del Gobierno, a lo largo del río, hacia abajo [...] De modo, pues, que una vez tomado el Pilcomayo y cerrado el paso de los indios a Bolivia, sólo quedarían sin el contacto de los pobladores cristianos, las tribus montaraces del centro, que no tardarían en ceder por la necesidad de la pesca y seducidas por las buenas relaciones de las otras tribus con los colonos.

...importa poblar, reducir el desierto, abrir a la especulación argentina nuevas fuentes de trabajo y de vida y llevar la civilización á comarcas lejanas y solitarias de la república

El Chaco puede cruzarse en todas direcciones con una docena de hombres armados. No hay allí más que enemigos fantásticos: miles de hombres indefensos que han de ser útiles algún día a la industria y al trabajo, si el gobierno adopta medidas pacíficas para la ocupación del territorio. (ob. cit., p. 3-8)

Si bien no hubo por parte indígena una oposición organizada para contrastar la avanzada de los nuevos pobladores, es fácil imaginar que se dieron episodios de conflictividad y de violencia, como en cualquier caso de ocupación territorial por parte de grupos externos. Por otro lado hay muchas historias de convivencia, de intercambio, incluso de amistad, alianza y ayuda recíproca. Es importante recordar que toman parte de la expedición también indígenas, intérpretes de territorios, lenguas y costumbres desconocidos a los expedicionarios. Estos personajes revisten un rol de mediación sin el cual la expedición no hubiese tenido éxito: la amistad de "los indios", la reducción de la conflictividad, era fundamental para el asentamiento de los colonos en zonas estratégicas (con pasto y agua), por eso la relación entre criollos e indígenas aparece totalmente centrada en la negociación, en el diálogo, que casi siempre se concluye con regalos por parte de Astrada en términos de adornos para las mujeres (espejos, collares, prendedores), juguetes para los niños, tabaco, sombre-

ros, ponchos, cuchillos para los caciques, como relatado por Gauffin:

Con voz recia y gestos imperiosos, el mataco pidió explicaciones sobre nuestra llegada a tierras que les pertenecían, manifestando que si queríamos su amistad, era indispensable pagarles el permiso para pasar por esos campos. Dio a entender que se conformarían con tabaco y adornos para las chinas<sup>14</sup>. La guerra o la paz dependían de unas baratijas. Lugones, conocedor de las costumbres de los indios, traía buena provisión de tabaco y chucherías, de modo que se llegó a un acuerdo. (ob.cit.)

Según narra Astrada:

Las preguntas de estos indios menudean: "que andamos haciendo, para dónde vamos, venimos a vivir? traemos haciendas? etc. No creen que vengamos de paso y a regalarles únicamente. A ellos no se les oculta de que nuestra mira está en los campos y en el río: saben que la ocupación del sihuele o suhele (cristiano) de estos puntos del chaco es criar vacas en buenos campos. (ob.cit., p. 109)

El 2 de Abril despaché una comisión al desierto compuesta de dieciocho hombres...Esta comisión llevaba el encargo de practicar un reconocimiento de la zona a poblar y principalmente el de abrir relaciones amistosas con las tribus de esos parajes, informándoles al mismo tiempo y sin reservas la disposición superior de ubicar una población de hombres civilizados en esos puntos, en cuyo caso se les daría toda clase de seguridades respecto de sus vidas e intereses en cuanto fuese de la acción de los pobladores y siempre que hubiese igual retribución. Los de la comisión llevaron también algunos regalos para los indios

La importancia revestida por los documentos analizados no está sólo en la reconstrucción de la ambiciosa expedición sino también en la descripción del mundo indígena en los primeros años del siglo, una visión que, si bien refleja y reproduce la ideología y el sentido común de la época, no deja de ser un aporte importante para la historia indígena, tradicionalmente vinculada a la transmisión oral<sup>15</sup>, que se entrevé como un reflejo en las escrituras del mundo no indígena que poco a poco entra en la región chaqueña.

De los indígenas Astrada y Gauffin ofrecen también una descripción física, un retrato literario que nos deja imaginar los semblantes de esos grupos al comienzo del Novecientos. Así Gauffin describe un encuentro entre los expedicionarios y la que define "la indiada", para indicar la colectividad indígena:

...llegaron unos veinte hombres, armados de flechas y lanzas. Eran esbeltos, musculosos, y sus facciones hubiesen sido agradables, a no ser por la enorme boca. Les cubría la vergüenza un taparrabo tejido de chaguar, y sólo dos o tres de ellos tenían la cintura envuelta con más telas de algodón silvestre, de su industria. Llevaban en los tobillos ajorcas y en la cabeza vinchas con plumas de avestruz. Lucían collares hechos con huesitos de pescado, y en las orejas unos targos de madera, pendientes del lóbulo perforado. Su condición de guerreros se conocía en unas rayas rojas y negras que les cruzaban el rostro. (ib.)

Escribe Astrada:

Llegados a orillas del Pilcomayo, donde viven tribus numerosas de indios mataguayos, fueron recibidos con grandes demostraciones de júbilo por estos indígenas. Estos indios altos y de complexión robusta, tienen buena disposición para adoptar las costumbres

---

14- Término con el cual los criollos indican las mujeres indígenas, todavía en uso en la actualidad.

15- Sobre el tema de la oralidad y escritura entre los Wichí véase Franceschi, ob. cit.

de la población cristiana y permiten generosamente la ocupación de sus tierras a condición de que no les maten los caciques ni les roben sus hijos como otras veces lo habrán hecho los cristianos, según se expresaron (ob.cit., p.18)

Los episodios relatados por los dos testigos, en los que "chaqueños" e "indios" no llegan al acuerdo esperado, se solucionan prácticamente siempre a ventaja de los primeros los cuales, gracias a las armas, meten en fuga a los segundos.

Sin embargo, por un lado la curiosidad, por el otro el miedo, acercarán los dos mundos, estableciendo relaciones de distinto tipo que con el pasar del tiempo serán absorbidas en la cotidianidad de un territorio y un ambiente compartido, como analizado más profundamente en el segundo capítulo.

Cabe destacar, con el fin de una mayor comprensión de los actuales reclamos territoriales por parte de los criollos, que cuando en el 1910 se estableció la "línea Barilari" como confín entre los territorios provinciales de Salta y el territorio nacional de Formosa, la ocupación territorial legal empezada con la expedición de Astrada sufrió una primera transformación. La nueva delimitación resultó distinta de los criterios de medición de la Colonia Buenaventura y muchos colonos quedaron en la parte salteña con un título territorial que se revelará nulo a nivel legal, un hecho que producirá efectos todavía en los reclamos territoriales contemporáneos de las familias criollas descendientes de los primeros pobladores.

### 1.3 Las misiones religiosas

Para tener una idea sumaria de la historia de la zona no podemos no considerar el gran impacto transformativo que tuvieron las misiones religiosas.

En la primera mitad del Novecientos, misiones anglicanas surgieron en la zona costera del Pilcomayo, generando un orden territorial y socio-político que caracterizará la zona hasta la época actual. Entre las más importantes recordamos Misión Santa María, fundada en 1938 y Misión La Paz, en 1944.

Una de las posibles explicaciones de la presencia anglicana en la zona, apoyada por el gobierno argentino, la provee De La Cruz (1997), quien afirma:

Es probable que el origen de la presencia anglicana en estas tierras se remonte a resolver la cuestión de la ocupación india de las grandes propiedades privadas de terratenientes ingleses; quienes, a su vez, eran los dueños de los más grandes ingenios de principio de siglo. Posteriormente, los intereses en desarrollar la Colonia Buenaventura indujo a que se los invitara a fundar misiones sobre el Pilcomayo; transformando, muy tempranamente, [...] las pautas organizativas y de asentamiento (p. 79).

Muchos indígenas empezaron a vivir dentro o cerca de las misiones, percibiéndolas como "espacios de protección" en un contexto caracterizado por frecuentes enfrentamientos interétnicos.

A las poblaciones ya presentes en el territorio se sumaron numerosos grupos indígenas procedentes de la región chaqueña boreal, que llegaron al Chaco central en búsqueda de refugio y condiciones de vida más seguras durante la Guerra del Chaco

(1932-1935), donde se enfrentaron Bolivia y Paraguay.

Los misioneros anglicanos hacían de temas como la educación, la salud y el trabajo, los puntos centrales de su política de evangelización. La misma asistencia médica tuvo el efecto de atraer mucha gente hacia la vida en las misiones o en proximidad de ellas. Se edificaban pequeñas escuelas donde primariamente maestros misioneros y luego indígenas, daban clases en castellano y en idioma indígena.

El hecho de que los misioneros vivían dentro de las comunidades, facilitaba el aprendizaje lingüístico de los idiomas locales, un elemento que permitirá un ulterior acercamiento al mundo indígena y la formación de una iglesia nativa, caracterizada en términos "étnicos" <sup>16</sup>.

Según el antropólogo Alfred Métraux la contradictoria política misionera anglicana se distinguió por ser una mezcla de protección y control social y los misioneros accionaron frecuentemente como conexión entre los indígenas y los ingenios azucareros salto-jujeños que requerían mano de obra. Así Métraux escribía en los años Treinta del Novecientos:

The missions are a buffer between the indians find jobs and, in case of distress, food. They also receive free medical treatment. The price they must pay for these privileges is to give up dancing and drinking, to abandon warfare and native sports and to forget shamanism. In addition they are expected to go to Church twice daily and the children and many adults spend part of the day in school. Life under such conditions is extremely dull. All the activities that make life worth while disappear unless they can secretly play hockey or indulge in a drinking bout. This, of course, they quite frequently do (...).

No obstante la presencia anglicana en la zona sea la más antigua, no fue la única. Al empezar desde la mitad del Novecientos la acción misionera de las iglesias cristianas evangélicas, como la Pentecostal sueca "Asamblea de Dios", se comenzó a operar entre los grupos que todavía no habían estado evangelizados por los anglicanos<sup>17</sup>, como en la zona donde surgieron la actual comunidad "La Puntana", confinante con Bolivia, y La Merced, una comunidad en su mayoría Chorote, cerca de Santa Victoria Este.

Parece que los criollos nunca se acercaron a la vida de las misiones; en la actualidad la mayoría se declara católico, aunque se registra un creciente aumento de conversiones a la iglesia evangélica.

---

16- Como sostenido por Fernández (2007/2008): "Desde sus inicios, la política misional anglicana estuvo orientada hacia la creación de una "Iglesia Nativa Protestante". El calificativo de "Nativa" ponía de manifiesto la intencionalidad de generar una Iglesia diferente a la de la "Casa", como solían llamar a Inglaterra, en tanto que adquiriera rasgos que la definieran como integrada por "indígenas conversos". Por ello, esa política implicó una praxis misionera no sólo tendiente a evangelizar en el sentido de convertir al cristianismo y generar una comunidad de cristianos, sino también abocada a la reproducción de ciertos ámbitos de la vida nativa, desde los cuales se pudiera particularizar una Iglesia Protestante con ribetes indígenas".

17- Según De La Cruz: "La rígida vida comunitaria que tácitamente se imponía en los lugares misionalizados por los anglicanos se contrapuso notoriamente con la confusa situación que se vivía en las misiones pentecostales. El aparente culto "desordenado" pentecostal permitía, bajo la agitación extática, expresar la vivencia de la fe sin ocultar el carácter cultural propio. Así encontraron espacio para la expresión cristiana quienes habían sido marginados por la prédica de los evangelistas anglicanos. Los sermones en castellano y el uso de la Biblia en el mismo idioma caracterizó el movimiento, contraponiéndose con el uso vernáculo de los anteriores. En algún sentido, la nueva vida se halla relacionada, para los wichí de la Asamblea de Dios, con el poder de la palabra emitida en español, que reordena el mundo. La iglesia de la Asamblea de Dios se desarrolló en menos de veinte años a lo largo del río, reuniendo a los grupos marginales y, en muchos casos, reordenando la ocupación territorial" (ob. cit., p. 30).

## 1.4 Desde la civilización al desarrollo: el Chaco salteño contemporáneo

Por algunas décadas los proyectos nacionales y provinciales parecen desinteresarse de la región chaqueña, dejándola resbalar en el olvido de las políticas estatales. Al comienzo de los años Sesenta-Setenta del Novecientos el área se vuelve objeto de un renovado interés, constituyendo el centro de extraordinarias inversiones por parte de grandes empresas en la extracción de hidrocarburos y en el sector agrícola, sobre todo con la intensificación de la producción de soja transgénica en los años Noventa, por lo cual se desmontan y encierran grandes superficies de tierra, generando graves recaídas socio-ambientales.

La zona incluida en los dos lotes empieza a ser considerada como un área estratégica y comercialmente relevante: empresas hidrocarburíferas (YPF entre otras) empiezan la exploración del suelo y la perforación de pozos. Bajo la tierra árida y aparentemente pobre se escondía el recurso más precioso: el "oro negro".

Progresivamente la zona parece dejar su "marginalidad" y ocupar un lugar de relevancia en las planificaciones para el desarrollo de infraestructuras que faciliten el proceso de explotación territorial. Entre los ejemplos más impactantes podemos recordar la construcción por parte del Gobierno de la Provincia de Salta de un puente internacional sobre el Pilcomayo, en el lote 55, entre Misión La Paz (Argentina) y Pozo Hondo (Paraguay)<sup>18</sup>. La obra, concluida en el 1998, hacía parte de un ambicioso proyecto regional que tenía como fin unir el Océano Atlántico con el Pacífico, utilizando la vía terrestre con fines comerciales, poniendo en comunicación Brasil, Paraguay y Argentina, hasta llegar a los puertos chilenos, dando vida al denominado "corredor bioceánico Atlántico-Pacífico".

Tales proyectos, según los discursos oficiales, habrían representado una extraordinaria posibilidad de "progreso" para la zona y sus habitantes. La construcción del puente, en realidad, fue hecha sin consultar a los que vivían dentro o cerca de Misión La Paz; tampoco fue precedida por ningún estudio de impactos socio-ambientales, una grave falta que constituyó uno de los pilares de las denuncias que acompañan las actuales reivindicaciones territoriales indígenas empezadas oficial y públicamente en aquel entonces.

El mismo proyecto, empezado al fin de los años Setenta, preveía, entre otras cosas, la construcción de una ruta provincial entre Tartagal (Salta) y Misión La Paz, una idea retomada en la actualidad y financiada por el "Fondo de Reparación Histórica" de la Provincia de Salta, que, según el Gobierno Provincial empezará en el año 2013.

El caso de la ruta parece ser el ejemplo de la ideología de la política provincial hacia la región chaqueña: si bien las tierras comprendidas en los dos lotes todavía no han sido entregadas, el proyecto "desarrollista" del gobierno queda sin muchas variantes en los años y sin preocupación de los efectos que podría generar la construcción de una ruta.

---

18- Para una disertación sistemática de los proyectos de desarrollo en la zona, véase el trabajo de Belli, Trincherro, 2009.

Tenemos que subrayar que según la lógica de tal "desarrollo", indígenas y criollos constituyen, igualmente, a nivel socio-económico, dos sujetos "no útiles" en términos productivos, según las perspectivas de las grandes empresas apoyadas por la política local y nacional, por las cuales los dos grupos en tierras fiscales personifican un obstáculo para las acciones de explotación territorial. Al ser mirados a través de la lente del "atraso" y de la "pobreza" no serán solamente las poblaciones indígenas, dadas por extinguidas en el sentido común o percibidas como "no productivas", sino también esos mismos "pobladores de frontera" en un tiempo protagonistas de los proyectos patrióticos argentinos, hoy considerados campesinos arcaicos.

Ambos constituyen en la actualidad sujetos de numerosas y contradictorias políticas gubernamentales, inherentes a la gestión territorial conectada con el complejo problema de la propiedad y el uso de la tierra.

## Capítulo II

### *Criollo y Wichí*

*La diferencia se encuentra en la vecindad contigua,  
lo familiar aparece en los extremos de la tierra.*

(J. Clifford)

## 2.1 Alteridad y semejanza

### ¿De qué hablamos cuando decimos "criollo" y "wichí"?

La definición del otro y de su intrínseca diversidad, empieza con el lenguaje. Con las palabras y en las palabras se verbaliza un complejo proceso de alterización por medio de la posibilidad de nombrar a los otros, con el fin de identificarlos y categorizarlos, teniendo en cuenta que "los signos lingüísticos, entendidos sea como representaciones del mundo o como modos para entrar en contacto con el mismo, nunca son neutrales: al revés ellos son siempre utilizados para crear afinidades y diferencias culturales" (Duranti 2005, p.16, trad. propia).

Estamos acostumbrados a simplificar, de hecho el lenguaje es un código para entenderse. Pero las palabras definen, crean y esencializan a la vez.

Trataremos de analizar el uso de los términos utilizados por los actores locales, criollos e indígenas, para autodefinirse y para nombrar "el otro", mostrando el nivel de heterogeneidad interna en cada grupo, una necesaria premisa que introduce el complejo tema de la identidad, o mejor dicho, de *las identidades*.

#### 2.1.1 Nombres colectivos. Clasificación Wichí

El término *wichí* es un etnónimo que significa propiamente "gente", "persona", "ser humano" <sup>19</sup>. Se adopta en general para indicar el propio grupo, *la gente*. Esta palabra es usada entre los que hablan el mismo idioma para caracterizar la colectividad, que en castellano se transforma en *nosotros los aborígenes* o *los indígenas* o *los paisanos* cuando los hablantes cambian registro lingüístico <sup>20</sup>.

---

19- De La Cruz (ob. cit.) destaca que el nombre Wichí atribuido al propio grupo de pertenencia se refiere al ser humano masculino, pues el ser humano femenino es identificado con la palabra a'tsihna.

20- Es correcto precisar que según la opinión de algunos informantes pertenecientes a este grupo, la palabra Wichí no representa el nombre del grupo mismo, sino más bien "la gente" que puede ser "gente blanca", "gente criolla", etc., porqué la palabra "Wichí" fue atribuida al grupo por parte de los primeros misioneros anglicanos, y luego fue tomada por ellos mismos como autoidentificación. Según esos informantes el nombre "correcto" del grupo tendría que ser *ohlamel*, "nosotros".

El parentesco constituye una red de primaria importancia a nivel social y político<sup>21</sup>, por lo tanto, los que se reconocen como Wichí son capaces de identificar los distintos grupos de parentesco con nombres de animales o vegetales. Los nombres no son autodesignaciones, sino que son atribuidos como clasificaciones por los otros grupos, por esta razón son casi siempre peyorativos.

De las distintas genealogías se conservan las clasificaciones y se localiza la descendencia y el individuo se identifica, y es identificado, con su parentela<sup>22</sup>, aunque esta identificación no es fija ni unilateral. Esta clasificación interna a la sociedad Wichí se superpone, sin necesariamente coincidir, a la organización espacial y social de los grupos en "comunidades", por lo que las personas se identifican, sobre todo con un interlocutor no-Wichí, sobre la base de su procedencia o residencia, como pertenecientes a una comunidad específica, más que con las redes genealógicas.

Se destacan, además, étnicamente los grupos indígenas identificados como enemigos históricos de los Wichí de la zona del Pilcomayo, como relatado por Daniel Mananses y su mujer Delfina Díaz de la comunidad La Puntana:

- D.M.: Antes se diferenciaban por el portamiento o...por algunas cosas que se denominaban así con nombres de plantas o con animales, con cualquier cosa. Hay algunos con nombres de pájaro, por ejemplo, algunos se llamaban "cuervos"...no sé por qué le decían cuervos, alguien que come carroñas, digamos.

- D.D.: A la gente de allá, de Puntana Chica le decimos "cuervos"

- D.M.: Algunos de allá se llamaban "mofetas"...Estas tribus, dicen que eran tribus grandes, igual que el "nitsaj" que era de la otra costa. Nitsaj es el chanco del monte, el más malo que hay. ¡El más malo! ¡Hasta al tigre lo puede despedazar! ¡Es una majada que siempre andan juntos y muchos! Después Tofwanaj. Son dos tribus de abajo, eran dos tribus grandes, ellos eran que dominaban los otros, cualquier cosa si venían los Chulupí de la banda o los Chorotes, para enfrentarse a hacer la guerra, ahí nomás se comunicaban rápidamente con las otras tribus y ahí se juntaban, y nadie los podía correr. Por esto es que siguen ahí los Chulupí, en la banda, porque ya lo han corrido. Porque los Chulupí también eran de la otra banda, ahora están viviendo en Paraguay, porque los Wichí lo han corrido, eran malos, ¡muy malos! Porque ellos eran los primeros que atacaban, dicen. Pero los Wichí se defendían nomás, ellos nunca los buscaban. Ellos son los que buscan así que bueno, al último lo han corrido para allá para la banda. Quedan unos cuanto acá.

- ¿Y los Chorotes?

---

21- Como afirma Palmer (ob. cit., p. 115): "Dado que el parentesco le confiere identidad social a la persona Wichí, es sociopolíticamente vital que el sujeto sepa quiénes son sus parientes, de qué manera está emparentado con ellos y dónde se encuentran. En mayor o menor grado, cada Wichí sabe construir su genealogía, tanto la propia como de los otros". El mismo reconocimiento y localización vale para los (antiguos) grupos rivales. A este propósito es interesante explicitar que hay cierta forma de resistencia en los testimonios Wichí a contar de estas redes genealógicas, hasta censurar el nombre en idioma Wichí, omitiéndolo. Muchos se justificaron diciendo que preferían no acordarse de esto, un hecho que sugiere el rechazo de la memoria de los antiguos conflictos con los grupos rivales, por lo menos en presencia de un interlocutor no Wichí.

22- Según Palmer (ob. cit., p. 120): "La relatividad de la identidad que los Wichí asumen en virtud de su pertenencia a una parentela fue percibida por Métraux (1946: 302). Según él, el parentesco patrilateral prevalece a menos que la parentela del padre sea pequeña, en cuyo caso 'los hijos tienden a identificarse con el grupo materno'. Aún así, Métraux exageraba acerca del parentesco patrilateral, que sólo prevalece en el contexto del liderazgo. Es más acertado decir que normalmente los Wichí están identificados con su grupo natal, el que en la mayoría de los casos está integrado por la parentela matrilateral. [...] En la práctica, la pertenencia a una parentela se decide en base a las circunstancias y no a un principio fijo".

- D.M.: Y los Chorotes no tanto, pero...por esto han quedado algunos nomás. Porque eran un poquito más pegados a los Wichí, porque tenían relaciones con ellos, un poco más juntos digamos, porque es como ahora, hay algunos que son mitad Wichí y mitad Chorote así que no se podían correr.

- *¿Y los Tobas?*

- D.M.: Los Tobas no eran mucho, porque venían allá de abajo, venían para acá. Y no eran mucho. No eran malos con los Wichí, casi eran parientes, más cercanos. Tofwanaj dicen que sí eran muchos y eran malos, malísimos. También "majano", "chancho majano" les decían. Mi abuelo se llamaba "Majano" porque era la cabeza de todos estos, ¡era el más malo de todos!

- D.D.: Mi papá le dice a su nieto Nitsaj porque él conoce también porque ¡"es malo!", ¡nitsaj! [...]

- D.M.: Por ejemplo a los Chulupí nosotros les decimos "Asowaj" pero ellos, para nombrarse entre ellos no sé como dicen. Los mismos se ponen nombre. Por ejemplo nosotros mismos nos decimos "Wichí" pero los Chulupí no sé como llaman a nosotros. Una vez encontré un Toba, pero de allá, de Formosa, y me dijo una palabra que es como nos llaman, yo nunca he escuchado esta palabra. Nosotros a ellos les decimos "Wanzlai", ellos no sé como se dicen, si comunican ellos entre ellos como se llaman.

- *Y los blancos, ¿cómo se llaman?*

- D.M.: Los blancos ahatai, pero los chorotes no sé como dirán, los tobas tampoco sé como dirán. [...] Ahät es "el diablo", pero es diferente. O sea si yo hablo en español le digo Satán, pero por no decir directamente "Satán" les diría "satánico" o "satanásico" o algo así, medio parecido. Pero no todos los blancos son "ahatai" porque nosotros "ahatai" lo llamamos a un tipo que es un gaucho, que usa sombrero, botas, bombachas, blusa. A esto le decimos "ahatai" porque cuando se aparecía algún demonio, dicen, siempre se veía un tipo con un sombrero, con botas...parecido al gaucho, digamos, criollo. Después no sé si hay otra palabra para decirle al hombre blanco, yo no he escuchado otra palabra. Únicamente a la mujer se la llama "suluj".

- *¿De dónde llega "suluj"?*

- D.M.: Suluj es una abejita voladora nomás, que anda siempre sola, solitaria, "suluj". Pero tiene varios colores, colores lindos. Tiene diferentes colores y tiene una forma muy linda, por eso...es una abejita. Son parecidas porque la gente blanca siempre anda sola, medio solitaria, pero bien ataviada, porque esta abejita es como si fuera que sabe hacer todo, tiene muchos colores. Suluj sale de ahí, pero el hombre no sé... ¡"ahatai" nomás!

- D.D.: Pero suluj è lindo porque viene de una abeja. Entonces vos no sos diablos, ¡sos suluj!

- D.M.: Así es, entonces cuando vos escuchas alguien que dice "ahatai" vos tienes que decirle "No soy ahatai, ¡soy suluj!" <sup>23</sup>

A los grupos étnicos rivales son atribuidos nombres en idioma Wichí como por ejemplo Asowaj, Wanzlai traducidos con los términos castellanos de Chulupí y Toba<sup>24</sup>.

Cuando pregunto a Daniel cómo se definen "los blancos", él introduce el término con el que en idioma wichí se indica la diversidad total, la que no se acaba en una diferencia étnica: *ahätai*, una palabra utilizada, también en la actualidad, para nombrar al criollo <sup>25</sup>.

Esta palabra, que podríamos traducir como "aparecidos" (Palmer, ob. cit.) asume valencias mucho más complejas si consideramos que su origen es *ahät*, con la que se indican los espíritus de los muertos y también los dolores y la enfermedad. La palabra entonces es polisémica e indica algo "no sano" en oposición al ámbito del bienestar, el sentido del orden, sintetizados por el ser Wichí, el ser propiamente "persona".

En un diálogo que he tenido con Isabel, una mujer Wichí de Cañaverl, emergió que la atribución originaria del nombre *ahätai* se debía al aspecto físico del criollo, caracterizado por una piel más clara, pero Cornelio Segundo, un informante de la comunidad La Curvita, introduce un tema significativo que amplía el sentido de la palabra conectándolo a la historia del encuentro con la alteridad:

[Los antiguos] dicen "los blancos". La palabra que ellos usan es "ahätai" que más o menos es una palabra que dice "demonio" o "alma", quiere decir. Porque ellos es como que salen de la nada. Aparecieron. ¿De dónde aparecieron? ¿De dónde vienen? No saben ellos de dónde vinieron los blancos. [...] Antes de eso ellos decían que no tenían enfermedades, no conocen la enfermedad. Sí una gripe, pero no era problema para ellos. Y cuando empezaba a llegar y meterse en las tribus, algunos blancos con las chicas, y apareció esa sífilis, que lo llaman ahora... ¡y ha muerto mucha gente! ¡Mucha gente! Porque es una enfermedad desconocida que nadie conoce, ¡ni como se llama esto! Después los brujos, lo hechiceros, ellos tratan de curar este, entonces ellos lo llaman "come la carne", "come carne", esto microbio, esto que come la carne y que no tiene cura, porque es una enfermedad desconocida <sup>26</sup>.

La aparición de los criollos es algo inexplicable, que no hace parte del mundo conocido, ordenado, un mundo pensado como libre de enfermedad, anterior a la aparición de los blancos. El contacto con el desconocido, con "el otro", es una aproximación peligrosa que trae una enfermedad que "come la carne", un mal desconocido frente a lo cual los indígenas no tienen una cura, o sea una respuesta cultural.

El proceso de alterización insito en la nominalización del otro, entonces, tiende a marcar su extrema diversidad, la profunda distancia entre el ser propiamente humano, o sea la *persona Wichí*, y la *persona no Wichí*, un ser ambiguo en el aspecto y en

---

24- Un análisis completo de los nombre Wichí, los autónimos y los nombres en castellano está contenido en Palmer (ob. cit.), no obstante en la zona del Pilcomayo, se encuentran variaciones en la pronunciación.

25- Sin embargo, en otras áreas se registran otros apelativos atribuidos al hombre criollo y, en general, al "blanco": en la zona del Río Bermejo, por ejemplo, se destacó entre los Wichí el uso de la palabra *siwele*, la misma que Astrada traducía como "cristiano" (ob. cit., p.108), pues que actualmente en la zona del Pilcomayo indica, según los informantes, el hombre Guaraní, en este caso con referencia al grupo del territorio que hoy se encuentra en Bolivia, con los cuales los Wichí del Pilcomayo tuvieron un intercambio intenso (véase Palmer ob. cit.). Según Daniel Mananses, la palabra *Siwele* viene de "suwele chaj", la cual indica una planta, conexión que hace pensar en la asociación conceptual de los Guaraníes con la agricultura.

26- Cornelio Segundo, La Curvita, 2011.

el comportamiento, o sea el criollo.

La palabra *ahät* parece asumir después de la evangelización cristiana una valencia más "diabólica", así que en la actualidad el sentido de *ahätai* es algo parecido a "demonios", o según algunos informantes a "hijos del diablo":

Antes decíamos que [ahät] era un espíritu. Cuando llegó la Biblia la gente empezó a hacer referencia al diablo de la Biblia. Los *ahätai* eran todos espíritus. No se conocía el nombre de "diablo". El nombre ese es nuevo <sup>27</sup>.

En castellano el criollo es también llamado *chaqueño* y, con menor frecuencia *gaucho*. Esta última palabra se usa con referencia al pasado, a un prototipo ligado a la tipología de los primeros que llegaron a la zona, personajes caracterizados también por una estética específica: un sombrero grande, botas de cuero, bombachotes, la indumentaria típica todavía en uso en la población criolla, pero considerada por los mismos criollos como tradicional de sus antepasados y usada en la actualidad en casos escasísimos y casi siempre para eventos representativos o folclóricos.

La mujer blanca, según lo que dice Daniel, es llamada *suluj*, el nombre de una abeja, por sus características físicas y de comportamiento.

## 2.1.2 Nombres colectivos. Clasificación criolla

A todos los informantes criollos pregunté qué entienden con la palabra "criollo", cuando la utilizan para autoidentificarse. Muchos respondieron que no sabían exactamente el sentido del término, ni su origen, pero que se utiliza en el contexto local como sinónimo de "persona del lugar", "lugareño", o sea "nativo del lugar", con referencia también al lenguaje:

"Criollo" es porque uno habla lo neto de nosotros, los criollos, que es la palabra de las costumbres criollos, de acá, de los lugares. O sea que dicen que nosotros los criollos hablamos la palabra neta <sup>28</sup>.

La "palabra neta" se supone que sea un conservadorismo lingüístico, o sea el uso de un castellano más cerca del modelo originario difundido en la época colonial.

La falta de conocimiento exacto ("dicen que") acerca de la palabra "criollos" usada en referencia a la propia colectividad ("nosotros, los criollos"), no deja duda de que el término no sea un etnónimo, como la palabra "wichí", sino un exónimo que desde la colonización española hasta la actualidad, se utilizó para describir situaciones muy distintas entre ellas, como afirmado en la introducción. Es importante subrayar tanto en el contexto examinado, como en la historia de su utilización, que el término pierde su conexión con el "mestizaje" y se vuelve sinónimo de pureza y autenticidad con referencia a la *raza blanca*, reivindicando la descendencia europea y sustrayendo la indígena: en la mayoría de los casos los informantes afirmaron descender de españoles; en dos casos aludieron a antepasados italianos; en muchos casos genéricamente dicen que vienen de "europeos" sin saber exactamente el país de procedencia.

---

27- Emanuel Mendoza, Cañaverall II, 2010.

28- Ana Verónica Amaya, El Rosado, 2011.

Sin embargo, cuando en las entrevistas explicité con una pregunta exacta si pudieran individualizar algún antepasado indígena, las respuestas desataron las dudas acerca del reconocimiento de la historia mestiza del grupo:

La historia dice que nosotros tenemos mucha mezcla con los aborígenes, y la mayoría estamos mezclados con aborígenes, por lo menos la descendencia, por supuesto lo que han venido de otro lado, europeos, italianos, y también se han mezclado, pero la descendencia principal creo que tenemos mezcla de aborígenes, de "indio" como decimos.

Pero algunos no aceptan, algunos dicen "No! Yo soy blanco, soy rubio, no, yo no tengo descendencia de indio!". Yo acepto, yo acepto porque según la historia dice que tenemos descendencia. Mi abuela por ejemplo era bajita y blanca, y los hermanos de ella ¡eran negros caras de indios!<sup>29</sup>

En otro caso, trazando la genealogía familiar, un entrevistado especificó que su bisabuela era Toba. Hubo también casos de reconocimiento de antepasados "árabes" o "turcos".

Sin embargo, a nivel colectivo el mestizaje resulta ser voluntariamente escondido, o mejor dicho "invisibilizado" un hecho que reproduce y encarna un proceso común de la historia argentina, donde "la mezcla" se manipuló a nivel oficial con el fin de blanquear lo más posible la población y excluir las subjetividades menos semejantes al modelo ideal del ciudadano argentino según los estereotipos de los ideólogos de la identidad nacional en la época de consolidación del País, como vimos en el primer capítulo.

En el uso lingüístico local es significativo destacar el término "cruzado" para indicar el hijo de padre criollo y madre indígena, o, menos frecuentemente, al revés. Este individuo es considerado *mestizo*, mientras que el hijo de dos criollos es considerado "criollo puro".

La "pureza criolla" aparece en realidad como la resultante de siglos de mezcla genética y cultural. Bernarda afirma en una entrevista:

- Mi abuela fue madre soltera. El abuelo no vivía con nosotros, pero sí, sabíamos quien era. Se llamaba F.F. Porque dicen que mi bisabuelita era racista, porque ella era descendiente de españoles, de lo que han venido a la colonia, y ella era bien blanca, cabello crespo, y mi abuelita dice que el padre de mi papá era morocho, por eso no lo querían aceptar, no lo aceptaba la familia. Y después se ha ido al servicio militar y de ahí ya había quedado embarazada pero no ha vuelto para su casa, la tenían ahí y cuando él ha vuelto ya no la querían entregar, y se ha quedado ahí. Porque antes parece que no era fácil de actuar de esa manera, tenían mucha autoridad el padre y la madre.

- ¿Ella era de descendencia española?

- Sí, entre lo que venían, o sea los primeros colonos que vinieron aquí venía gente que era de distinta raza, por eso vos vas a ver partes que hay gente de ojos bien verdes. Sí, por ahí venía gente que por ahí no era...o sea que ya era de otra sangre.

- Y los que eran más blancos ¿eran racistas?

- ¡Sí! ¡Eran racistas!

---

29- Natalio Salto, Misión La Paz, 2011.

- ¿Y les decían morochos a los otros?

- ¡Sí! ¡Morochos o negros!

- ¿Y por qué se dice criollos?

- Porque es la gente de la zona, de esta zona, o sea decir chaqueño, criollo es lo mismo. Como lugareño, viste, aquí todos nos denominamos criollos, para no decir blanco, viste, porque ya... ¡criollo!

- Pero ¿es igual que decir blanco?

- Es lo mismo, o sea decir criollo de cierta forma era como identificarse de no ser el aborígenes, los criollos estamos todos nosotros los que... la gente chaqueña. Porque acá antes no había ellos, antes por lo menos yo me he criado así con la misión de San Luis, nomás. Más de adentro, no sé de dónde habrán venido, de Paraguay, de Bolivia... son de emigrar, ¿viste? Ellos se van, un día para el otro se van donde ellos quieren. Así es <sup>30</sup>.

Parecería que en un primer tiempo el grado de blancura se definía con distintos términos: el *criollo* era el más blanco y descendiente directo de europeos, el *morocho* era un individuo de status inferior porque en él era más evidente la "cruza" con indígenas, y, finalmente, el *indio*, el prototipo humano más lejano a lo que históricamente se configura como la "raza criolla", diferenciada también según un status social más alto, en una jerarquía construida en términos raciales. Con el pasar del tiempo, el aumento del mestizaje en la zona llevó a una generalización de la categoría de "criollo" para diferenciarse de "los aborígenes". En este sentido los grupos de las poblaciones locales se dicotomizan, definiéndose por oposición.

Los criollos se definen también como *chaqueños*, un término que enfatiza la pertenencia a la región del Chaco. Cuando pregunté si chaqueño es sinónimo de criollos o si hay diferencia, una de las respuestas más interesantes fue la de Natalio, que afirma:

¿En qué puede haber diferencia? En la palabra. El chaqueño somos nosotros que ahora nos dicen "criollos" como al aborígen le dicen "aborígen" ¡y aborígenes somos todos! ¿Que no? Aborígenes somos todos porque estamos habitando desde el origen.

Esta respuesta sugiere la interesante reivindicación del "ser nativo" por parte de los que no son considerados "originarios", a la par de los indígenas, y en respuesta a los que consideran los criollos meros ocupantes territoriales, un tema que veremos con más detalles en el último capítulo.

El término "chaqueño" ha sido usado en el pasado como marcador despectivo por parte de la gente que vivía en los centros urbanos, como por ejemplo Tartagal. Como aclara F.V. en una entrevista, el término se ha vuelto "de moda" después del éxito del famoso cantor Chaqueño Palavecino, originario de la zona, a través de lo cual la "cultura chaqueña" ha sido conocida y valorada, por lo menos a un nivel superficial y "folclórico". Como consecuencia de eso, el hecho de *ser chaqueño* viene reivindicado por parte de algunos con orgullo, tanto que, como afirmó Francisca "¡ahora todos quieren ser chaqueños!".

30- Santa Victoria Este, 2011.

Se destaca también el uso del término "chaqueñada" con referencia a la colectividad.

La identificación con el término *gaucho* es fuertemente rechazada a causa de la asociación de la figura del gaucho con la delincuencia, los asesinatos y el robo de animales, un fenómeno conocido con el nombre de cuatrero. Por lo tanto los criollos usan la palabra gaucho para referirse a personas delincuentes o peligrosas. Se destaca también el uso del término "gauchada", por ejemplo "hacer una gauchada", para decir hacer una cosa al estilo gaucho, tramposa, pícara, hacer daño <sup>31</sup>.

Es evidente que cada definición de grupo toma su sentido específico sobre la base del momento histórico, de factores económicos-sociales y del uso político que se hace de los mismos como definición externa y autoidentificación interna; así los criollos se autodefinen también con términos que se refieren a sus actividades productivas, por ejemplo ganaderos, campesinos y más recientemente pequeños productores, préstamos del lenguaje del gobierno, de las ONGs y de los programas de desarrollo <sup>32</sup>.

Lo mismo vale para palabras como "aborígenes" o "pueblos originarios", pertenecientes al uso oficial vehiculados por el lenguaje formal de la política, las ONGs, las instituciones escolares, los libros, los medios de comunicación, que hace poco tiempo entraron a hacer parte del lenguaje cotidiano y se usan como sinónimo de "indios" o "paisanos", o sea del mismo país, con referencia a la pertenencia regional y nacional, percibida sin duda como un "valor", como explican Arminda y Abraham en una entrevista:

- Ahora que han sacado esta cosa de la discriminación...porque antes decíamos "los indios" nomás, no decíamos "los aborígenes", la palabra "aborígenes" salió no hace mucho. Cuando llegó la escuela por ejemplo no podíamos decirle "indio" a un chico, a un aborígene, un chorote o lo que sea en La Paz (en La Paz yo iba a la escuela) en el '72. No se le podía decir que era chorote o que era esto o que era el otro, teníamos que decir "niño", nada más. El maestro nos enseñaba el niño "tanto" y era difícil para los que vivíamos juntos, digamos. Yo por ejemplo iba a la escuela con una chica como compañeras, éramos las dos del lado de mi casa, y yo en la escuela le tenía que decir "la niña" a ella y era difícil primero porque tenía un apodo. [...]  
Ellos decían "los cristianos", no decían los criollos tampoco antes. Y dicen que ahora ya no es la palabra aborígenes sino la palabra "originarios" hay que decirle.

- No sé, yo le digo "paisano" nomás.

- ¿Qué quiere decir paisano?

---

31- El sentido de la frase se opone al uso que se hace de la misma en otras zonas del Norte argentino, donde "gauchada" se usa como sinónimo de favor o ayuda.

32- A este propósito vale la pena citar lo afirmado por Hoczman (2010) en el ámbito del debate sobre el campesinado y la agricultura familiar en el marco de la cuestión agraria en Argentina: "En todo espacio social y coyuntura histórica la disputa por la nominación es un signo de las luchas de poder que se tejen como resultado del avance o retroceso de determinadas relaciones de producción que intentan imponerse. Cabe marcar en el debate, la relativa marginalidad existente dentro del sector agropecuario, y pretende (o desea) verlo constituido por productores viables en consonancia con los planteos del paradigma de capitalismo agrario" (p.17). que la denominación "campesino" (un componente significativo dentro del universo de los agricultores familiares) ha pasado a ocupar en el lenguaje de las agencias estatales y en cierta literatura académica en Argentina. Es el campesinado por definición una clase históricamente en tensión y conflicto; su visibilización - nominación mediante- lo torna particularmente incómodo para un modelo de producción dominante que ignora la diversidad cultural y productiva.

- Paisano quiere casi decir como "amigo"...

- Que somos iguales. Entre ellos también se dicen paisanos, entre la misma raza. Nosotros decimos "paisanos" y es como que somos de la misma raza, viene a ser "paisano". En vez que decir "argentino" uno dice "mi paisano" <sup>33</sup>.

Se demuestra así la percepción de la posibilidad de un uso diferencial de ciertos términos sentidos como sinónimos pero utilizados de forma "políticamente correcta", como "aborígenes" y de otros percibidos como despectivos o discriminatorios, como el exónimo "matacos", generalmente asociado a una genérica idea estereotípica de "índole salvaje", que en concreto se traduce en formas de vida pensadas como todavía lejos de la "civilización", entendida como orden estético (limpieza física, ropa moderna), competencia lingüística (capacidad de entender y hablar bien el castellano), instrucción escolar y trabajo especializado. El uso de términos como "aborígenes" o "pueblos originarios" es en la mayoría de los casos evidentemente circunscripto a un ámbito lingüístico formal, sobre todo en presencia de terceros ajenos al contexto local y fruto de una elección personal: "Algunos me dicen a mí "¡No les digas indio!". Yo le digo "indio" y el que se enoja ¡discúlpame! ¡A mí me han enseñado así!" <sup>34</sup>

## 2.2 Identificación sobre la base de la colocación espacial

Se destaca también la identificación de los criollos sobre la base de la colocación espacial en la zona de los lotes, como explica Eduviges Ceballos:

- Nosotros somos costeños porque estamos en toda la ribera esta del Pilcomayo, saliendo de aquí, del río a 25 kilómetros para allá, ya "afuera", ya sería en el lote 14, entonces ellos ya son "afuereños", "abajeros" es los que están para allá [indica], y "arribeños" los que están aquí, pa' el Norte

- Y el río ¿es el centro?

- ¡Claro, claro! El río. Estamos cerca del río somos costeños y los que están a veinticinco kilómetros para allá son afuereños. [...] Los de allá nos dicen que tenemos olor a pescado<sup>35</sup>.

El Río Pilcomayo representa el punto de referencia sobre el cual se definen:

-los *costeños* (los que viven cerca de la costa del río);

-los *afuereños* (los que viven lejos de la costa).

En relación al punto de ubicación con respecto a la cuenca del río los costeños definen:

-los *arribeños* (los que viven río arriba)

-los *abajeros* (los que viven río abajo).

Entre los costeños y los afuereños los informantes destacan ciertas características determinadas por las peculiaridades ambientales y el aprovechamiento de los recur-

33- Santa Victoria Este, 2010.

34- Natalio Salto, 2011.

35- Puesto El Bordo, 2011.

sos debidos a la ubicación espacial. Eduvigis, por ejemplo, explica que los afuereños dicen a los costeños que tienen olor a pescado, y su hija Alsira, igualmente costeña, a este propósito afirmó:

A los afuereños se le dice que tienen olor a "palo santo", porque hacen luz con palo santo, o le hacen humo a los zancudos también. [...] Aquí es como que estarían más...yo diría más civilizados, más cultos, digamos, los de afuera es como que son más brutos digamos, son como menos...aquí es como que uno ya aprendió a hablar mejor...porque dice que nosotros lo hablamos mal al castellano <sup>36</sup>.

Vuelve el tema del olor ("los afuereños tienen olor a palo santo") como a marcar una diferencia individuada sensorialmente y conectada con el ambiente donde viven. A los afuereños se les atribuye también un estilo menos "civilizado", también vinculado con un uso peor del lenguaje.

Es interesante observar que entre los grupos indígenas del Pilcomayo también existen clasificaciones sobre la base de la ocupación espacial. Los Wichí por ejemplo distinguen los *ribereños*, los que viven cerca de la ribera, y los *montaraces*, ubicados más internamente en el monte. En este caso también la gente que vive en las comunidades más grandes cerca de la costa reconocen diferencias sustanciales en las formas de vida de los grupos del monte y características más cercanas a como vivían "los antiguos" (palabra usada por ellos mismos), en términos de alimentación, organización social y formas del habitar.

Es importante señalar que los dos grupos marcan el sentido de pertenencia al Chaco identificando todos los que no nacieron ahí como "otros". Los criollos tienden a definir estos otros como "gringos" si sus características físicas se acercan al modelo caucásico con pelo rubio y ojos azules, pero a veces gringo se utiliza como sinónimo de "extranjero" para los mismos argentinos, un hecho tendiente a marcar el regionalismo por sobre el nacionalismo, o sea la diferencia entre la región chaqueña con respecto a la nación argentina.

## 2.3 Nombres individuales

Aparte del nombre propio, es costumbre entre los criollos poner un apodo elegido sobre la base de características físicas o por acontecimientos de la historia personal. El apellido es heredado del padre. En el caso de que los hijos no sean reconocidos llevan el apellido de la madre. Lo que aquí me interesa señalar es el "préstamo" de este apellido familiar a los indígenas, cuando empezó la política de documentación, todavía no terminada.

Entre los Wichí hay una diferencia entre el "nombre privado" y el "nombre público". El primero es el nombre de una persona reconocida como perteneciente al grupo que se lo atribuye sobre la base de características físicas o en recuerdo de eventos particulares que están relacionados con su venida al mundo, como confirmado por De La Cruz:

---

<sup>36</sup>- Santa Victoria Este, 2010.

Las personas se nombran según lo que les ha ocurrido y a los grupos vecinos por ciertas peculiaridades que tienen que ver con su humanidad. No hay "nombres propios"; sino partículas lingüísticas que modifican la categoría de las palabras, transformando la indicación de un suceso en nombre de persona. (ob. cit., p.54)

El segundo, el nombre y apellido oficial que aparecen en los documentos de identidad, es obviamente en castellano y en la mayoría de los casos es el resultado de la cercanía espacial con los criollos, como explica Eduviges:

Antes era como que vivían un grupo de aborígenes al lado de un paraje donde había criollos y el apellido ese que tenía esta gente se lo ponían ellos, cuando han empezado a tener documento. Por ejemplo acá en Rancho el Nato hay C. y hay F. y todos vienen de C. y F. la dos familias [criollas]. Y así en la mayoría de los lugares.

La identidad oficial "impuesta" resulta ser, entre otras cosas, el producto de una determinación geográfica y de la cercanía con el vecino criollo<sup>37</sup>.

---

37- Para el tema de la selección de nombres en castellano véase Gordillo (2006, p.183-184).

## Capítulo III

### Una relación compleja

*Es mas fácil pensar en términos de realidades en cierto sentido "tangibles" como grupos o individuos, que en términos de relaciones.*

(P. Bourdieu)

#### 3.1 La llegada y el encuentro. Relatos especulares

La identidad colectiva constituye una preocupación de grupo y se construye sobre la base de un *otro* que se reconoce como *no-semejante*, que necesita entonces de una colocación respecto del *ser colectivo*. Ese proceso entre criollos e indígenas es constante en el tiempo y presente en las memorias, casi mitológicas, del encuentro con la alteridad por parte indígena y de la llegada al Pilcomayo por parte criolla. Los relatos, reflejándose el uno en el otro, asumen entre ellos ciertas características especulares que sugieren la idea de una *coyunturalidad identitaria* (Clifford, ob. cit), una especie de complementariedad que atribuye sentido al mundo en la medida en que "el otro" exista.

Se transcriben los relatos completos para no modificar la estructura que les dieron los narradores.

##### 3.1.1 *Cuando no había gente*

Ernesto, un anciano Wichí de la comunidad La Puntana, originario de Las Vertientes, así relata la historia que su abuelo le contaba durante su infancia:

Cuando no había gente...dice que no había gente, gente criolla digamos, no hay nada, no hay criollos, ellos no conocían criollo, por esto ellos tienen miedo, cuando lo ven a un criollo tiene miedo que le mate. [...] El tiempo anterior, antiguamente, me contaba mi abuelo, que no había nada, no había criollos, están solamente los aborígenes, pero los aborígenes decían que tienen nombre "salvajes"...salvajes es también gente que mataba a otra gente, cuando se ven personas ya desconocida ya se agarran...por eso le dicen salvajes. Entonces dice que había un pasto, un pastizal. Es como un campo pero no hay árboles, hay como unos cuantitos así, pero lo que hay es pasto, pastizal. Entonces ellos hacían la casita así, quinchada con el pasto. Entonces dice que no había vacas, no había caballo, no había nada. Entonces la gente sembraba así, sin cerco, nada, sin cerrar, sin cerco. Pero sembraba porque no hay chiva, no hay nada, que le come la planta, no hay nada. No hay chiva, no hay vaca. Entonces sembraba así, salían con las semillas y cosechaban. Porque no había vaca. Entonces había tiempo en el año, según lo que contaba mi abuelo, abuelo que conocía lo de antes, no sé en qué año, hace muchísimos años. Entonces dice que ha venido...ellos decían "el gaucho", ha venido un gaucho por el lado por acá, por el sur, ha venido un gaucho con el caballo, con el sombrero, ha visto que ha venido por la senda, por la sendita al lado de la casa, ha venido un gaucho. Dice que han visto un gaucho y se han ido, se han ido, se escondían porque le

tienen miedo que viene el hombre y los va a matar a los chicos. Entonces el hombre que ha venido le dice "¡No, no tengan miedo! ¡No tengan miedo! Vengo a visitar. Yo voy a acompañar ustedes. A vivir con ustedes". Dice que se han parado y miraban así el caballo, ningún conocía el caballo..."¿qué animal será?" Dice que se han vuelto y se acercaban y como el gaucho también se acercaba, hasta que llegaba al lugar. Pero no comprendían nada de como habla el gaucho. Conversan pero no entienden de qué está hablando.

Entonces el tipo le dice a la gente "Yo voy a estar acá. Yo voy a vivir ahí (indica). Me voy y voy a volver. Voy a traer los animales. Voy y vuelvo pero ustedes corten un palito así para hacer una casita para mi" decía "Para mí". Y dicen que se ha ido y ha demorado un tiempo para llegar. Escuchaban un ruido por acá. Han escuchado un ruido, que es de una vaca pero no sé qué, qué será que está por acá. Un rato, un rato más acercando, acercando...ven que es vaca, un rato más se ha aparecido que tiene astas [indica los dos lados de la cabeza], grandota, grande..."¿qué animal será?" Porque ellos conocían el conejo, ellos conocían aquí lo que estamos viendo, corzuela...y otra más. ¡Y se han disparado más que antes! Más que cuando ha venido la primera vez. Se han subido al palito, como era...El hombre, el tipo ese, había encargado, antes que traía los animales, ha encargado palitos así para un corral, para meter los animales. [...] Entonces han llegado los animales, los echaba como en el corralcito, y los ataba ahí el caballo. Y él ha dicho viene más tarde, en un rato, iba a venir y trae mercadería. También: "¿qué mercadería será?" Pero, bueno, va a traer. Un rato más y llega una cosa, el carrito le decían, el carro con arriba la carpa puesta. Ha llegado, ha traído, viene con dos caballos más que traían el carrito. Han llegado ahí, donde estaba la gente, descargaba los bolsos, los bolsos y así una bolsa grande y la mercadería que traía la descargaba. La gente trabajaba...porque hace trabajar la gente, hace trabajar...Bueno, llega la hora que tiene que descansar la gente, hace descansar. Les da un poco cada cosa. Le da harina, una cosa blanca, que ellos decían los antiguos, una cosa blanca así...decía "harina". Y el tipo le había dicho así "Esta harina puede hacer tortilla. Así, tortilla [imita con la mano la forma redonda de la tortilla]. Echa un poco agua..." así enseñaba cómo tenía que hacer, preparar...entonces, bueno, enseñaba así. "Si no hacen tortilla, pueden hacer sopa, hacer la comidita, el mismo en harina". Y ellos dicen que no querían recibir, no recibían, completamente, no recibían porque ellos decían que "éste va a envenenar nosotros. Éste es veneno que trae. ¡No! ¡No, no vamos a comer!". Rechazaban harina. Y otra comida más era azúcar. Le mostraba "Este es azúcar. Entonces esta azúcar puede hervir a el agua, vos hervís y le echas y..." Claro ellos antes no habían jarra, no había nada. Usaban el vasito de barro quemado, usaban, platos también usaban, porque no había platos, no había nada (como ora tira los platos, compra nuevito, un poquito, un poquito sucio y lo tiran ahí, compra otro, antes no). Y bueno, "Éste es azúcar". También no recibían azúcar. Tienen miedo del veneno. "No, lo que comemos nosotros es miel, la azúcar no!" "Bueno aquí tengo maíz, aquí tengo zapallo, aquí tengo anco..." también traía. "Bueno el anco sí, dame el anco" bueno, le daba el anco, "un poco de anco cada uno, cocinen"...Claro porque ellos sembraban maíz, sembraban zapallo, ya conocían antes, los chicos ya conocían antes que el zapallo es para comer. Pero azúcar no, no. (Pero cosas que estamos comiendo ahora los chicos no conocen la comida de campo. Los chicos míos ya no comen nada de comida de campo o sea sachasandia, o sea la comida...el poroto del monte también, ellos ya no, no conocen porque no estamos mostrando la comida antigua. Si yo traigo comida antigua, yo como solo, ellos no van a comer, no comen. Yo solo como, solito nomás). Y bueno, entonces el azúcar no recibían, la gente no recibía. Recibían anco y maíz. Y bueno, "mañana me voy a carnear y vamos a comer asado" decía el dueño de los animales. Mañana tempranito ya lo han volteado. "Venga, ayúdame, te voy a regalar...así". Y bueno lo han carneado, lo han pedaceado y lo han colgado ahí. Le ha regalado un pedazo. "Ustedes hagan asado. ¡Éste es lindo para comer!" Y hay caso que ellos no querían, y dicen que ellos no quieren comer, porque no

conocían el animal. Y le exigía que comen, le exigía que comen. Le hace probar, el dueño del animal, le hace asado, ¡lindo asado! Bien lindo asado con grasa y todo y le hacen probar con salsita y ya le gustaba ya! [ríe] ¡Ya le gustaba! Y bueno, ya le gustaba y ya comían, porque le han enseñado. "¡El hombre viene a enseñar a la comunidad!" Entonces de aquel año...y bueno. Dicen que el hombre les había dicho a la gente que "Les voy a hacer trabajar a ustedes, pero yo les voy a dar animales" Y bueno, dice que un tiempo dice que le han dado un caballo. Entonces le dan caballo y caballo y caballo...Y va a traer más animales, trae más animales "hasta vaca te voy a dar, porque es por trabajo". Por eso el tiempo, no sé si usted tiene libros, si usted conoce libros, porque los aborígenes...ahí están fotos, ahí está todo, todo antiguamente. Porque al último el aborígen es jinete, porque aquellos que han venido le han enseñado. Le han enseñado a subir a caballo, a enlazar, al último, no sé en qué año, ya ha aprendido ya. Entonces el libro ese dice que el aborígen ¡corría en el suri! No sé si usted ha visto, el suri. ¿Nandú decimos. (Aprendí un poco de guaraní también. Porque yo cuando era chango, me juntaba con lo guaraníes, los chicos. Sabíamos ir a la banda del otro lado del río [...]). Entonces ya al último ya el aborígen es jinete, ya puede correr en caballo, ya alcanzaba a correr como la vaca. Y bueno, dice que ya llega un tiempo, un año que ya no puede sembrar ya, porque siguen trayendo, siguen trayendo los animales. Pero dice que el hombre, el gaucho que ha venido, no trataba mal la gente, sino que ayudaba, le enseñaba, le daba para comer. Y así es la historia antigua. Y todo pero no hay agua, hay pero un cuantito, para allá, lejano, lejano, lo que hay es campo. Y bueno, así sabía contar mi abuelo <sup>38</sup>.

La narración de Ernesto asume la forma de un verdadero *mito de origen*: el encuentro con los criollos representa un límite exacto entre un "antes" narrado a posteriori como un mundo caracterizado por la ausencia de determinados elementos y un "después" configurado por la introducción de esos elementos nuevos y ajenos al mundo conocido, in primis la presencia misma del criollo.

La misma estructuración que nos sugiere la idea de que la llegada del criollo sea una especie de mito moderno es confirmada por otro informante más joven que cuenta:

Mi papá dice que él no ha visto cuando llegaron los criollos, sino que su abuelo le contaba de cuando llegaron. Primero cuando llegaron la gente tenía miedo pero tenía que conversar con la gente, darles algunas cosas para que no desconfíen de él. Porque ellos traían animales, traían mercadería. Pero la gente no quería porque tenía miedo que se muere la gente, tiene veneno, la gente no sabía el azúcar cómo usarlo. Pero ellos mostraban el mate, como se tomaba el mate. Ellos decían "¡No me voy a quemar la boca con esto!" porque tomaban con agua caliente tranquilos y ellos decían "¿Cómo puede ser esto?". Y le daban azúcar y probaban y dicen que era dulce como miel y ponían en una vasija de porongo (es como una calabaza, la cáscara la usaban como vasija), tenían esto grande, ponían azúcar y le echaban agua fría y ahí tomaban, ya empezaban a dar a los chicos a todos, como tomar miel, un refresco, algo así. Pero tomar mate, ¡nunca! Mi abuelo fue el primero que tomó mate <sup>39</sup>.

El evento de la llegada es portador en sí de por lo menos tres novedades que desordenan, momentáneamente, la completa esfera vital resumida en tres elementos principales:

- *mundo vegetal/animal* (nuevos alimentos: principalmente la harina, el azúcar, el mate, ajenos a la dieta tradicionalmente basada en los productos autóctonos conse-

38- Ernesto Díaz, La Puntana, 2010.

39- Daniel Mananses, La Puntana, 2010.

guidos a través de la caza-pesca-recolección y agricultura; nuevos animales: el caballo y la vaca);

- *creencias/imaginario* (el hombre no es semejante a la colectividad, entonces no es reconocido como parte de la misma);

- *prácticas/conocimientos* (el gaucho muestra usos distintos de los alimentos, de los animales, de la tierra).

La superación del miedo de todo lo que no está conocido, necesita de un proceso de decodificación al mismo tiempo física y metafísica, que pueda de alguna forma ordenar los elementos ignotos, encauzándolos en formas conocidas: los alimentos pensados como venenosos, los animales que nunca habían visto antes y el mismo criollo hacen parte de un mundo extraño para descifrar. Podríamos pensar en una verdadera antropología que interpreta los signos de una alteridad total, de una diversidad que necesita que se definan sus contornos, hasta los de la misma humanidad. Hay una especie de negociación de la alteridad, de los sentidos que incorpora y de todo lo que es nuevo y percibido como no-propiamente-Wichí.

### 3.1.2 *Cuando ellos han venido*

Juana Cruz Paz, perteneciente a la primera generación nacida en la zona, hija de Gil Paz, expedicionario de Astrada, recorriendo las memorias paternas, narra:

Era pasto nomás cuando ellos se han venido, leguas y leguas de pasto! No vivía nadie aquí. Nadie, nadie, había sólo pobladitos y semejante desierto! Monte, monte! Los aborígenes eran pícaros! Malos! Le peleaban a los criollos. Gauffin era de familia de nosotros. Era sobrino de mi padre. [...] Mi padre era del Bermejo, de la otra banda, la banda Sur. Todo andaban a caballo, no conocían vehículo. Día y noches se quedaban a dormir en el monte en los desiertos, hasta que han llegado donde ellos querían ir a ver un lugar para crear hacienda. Traían porque allá ya no tenían qué comer los animales, morían de hambre. Por eso ellos se han venido <sup>40</sup>.

El relato confirma lo expresado en el primer capítulo: la necesidad primaria que movió a los colonos que llegaron con la expedición de Astrada era la búsqueda de pasto para la cría de ganado vacuno.

Así relata Ana Verónica, segunda generación nacida en la zona:

El conocimiento que yo tengo es desde el 1902 que llegaron mis abuelos acá, porque el gobierno nacional los mandó a cuidar la frontera, esto es lo que mi abuelito me contaba. Dice que ellos vivían en La Pampa, en San Luis. Mi abuelo era telegrafista, él trabajaba en la escuela naval y bueno, y cuando el gobierno, qué sé yo, se habrá dado cuenta que todo esto...dice que Bolivia venía avanzando, o sea se venía adueñando de la tierra, ellos querían que haya gente que viva acá y bueno no ha sido mejor cosa que sacar esta familia como han sido mis abuelos, mi tío, los sacó de ahí y se vinieron, los mandó a cuidar la tierra acá en la frontera, con el fin después de entregarle la tierra. Mire, ¿cuántos años hace? Y todavía estamos a la espera de la tierra. Yo soy tercera generación de esta parte. Mi abuelito se llamaba Luis A. y mi tío-abuelo se llamaba Esteban A., los que llegaron acá. Y después mi tía-abuela que se llamaba Fidelina A.. Ellos salieron de La Pampa, de San Luis, dice en carros. Dice que los carros, estos carros grandotos con dos ruedas, cargaron todas las

40- Puesto La Guacha, 2010.

familias, todas sus cosas y se vinieron, arriando sus ovejas. Ellos vendieron su chacra. Dice que en el carro estaba el sello "Amaya hermanos" y se venían. Dice que ellos llegaron a Embarcación, dice tres meses echaron para llegar desde La Pampa para este lado en los carros. Cada carro era tirado por seis mulas. Usted ve que tres adelante y tres más adelante, mulas, son seis. ¡Pero estos carros inmensos! Por ahí todavía hay ruedas. Son fierros ¡que no se terminan nunca! Hay un lugar donde ellos desembarcaron que se llama "La Ovejería". Ahí es el primer lugar donde ellos llegaron y mi abuelo le puso el nombre "La Ovejería" porque como ellos llegaron con todas las ovejas, con todas sus cosas, ahí se quedaron y ahí empezaron a repartir, digamos, a vivir en un lugar donde yo soy criada y nacida que se llama "Monte Carmelo" y ahí vivía un abuelo mío que se llamaba Carmelo A. y quedó con el nombre "Monte Carmelo". Esta es la historia. Esto me contaba mi abuelito.[...] Nosotros hemos sido familiarizados con los Tobas. Ahí donde yo nací y me crié, ahí era Toba únicamente.

- ¿Cómo vivían? ¿Juntos?

Claro, por ejemplo nosotros teníamos la casita de campo, teníamos animales y más adelantito ahí vivían ellos, los Tobas, y eran pocas familias y todos tenían también animalitos igual que nosotros, no como ahora, son raros los que tienen animales. Los Tobas vinieron de la banda de Bolivia, dicen, en la época de la guerra. Dice que vinieron varias familias Tobas y pasaron la Banda, a este lado del río y llegaron a la casa de mi tío-abuelo, y ellos pidieron el permiso para hacer su casita ahí y mi tío, mi abuelo, ¡le dieron permiso a ellos! ¡Para que ellos vivan ahí.[...] ! Y bueno, ahí se quedaron y ahí es la misión Monte Carmelo. Mire usted, esta es la historia de Monte Carmelo. Y bueno, ahí hay un cementerio, ahí yo veo que hay una cruz de...¿qué viene a ser? Tía-abuela...La mamá de mi abuelo ella se llama Agueda Martínez Molina, ella murió en el '35, quiere decir cuántos años habrá tenido no sé cuántos años cuando murió, ahí está la cruz todavía de algarrobo, en el cementerio de Monte Carmelo. Esto es como un testigo de que la gente vivió ahí, ¡mire! ¡Qué más testigo que esto! ¡Qué somos nativos de ahí!

Martiniano del puesto La Palmita cuenta:

Los fundadores de este puesto [La Palmita] eran mis abuelos, eran Anastasio Ruiz y Edelmira Maza, no había nadie aquí cuando ellos han venido, era monte. Sí había una toldería, una misión de aborígenes muy duros, que no hablaban castellano, no comían pan, no tomaban té o azúcar, todo era con fruta del monte, con algarroba, mistol, todo. Y bueno, mi abuelo se hizo muy amigo de ellos, de los aborígenes, ha convivido con ellos, los hace trabajar, les ha enseñado cómo van a vivir con él, para que van a comer carne, carne no comían los aborígenes, todo era del monte. Mi abuelo los ha civilizado [a la manera del] criollo, al cristiano <sup>41</sup>.

Es muy común entre los criollos, y los relatos lo testimonian, decir que cuando sus antepasados llegaron al Chaco, éste era un *desierto*: no había nada, ni nadie. Pero era un desierto verde hecho de puro monte y pasto, lejos de la imagen actual. El mismo recuerdo se encuentra en las narraciones indígenas: antes de la llegada de los criollos el mundo era carente de cosas, pero cubierto de pasto y por eso rico de animales para la caza y plantas comestibles, en buena parte desaparecidas con el proceso de desertificación debido a la sobrecarga animal.

Los criollos parecen retomar la imagen del desierto típica del discurso oficial del Estado en la época de la política de población de la frontera, analizada en el primer

---

41- Martiniano Ruiz, La Palmita, entrevista, 2011.

capítulo. Sin embargo esta percepción tan común de la escasez de población indígena puede ser leída, más allá de la ideología que esconde, como la falta de visibilidad de los grupos indígenas de aquella época. Tenemos que considerar que antes de la sedentarización empezada con las misiones casi en la mitad del Novecientos, los indígenas se movían en bandas seminómadas en función de los ciclos estacionales, en base al mejor aprovechamiento de los recursos naturales. Esto implicaba moverse en pequeños grupos en un territorio muy grande. Además imaginamos que el acercamiento entre los dos grupos fue progresivo y sin duda en algunos casos conflictivo (primer relato), pero también de convivencia pacífica (segundo relato).

En el tercer relato se entrevé un elemento importante: la idea de la *civilización*. Los criollos sienten que mediante el contacto con ellos mismos, los indígenas se "civilizan", una idea típica de la retórica colonizadora del Estado argentino en su formación, que preveía que los ciudadanos del nuevo País independiente fuesen lo más posible parecidos al imaginado modelo europeo: blancos, cultos, cristianos.

La correspondencia entre grado de blancura y civilización es evidentemente incorporada por parte de los criollos, protagonistas activos de la nueva colonización de frontera, y aprovechada por parte del Estado, que sin embargo rechazaba la subjetividad criolla campesina por ser mestiza y rural.

Es lógico preguntarse por qué todos los informantes indígenas perciben como faltante de cosas el mundo antes de la llegada de los criollos, y los criollos perciben el mundo indígena como salvaje y faltante de civilización, sin reconocer su intrínseca diversidad, su diferencia organizada y funcionante...¿Por qué ningún informante criollo habla de lo que ellos aprendieron de los indígenas? Sabemos por cierto que el aprendizaje, los préstamos culturales, no fueron unilaterales, como en cualquier caso de convivencia, pero por la parte criolla podríamos suponer que no se hace mención explícita de la enseñanza principalmente a causa de una *jerarquía cultural* sentida por los criollos en favor de ellos mismos, que retoma la oposición civilización/salvajismo, blanco/indio, posicionándose colectivamente sobre la base de una conveniencia en el uso político de la identidad, sostenido por la ideología hegemónica.

Sin embargo la incorporación, más o menos reconocida, de los valores, las técnicas y la sabiduría indígena es mucho más antigua de la que empieza con el contacto en la zona del Pilcomayo. Los criollos que en los primeros años del Novecientos migraron hacia la zona de los lotes procedían de lugares donde ya se había producido una historia de convivencia e hibridación cultural, como por ejemplo en la zona de Santiago del Estero, con población Quechua, Vilela, Lules. El pasado de estas familias es una entera historia de mestizaje, donde aunque no explícitamente reconocido, el sincretismo cultural se incorpora hasta invisibilizarse generación tras generación.

En el caso de los grupos indígenas del Pilcomayo, muchos de los elementos de la cultura criolla adoptados (forma de vestir, construcción de la casa, alimentación, etc.), coinciden con modelos cercanos a la identidad nacional impulsados y vehiculados por ejemplo en las instituciones escolásticas, como el bilingüismo. Esta "aculturación" sin embargo corresponde a una estrategia de adaptación al modelo dominante, que hace posible espacios culturales y sociales totalmente autónomos, como explicado por Emanuel:

- Estar a lado de los blancos influye mucho, en el tema de la comida, así ya empiezas a comer, a adaptarte digamos, porque conseguís ahí en el pueblo.

- ¿Y a nivel cultural? ¿Hay una influencia también?

- No tanto, che. En otras personas sí, pero en nosotros no. Seguimos hablando la lengua. Tratamos de aprender lo de ellos para compartir con ellos, para comprender. Después seguimos haciendo lo que estamos haciendo. Hacemos cosas de los blancos, pero seguimos haciendo lo que hacemos todo los días

- ¿Por ejemplo?

- Cazamos, pescamos...[...] el ser Wichì...cuando naces Wichì...no es salgo simple, es muy complicado.

Quiero dar un paso atrás y subrayar un aspecto entre los más importantes en el relato de Martiniano Ruiz, que se encuentra también en las narraciones de los informantes indígenas: el hombre dona alimentos y pide a los indígenas que construyan corrales para sus animales, el criollo hace trabajar a los indígenas. Esta relación bilateral entre las partes establece un vínculo duradero en el tiempo, característico de la relación histórica entre los dos grupos y presente en la actualidad, si bien transformado en algunos elementos, como analizaremos en el siguiente párrafo.

### 3.2 Changas, trueques e intercambios

La llegada de los criollos, como dicho anteriormente, es *consentida* por los grupos indígenas, los cuales dejan instalarse a las familias pensando que su permanencia en el territorio será temporaria. En la mayoría de los casos los criollos negocian con "el cacique" del grupo, piden tierra a cambio de animales, como relatado por Astrada (ob.cit.) y Gauffin (ob.cit.) y confirmado por testimonios actuales, y para sellar pactos utilizan dones.

En Gauffin:

A la salida del sol recibimos la visita de numerosos matacos que en señal de amistad trajeron obsequios de pescado, aunque manifestaron que en esta época era escaso; también traían yicas llenas de tasis, frutas que ellos comen con grasa de pescado; plumas de avestruz y miel de lachiguana. [...]

Llegó Magú Pelá -zorro blanco-, jefe de todos los matacos del Pilcomayo y que disponía de cinco mil flecheros [...] Desde el primer momento nos fue simpático. Nos endilgó un largo discurso acompañado de gestos llenos de dignidad. [...] - Me han llegao chasques anunciando la venida de los cristianos y sé que no abrigan malas intenciones. Yo tengo muchos flecheros y algunos desean peliar con ustedes, que, sin permiso nuestro, vienen a esta tierras pisando los güesos de mis antepasados; pero a mí no me gusta matar a hombre pacíficos. [...] En la banda del río tenemos enemigos, los chorotes. Ellos asaltan nuestras tolderías matan a los hombres y se llevan las mujeres mozas, y nosotros hacimos lo mismo cuando se descuidan, porque estamos en guerra; pero los cristianos no harán eso. [...]

Lugones contestó al cacique que los expedicionarios querían aliarse con ellos y que pronto llegarían numerosos cristianos con sus familias y haciendas a poblar los campos, confiando en la buena voluntad de los indios, a los que darían vacas y prendas, en pago

de las tierras que ocupasen. Contaba con Magú Pelá para que respeten la propiedad y la vida de los que vendrían y en cambio él se comprometía en nombre de los cristianos a que estos procediesen en igual forma. Para sellar el pacto, Lugones hizo numerosos regalos a Magú Pelá y a sus capitanejos.

Según Astrada y Gauffin, los grupos Wichí aprovechan de la presencia criolla para intentar una posible alianza contra los grupos rivales (por ejemplo los Chorotes) y como protección contra el ejército argentino <sup>42</sup>.

Progresivamente los grupos indígenas se re-organizan a nivel espacial sobre la base de los riesgos y beneficios conectados con la nueva presencia. Pequeños grupos se acercan a vivir cerca del puesto criollo, haciendo campamentos temporarios:

Aquellos ganaderos eran tan nómadas como los wichi. Las vacas avanzaban buscando pasturas y agua y los ganaderos, tras ellas, intentaban localizarse en algún paraje propicio, aprovechando los sitios con aguadas permanentes. Las familias de los wichi comenzaron a acercarse a estas familias criollas y a vincularse en una relación de interdependencia, que el criollo interpretó como "peonaje".(De La Cruz ob.cit.,p.77)

La percepción por parte criolla de la proximidad indígena está confirmada por Astrada, quien escribía:

Las familias pobladoras de Buena Ventura y las de cualquier punto de esta parte del Chaco tienen de vecinas y para su servicio cuatro ó cinco familias indígenas cada una, y bien puede considerarse estas vecindades como pequeñas colonias particulares. (ob. cit.,p.99)

Los trabajos temporales de los indígenas, definidos como *changas*, reflejan por lo general, aun en la actualidad si bien con significativas modificaciones, una división sexual del trabajo: mientras los hombres se ocupan de la realización de alambrados para los animales, el cuidado de los animales mayores, la excavación de pozos de agua y otros trabajos de construcción de elementos característicos del puesto criollo (por ejemplo trojas para el almacenamiento de algarroba), limpieza y preparación del suelo para la siembra, las mujeres se dedican a trabajos inherentes al ámbito doméstico como la limpieza de la ropa, la recolección de leña y en algunos casos de los productos agrícolas. Esos servicios están recambiados por parte criolla con bienes de varios tipos: en la mayoría de los casos con alimentos (incluidos animales para carnear) e indumentaria; solamente en tiempos recientes con compensaciones monetarias y, para los hombres, con cigarrillos y hojas de coca, los que los criollos llaman "vicios».

Ana Verónica explica:

Ellos por ejemplo salían a los puestos a buscar su trabajito. Ellos trabajaban y uno era la obligación darle la comida, darle la carne, darle todo por el trabajo, la ropa <sup>43</sup>.

Bernarda cuenta:

Mi papá era muy amigo de los aborígenes, o sea toda la mano de obra de lo que él hacía trabajar, era un corral, un potrero, un cerramiento para una represa de agua, hacía de

---

42- Cuenta Astrada:"Me piden papelito, un papelito que diga que son buenos y amigos de los cristianos. Se lo doy a cada cacique uno." (ob. cit. p.109). El uso de estos "certificados de buena conducta" es bien analizado por Gordillo (2006, p. 177).

43- Puesto El Rosado, 2011.

ramas, porque antes no se conocía el alambre, todo era de ramas, se usaban mucho los postes y las ramas, eran los recursos de este momento, nadie te iba a vender alambre, ¡ni mucho menos! Y bueno, esta mano de obra, toda la hacía el aborigen. Venían ellos a buscar changas! Vos los tenías ahí hasta que terminaban, pedían permiso, vivían cerca del criollo, porque así ellos se mantenían, porque ¿dónde podían vivir lejos si no había de dónde comer? O sea ellos trabajaban, era una obligación el trabajo ¡y eran muy buenos agricultores! ¿Sabes cómo cosechaban?! Te lo traían zapallo, anco, choclo, ya en la casa no sabía el lugar de donde poner la cosecha de ellos. Mi mamá eran como amiga con ellos, se veía en la obligación de comprarles. Ella le compraba, tenía ahí diez calabaza pero si venían le seguía comprando y después aunque sea a los chanchos le daba. Incluso en mi casa también mi mamá sembraba y a ellos les encantaba, como nosotros teníamos hacienda, ellos cambiaban con queso de cabra. ¡Le encantaba! Para ellos ¡eso era una golosina! ¡Se venían derecho a cambiar con queso!

- ¿Hacían como un trueque?

- Como un trueque, ¡sí! Ellos te traían el pescado, vos le vendía queso de cabra, te traían zapallo, choclo y ya le dabas la carne. Era un arreglo, porque plata sí, había, yo me acuerdo que había plata, pero ¡no había qué comprar! <sup>44</sup>

En un tiempo caracterizado por la baja o prácticamente nula circulación de la moneda, el trabajo era recompensado con productos alimenticios o con ropa. El trueque era determinado según "equivalencias temporarias definidas arbitrariamente" (Pavanello, 2000) y más, en el último relato se nota *una complementariedad de los bienes alimentarios* intercambiados, por ejemplo pescado por queso, vegetales por carne.

Los entrevistados, Wichí y criollos, refieren que el tiempo de permanencia era estacional y coincidía con la estación de mayor escasez de recursos naturales en el monte, productos de la caza y recolección, en una época caracterizada por una estricta relación de dependencia de los grupos indígenas de los bienes ambientales:

Pa' afuera, en el monte, ellos siempre buscaban y hacían su tribu chiquita ahí, un grupito. Ahí estaban. ¿Por qué era? Porque a ellos el criollo les daba trabajo para hacer cerco, para hacer un desmonte, cualquier cosa, y de ahí sobreviven ellos, y después venía el tiempo de la cacería, cuando cazaban la iguana valía el cuero y la carne la comían, cazaban conejo, sacaban miel del palo, pillaban quirquincho, de eso vivían ellos. Llevaban quirquincho, negociaban, llevaban miel. Desnudos...tenían una chiripita ¡y nada más! Mujeres y varones lo mismo, una chiripita y después todo descubierto. Y así vivían <sup>45</sup>.

Cuenta Daniel, de la comunidad La Puntana, pero nacido en Pozo El Mulato:

- Cuando llegaron [los criollos] hacían trabajar a la gente.

- ¿En qué trabajaban?

- Por ejemplo, como ellos tenían animales, hacían grandes cercos, kilómetros y kilómetros con ramas, para que no se vayan los animales. Después hacían represas, para que cuando llueve el agua se quede ahí. También hacían pozos, pozos baldes como ellos dicen, excavan con palas nomás, hasta veinte, veinticinco metros hasta llegar al agua. Y así hacían traba-

---

44- Bernarda Frías, Santa Victoria Este, 2011.

45- Eduviges Ceballos, puesto El Bordo, 2011.

jar en estas tareas a los aborígenes.

- ¿Y lo pagaban con mercadería?

- Con mercadería, ¡claro! Con mercadería o a veces terminaban la semana le daban un animal. Pero sí, había gente [criolla] que era buena, por eso es que hay gente [indígena] que se ubicaron al ladito de la gente porque él mismo los necesitaba y la gente lo necesitaba a él, necesitaban para su trabajo la gente. Porque hay tiempo que no hay nada en el monte, ni siquiera para sacar miel, ni siquiera para cazar, no sirve, así que ahí aprovechan para hacer algún trabajo, "changa" le decimos nosotros para los criollos, trabajo, jornada.

Como explicitado por Daniel, entre los sujetos del intercambio se establece una relación de recíproca necesidad, o sea de interdependencia. Eduviges muestra cómo la relación seguía aún después de la terminación de las changas, aún en el tiempo de la cacería; o sea cuando no se necesitaba de alimentación suplementaria, criollos y Wichí hacían trueques.

Por parte indígena, el ingreso masivo del dinero en las últimas décadas, los subsidios mensuales otorgados por el Estado Nacional en los últimos años, la inserción en el mundo del trabajo como empleados públicos, constituyen factores de modificación de esta relación de interdependencia<sup>46</sup>. Sin embargo en los casos en los que hubo una buena relación entre la familia criolla y las familias indígenas, los lazos de intercambio y de trabajo parecen ser tan duraderos hasta resistir en el tiempo, aun en el caso en que la familia criolla cambie de lugar. Seguimos el relato de Ana Verónica empezado en el apartado anterior:

Siempre nosotros tenemos buena relación con ellos, nosotros siempre los buscamos, algunos no tienen estos subsidios, vienen a trabajar con nosotros, nos conocen. Vienen, están una semana, cuatro o cinco días, no están más, trabajan y se van. Pero antes podían estar meses con nosotros, hacían una chocita por ahí y trabajaban con nosotros. Pero ahora no. [...] Antes en Santa María había cinco mujeres grandes, ellas venían caminando hasta acá, llegaban y me decían "Venimos a sacar chaguar. Medio día vamos a sacar chaguar y medio día te vamos a trabajar para vos para que nos des para comer y para tomar mate" Ellas medio día sacaban chaguar y tarde me traían leña, me barrían, yo le daba para que cocinen, para que tomen mate, para todo. Y estaban semanas aquí, hasta que hacían su bolsada de chaguar ya preparadito y se volvían a trabajar. Pero ahora ya no, ya no hacen esto.

Si quisiéramos trazar en un mapa las líneas que conecten las familias criollas e indígenas, veríamos una red de relaciones. El caso de Ana Verónica es ejemplar para entender estos tipos de lazos: ella nació y se crió en un puesto llamado "Monte Carmelo", ubicado entre las actuales comunidades de Monte Carmelo y La Curvita; la familia parece haber tenido siempre una buena relación con los grupos indígenas que vivían ahí (sobre todo Toba) según relatos hechos por ella misma y según la opinión de muchas familias indígenas que todavía en el lugar. Cuando Ana Verónica se casó se fue a vivir en el puesto actual, llamado "El Rosado", que queda a una distancia aproximativa de 15 kilómetros del puesto natal. No obstante la distancia, los indígenas que todavía se van a hacer changas en el puesto pertenecen a las familias conocidas por Ana Verónica hace muchísimo tiempo (de Santa María también). Quedándome en El

46- Astrada dice: "En Buena Ventura desde que se fundó la colonia; los indios allí son útiles y necesarios a los pobladores, y estos, del mismo modo, son útiles y necesarios a los indios; unos y otros viven contentos y en completa armonía" (ob. cit., p. 143).

Rosado, tuve la posibilidad de ver que hasta el mismo intercambio de bienes, que ahora prevé siempre o casi una compensación en dinero transformándose en una venta, se prefiere que sea efectuado con las familias conocidas, en las cuales se puede confiar. Por ejemplo la compra de fruta de algarrobo para hacer harina para el consumo humano y como alimento para los animales, fue realizada por parte de Ana Verónica en La Curvita a personas bien conocidas. Esta elección además de garantizar la calidad del producto comprado, sirve también como aglutinante social, reforzando los lazos existentes.

Los acercamientos entre familias indígenas y criollas, no se restringían solamente a un intercambio de servicios y bienes. Generaban un importante conocimiento recíproco y en algunos casos verdaderas relaciones de vecindad, fundadas en el compartir un espacio común.

¿Las relaciones laborales entre criollos e indígenas pueden ser consideradas de sumisión de los primeros hacia los segundos?

Los relatos confirman que el acercamiento indígena a los puestos no fue forzado, sino elegido por los indígenas mismos; además si analizamos los trabajos que los entrevistados refieren resulta claro que los indígenas representaban la "mano de obra" del puesto, pero hay que considerar que no hacían ningún trabajo particular que hombres y mujeres criollos no hicieran. La changas además presuponían cierta forma de compensación en términos de animales, productos alimenticios y en algunos casos de ropa, un hecho que hace imaginar un intercambio de bienes y servicios incluido en una forma económica generalizada y consensuada, donde las dos partes establecían el valor del trabajo y de la consiguiente compensación o del trueque entre productos.

En las entrevistas emerge además que las changas eran utilizadas por parte indígena como una verdadera estrategia de subsistencia. Esto explica por qué en la época actual, como dicho anteriormente, la relación parece sufrir una cierta ruptura debida a la menor dependencia de los grupos indígenas de los recursos naturales, o sea de las actividades de caza-pesca-recolección, por causa de los subsidios mensuales por los cuales reciben un monto de dinero sin necesidad de trabajar, lo que les confiere la posibilidad de consumir bienes de otro tipo, alimenticios o no.

Si bien algunos indígenas me contaron historias de violencia, violaciones y maltrato por parte criolla, episodios confirmados también por criollos mismos, en ningún caso los informantes refirieron que estas malas actitudes estaban conectadas con la relación laboral (lo cual no excluye que pueda haber ocurrido).

Es evidente, que en el contexto examinado nos encontramos en una indudable asimetría de poderes generalmente a favor de los criollos que ha llevado y puede llevar todavía a algún tipo de discriminación o de "sentido de superioridad" por parte de ese grupo.

Pero el punto no está en la autoidentificación del grupo criollo como "dominante" sino en el hecho de que los mismos Wichí reconocen una especie de "estratificación", atribuyendo en general al criollo características negativas conectadas con la percep-

ción de una actitud de superioridad, a veces, y sobre todo en el pasado, vinculada al uso de la violencia, que se origina en su posición de proximidad con el poder y con el "mundo blanco": "Al criollo siempre le ha gustado tener más poder que el indígena, es así. Toda la vida, la historia nuestra está escrita así" <sup>47</sup>.

Esta percepción de la desigualdad se refuerza en la actualidad por el hecho de que el pueblo de Santa Victoria Este, que constituye el centro de la vida política y económica, es prácticamente administrado por una élite de criollos, no todos nativos de la zona, que ocupan lugares de dirigencia en el Municipio, en el hospital, en las escuelas, en la Gendarmería, en la Policía.

Por esto, podríamos definir la sociedad chaqueña en su conjunto como un *sistema poliétnico estratificado* (Barth 1976) <sup>48</sup> pues teniendo en cuenta que esta jerarquía aparece menos cuando nos alejamos del plano público y oficial, el plano de las instituciones, para entrar en el ámbito de la organización socio-política indígena en la que están presentes márgenes de autonomía muchos más amplios, los centros y las formas del poder son múltiples y el sistema valoral-cultural es distinto.

Por lo general, en el contexto estudiado, no hay momentos de agregación social que permitan redefinir las posiciones de un grupo hacia el otro. Es más bien en circunstancias particulares, en las relaciones personales, que el individuo puede ser revalorado con respecto al grupo.

Hay entonces *espacios compartidos*, públicos, colectivos, caracterizados por una especie de *interacción estructurada* donde los modelos posibles de relación están determinados por el rol recíprocamente atribuido a cada parte, y *espacios otros*, privados y más autónomos, en el interior de los cuales las posiciones son más cambiantes y estrictamente conectadas a la interacción individual y a la historia que determinó esta interacción.

### 3.3 Pequeños fragmentos de lo cotidiano

Las relaciones nacidas sobre la base de la cercanía espacial, si a un nivel formal se estructuran como intercambios de tipo económico-laboral, en el ámbito informal se caracterizan por vínculos de amistad surgidos frecuentemente en la niñez, que llevaron a la mutua transmisión y aprendizaje de prácticas y saberes del "otro", como explica Dante, criollo:

Yo me crié junto con los paisanos, yo de changuito andaba ahí jugando...jodiendo con los paisanos. Yo vivía ahí en San Luis y todo el día andábamos juntos, la noche andábamos juntos. Íbamos a la casa a dormir diferente, pero ¡no volvíamos nunca temprano!

Y Sisto, de la comunidad San Luis:

Había un amigo, un chaqueñito, mi compañero. Hemos llevado casi doce años, él me ha enseñado para que yo hable castellano. [...] Hemos jugado juntos, a buscar pajaritos,

47- Rogelio Segundo, La Curvita, 2010.

48- Según Barth: "los sistemas poliétnicos estratificados existen donde los grupos están caracterizados por un control diferencial de los bienes valorados igualmente por todos los grupos en el sistema" (ob.cit., p.33).

hacer hondita...y él me ha enseñado el castellano.

Es imposible reconstruir la totalidad de estas micro-interacciones que se esconden en los pliegues de lo cotidiano: el día entero del individuo está constituido por una continua interacción con el otro, sobre todo alrededor y en el pueblo de Santa Victoria Este. Por ejemplo: Emanuel, Wichí de la comunidad de Cañaverál, situada alrededor de Santa Victoria Este, saca fotos a criollos para los documentos de identidad; Alsira, criolla, corta el pelo a mujeres también indígenas; Sebastián conocido chamán, "atiende" también criollos en búsqueda de plantas curativas o algún gualicho para enamorar o separar, igual que Silá, de la comunidad de Santa María, famoso entre los criollos para "arreglar los huesos", tanto que algunos lo consideran como un "médico personal"; en general, los indígenas hacen compras de productos alimenticios o de otro tipo a los almacenes criollos, a veces pagando, a veces haciendo trueque con productos artesanales de chaguar o palo santo.

Me fueron narrados casos de adopción de chicos indígenas por parte de familias criollas, como cuenta Eduviges:

Ahí en Rancho El Ñato había un grupo, yo era chango todavía tenía dieciséis, diecisiete años. Ahí había un chirete <sup>49</sup> de la misma edad mía que lo crió mi tío, J. C. que vivía ahí y una vez ha caído enfermo el padre de él, el peón de mi tío, se ha sentido mal, parecía que iba a morir y lo hizo llamar a mi tío, cerquita nomás estaba la ranchería y le dice que se lo lleve al osaco <sup>50</sup>, que lo críe para él, que él ya se iba a morir. Y bueno, nadie se ha opuesto, entonces mi tío lo ha llevado y lo ha criado. Se llamaba "Machete", ¡mira el nombre! Bueno, lo ha criado él y ya era bien ladino y todo, guapo, ¡era bien churo!

También encontré el caso de un hombre criollo criado, junto con sus hermanos, por una mujer Wichí perteneciente a la comunidad cerca del puesto de la familia, porque la madre estaba muy enferma y no podía cuidarlo durante el día.

Los intercambios son continuos y constituyen una especie de red en el espacio compartido; sin embargo el *límite*, la soldadura entre las partes, es siempre mantenido y respetado. Por esa razón si a las interacciones ordinarias se les atribuye por parte de los dos grupos un valor positivo, o en todo caso "neutro", la unión de hombres y mujeres pertenecientes a los dos grupos, por lo que se dice explícitamente en las entrevistas, representa algo extremadamente delicado, de lo que, por lo general, no se habla.

### 3.4 La cruza

El término cruza se utiliza en el contexto local para indicar los hijos de una pareja formada por un individuo criollo, casi siempre el hombre, y uno indígena, casi siempre la mujer <sup>51</sup>.

Generalmente, estas uniones que podríamos considerar de tipo exogámico, constitu-

---

49- Palabra utilizada por los criollos para identificar los adolescentes indígenas.

50-Término utilizado por los criollos para identificar los niños indígenas.

51- Con respecto a las uniones mixtas entre Wichí y otros grupos, Palmer (ob.cit.) afirma que los Wichí actuaban casi siempre como dadores de esposas y los otros como receptores, confirmando el hecho de que, en la mayoría de los casos observados, las parejas están formadas por hombres criollos y mujeres indígenas.

yen algo parecido a un "secreto público" escondido en el ámbito de la *intimidad cultural* (Herzfeld 1997) de los grupos.

Esas relaciones son consideradas como amenazas al orden interno de las dos colectividades y la superación del confin étnico es percibido como un posible factor de disgregación del grupo mismo. En ambos casos los informantes utilizaron la metáfora de la sangre para explicar la eventual contaminación de la "pureza" que motiva el mal éxito de tales uniones con la imagen del "choque cultural": no obstante la cercanía espacial, los individuos sienten que pertenecen a culturas muy lejanas. Esta lejanía cultural hace imposible, según la opinión de muchos, que las relaciones duren en el tiempo y sobre todo, y esto representa el problema principal, que los hijos de la pareja tengan una buena educación, o sea conforme a los parámetros de la cultura a la que el informante siente que pertenece. La "mezcla" no está prevista, aunque represente evidentemente un hecho real, como visto anteriormente.

Sin embargo, según algunos informantes, hoy en comparación con el pasado, hay menos problemas en admitir y mostrar públicamente las uniones con miembros del otro grupo, como explica Arminda:

La cruza de los criollos con los aborígenes también ya viene de muchos años, ¡uh de muchos años viene! Nada más que ahora es como que ya no se esconden nada, porque antes cuando los aborígenes eran...eran...salvajes dicen (porque eran malos, también eran ariscos porque disparaban cuando veían la gente y también atacaban pues, mataban a la gente, a las mujeres cuando estaban solas, a los chicos. También así los criollo dicen que hacían lo mismo pues. O sea...no sé cómo sería, medio como...muy brutos digo yo...que no trataban de...tanto los criollos como los aborígenes, ¿no?) Y ahí dicen que cuando disparaban los indios, los grandes, botaban los chicos, y estos chicos lo agarraba la gente, los criollos, y lo criaban ellos y ahí reproducían, había cruza entre los hijos de los viejos que lo criaban a estos chicos indios, se cruzaban. Por ahí nomás nosotros tenemos familia, aquí en La Paz nomás está la familia B. que de ambo lados tienen cruza de indio. El B. padre, dice que la madre era india. [...]

Si antes tenían un hijo, nunca nadie lo decía ni el aborígen ni tanto meno el criollo. [...] Los hombres a veces no dicen "Yo tengo un hijo allá" en cambio ahora los hijos sí lo dicen. [...] Antes era más fácil que un hombre vaya. Pero ahora ya están empezando [las mujeres], después va a ser como todo normal, nadie se fija.

Aquí había un hombre, A., que ha tenido una mujer de La Merced, una aborígen, la mujer nunca ha tenido hijos. No sé si ha tenido hijos pero para él no. Y ha muerto la mujer y la familia, ellos la aceptaban, todo la querían, bueno habrán tenido que aceptar debe ser...Cuando ella muere, ellos han pensado que él va a buscar una criolla, querían ellos, le buscaban de quererlo hacer enredar con una criolla y ¡no! Ha vuelto a buscar una india, que es de La Gracia. [...] Pero hay mucho ya y hay changos ¡que ni se esconden ya!

En la mayoría de los casos es el hombre criollo quien se va a vivir en la comunidad de pertenencia de la mujer, una costumbre que representa el modelo de residencia uxorilocal tradicional y todavía bastante difundido entre los Wichí, aunque variable según los casos. Esta práctica, por ejemplo, subvierte el uso criollo de residencia virilocal que veremos en el capítulo siguiente, constituyendo un primer nudo conflictivo.

Es difícil establecer los niveles de integración comunitaria de esas parejas, sobre todo con respecto a la consideración colectiva de los hijos, los cuales, nacidos frecuentemente después de relaciones ocasionales, quedan casi siempre con la madre en las

comunidades, encarnando un status particular en el grupo, una condición indefinida, ambigua, por lo menos en los casos analizados durante el trabajo de investigación.

En mi experiencia etnográfica tuve la posibilidad de conocer dos mujeres Wichí de La Puntana que habían tenido o estaban teniendo relaciones con hombres criollos: en un caso la mujer había tenido como consecuencia de dos relaciones ocasionales con hombres distintos, dos hijos que vivían con ella y a quienes no les había confesado nunca quiénes eran los padres; en el otro caso la mujer vivía dentro de la comunidad con un hombre criollo. Los dos casos eran susceptibles de juicio negativo por parte de la colectividad: en el primer caso la mujer me confió que las otras mujeres la consideraban "mal" poniendo a ella y también a los hijos en una condición de exclusión; en el segundo caso el aislamiento era visibilizado a nivel espacial, porque la casa de la pareja estaba ubicada al margen de la comunidad.

El elemento potencialmente generador de desorden resulta ser colocado por la colectividad en los límites de la sociedad, la alteridad tiene que ser mantenida como tal para evitar la *contaminación*. La *pureza* del idéntico no puede ser mezclada con el *peligro* del otro<sup>52</sup>.

---

52- Respecto a los conceptos de "contaminación", "pureza", y "peligro" como principios ordenadores de la vida en común se hace explícita referencia a la obra de Douglas (1966).

## Segunda Parte

### Capítulo IV

#### Del criar animales

*"Los criollos son como los dedos de una mano: tienen la misma origen, pero son todos distintos. Mi papá fue ganadero y de chiquitito parece que me habrán dado vacas. El asunto es que yo me desperté ¡con dos o tres!"*

(Rubén "Chingo", Tres Pozos, entrevista, 2011)

#### 4.1 Prácticas y tareas en el campo

En los próximos capítulos me centraré específicamente en los aspectos socio-organizativos y territoriales de los criollos, con el fin de orientar al lector en la interpretación de las formas de vida chaqueñas, sin pretensión de exhaustividad. En particular analizaré las formas de producción y reproducción del grupo familiar en el campo, lograda mediante la combinación de actividades múltiples para la subsistencia, que combinan distintas técnicas en ámbitos diferentes y según una asignación de tareas que refleja en ciertos aspectos una división de género y generacional del trabajo, aunque esta segmentación no sea pensada de forma rígida y sea más bien ajustada a las necesidades familiares en la unidad de residencia, producción y consumo.

Los criollos se consideran *ganaderos* por el hecho de criar animales para su aprovechamiento destinado al autoconsumo y a la venta. La cría de animales menores (cerdos, chivas, ovejas, gallinas) se combina con la de animales mayores (vacas, y en menor cantidad caballos y mulos), de los cuales se obtienen varios productos: carne, leche, huevos (uso alimenticio); cueros y lana (uso artesanal); el caballo se utiliza en la actualidad principalmente para el seguimiento de las vacas en el monte y como medio de transporte, aunque hoy en día sea sustituido cada vez más por vehículos. En un tiempo usado también como animal de carga y para los trabajos agrícolas (así como el mulo), perdió estas funciones ya que en el presente la agricultura estacional doméstica es muy limitada y la mayoría de la gente, sobretodo los más ancianos, atribuyen esta carencia a las condiciones climáticas adversas, afirmando que actualmente, más que en el pasado, el sol quema las plantas cultivadas y el agua de lluvia que se concentra en la época de verano no es suficiente. Sin embargo, el valor cultural del caballo es indudable y se manifiesta en el uso simbólico del mismo para las carreras y los desfiles, concretando los rasgos estéticos de la "gente de a caballo", definición que los criollos dan de ellos mismos, reivindicando su historia de nomadismo como arrieros de ganado en búsqueda de pastizales y afirmando la centralidad del animal en la vida del campo.

Entre los animales criados, los perros revisten un rol central, por ser los ayudantes de

los hombres en todas sus actividades. Los criollos reconocen cierta "actitud" en cada perro, por lo tanto los utilizan de forma diferente para la caza, en el trabajo con el ganado mayor (búsqueda, arreo), y, obviamente, como guardianes de la casa.

La ganadería bovina es seguramente la actividad más importante y la que caracteriza al grupo por su valor económico y socio-cultural. La raza criada es llamada "criolla" aunque en realidad la categoría no corresponda a una raza en sí, sino más bien a un biotipo resultante del cruzamiento espontáneo entre razas europeas adaptadas al ambiente. Por sus características físicas los criollos las definen como "flacas y astudas".

La cría de los animales está centrada en el puesto; el manejo es *a campo abierto* (o sistema extensivo), con baja inversión tecnológica, en terrenos libres alrededor del puesto familiar, un método que presenta la ventaja de bajar los costos de la producción debidos a la poca necesidad de mantenimiento (limpieza, alimentación, sanidad) pero también impone la completa dependencia de la producción misma de los recursos naturales, determinados por las características físicas del lugar, por el ciclo estacional y la variabilidad climática anual. Como consecuencia, la organización humana se desarrolla sobre la base de las necesidades de los animales.

La ubicación del puesto, ayer como hoy, deriva principalmente del mejor aprovechamiento de los recursos ambientales para uso humano y animal, primero el agua, el más escaso. Por causa del déficit hídrico característico de la zona, los puestos se encuentran cerca del río o lo más cerca posible de pozos naturales, represas, cañadas, madrejones, ciénegos o lagunas que estacionalmente se llenan de agua pluvial o del desbordamiento del río. La importancia de esta organización espacial es evidente en la toponimia: muchos puestos o lugares tienen nombres que se refieren directamente a fuentes hídricas ("Aguas Verdes", "Tres Pozos", "Pozo El Toro", "Pozo La China", "Pozo El Bravo" etc.) o a acontecimientos ocurridos con referencia al agua.

Para la ubicación del puesto también se toma como criterio la calidad del monte, que en muchos casos es una consecuencia directa de la mayor o menor presencia de agua, teniendo en cuenta la vegetación, la fauna y el suelo. El monte es clasificado según las características de la vegetación en *monte alto* (caracterizado por árboles), *monte bajo* (arbustos bajos y espinosos), *monte ralo* (con cobertura incompleta del suelo), *peladar* (manchones sin presencia de vegetación), *zona costera* (principalmente algarrobales). Una expresión muy usada por los criollos en lenguaje cotidiano es *monte lindo*, para indicar las secciones de monte en buen estado y abundantes de recursos: una mejor calidad del monte garantiza una buena alimentación para los animales y una mayor presencia de biodiversidad la cual a su vez asegura, entre otras cosas, mejores presas para la caza o la recolección de frutos silvestres y miel.

Los ciclos estacionales determinan la diferenciación de las tareas durante todo el año, que se divide principalmente en dos estaciones, de acuerdo a las necesidades y el cuidado de los animales: la que los criollos denominan *sequía*, la estación seca (de junio-julio a noviembre) correspondiente al invierno y la primavera, y la estación de las lluvias (de noviembre-diciembre a marzo-abril) correspondiente al verano y al otoño, teniendo en cuenta las variaciones anuales.

La sequía, caracterizada por la escasez de alimentos y aguas en el monte, es la esta-

ción que más ocupa hombres y mujeres en el trabajo en el campo, así que el día en el puesto empieza temprano y se organiza en función de las exigencias de cuidado de los animales, como relata Eduvigés:

Nosotros desde la cinco de la mañana ya estamos levantados y todos los días hay las tareas con los animales, pero distintas tareas: por ejemplo el tiempo de lluvia que las vacas están con la cría chica hay que encerrarlas, sacar la leche, hacer el queso, toda estas cosas. Después cuando llega el invierno ya no se hace eso, ya se les deja que engorden y comienza la sequía, y cuando comienza la sequía también hay trabajos todos los día desde la cinco de la mañana. Porque hay que sacar el agua para todos los animales y si son muchos los animales es una tarea de todo el día. Y cuando hay animales que se ponen flaco, hay que atenderlos y darle de comer, curarlo. ¡Y son prácticamente un bebé más que uno tiene! Y uno está sabiendo si hay que hacerle un tratamiento, un seguimiento, para calcificarlos y son cada quince días que hay que ponerle calcio o a veces meno, depende de cómo esté el animal.

En la sequía son dos trabajos: uno con los animales que están decaído que hay que alimentarlos, y también que están haciendo los terneros, que también hay que atenderlos, porque hay que agarrar la lechera si la madre ha tenido poca leche o algunas que tienen cantidad de leche también al ternero ya le hace mal <sup>53</sup>.

La lluvia determina la capacidad de recuperación del monte y si el año anterior ha sido poco lluvioso, el monte se encontrará muy seco y escaso de alimentos. En este caso los animales dependen mayormente de la alimentación suplementaria del forraje (alfalfa, maíz, etc.) que tiene que ser comprado, hecho que en algunos casos incide profundamente en la economía familiar, y necesita una planificación estacional estratégica de los recursos económicos. Por esto también las dos épocas del año son definidas como "época buena" (cuando hay lluvia) y "época mala" (sequía).

Como expresado por Eduvigés los animales "son prácticamente un bebé más que uno tiene!" y en la época seca la mayor dependencia de las provisiones humanas determina también un mayor acercamiento de los animales al puesto, como explica Dante:

En la época buena es como que los animales te desconocen o se van un trecho y se paran, pero en esta época [sequía] los tienes ahí al toque. Les muestras una bolsa [de alimentos] y se te vienen todo. Por ejemplo yo voy en moto, mis vacas escuchan mi moto y se vienen, no hace falta que yo vaya a ver, se vienen.

El puesto de Dante, por ejemplo, se encuentra muy cerca del río, así que las vacas tienen garantizada la provisión de agua todo el año, pero en los casos en que el puesto se encuentre cerca de fuentes hídricas que se renuevan en la estación de la lluvia, la sequía representa un riesgo altísimo que necesita ser prevenido, en vista a la supervivencia de los animales.

Ana Verónica en una entrevista realizada en agosto del 2011, en plena época seca, cuenta:

Nosotros dependemos del tiempo, de la lluvia. Si llueve es suerte para todo! [...] Ahora este tiempo nosotros ya tenemos que ver más con los animales porque ya es "la sequía" que decimos nosotros, no sé si vos sabes, que se agotan las aguas y en la casa se tiene que dar agua a los animales, desde el pozo. Nosotros tenemos un pozo surgente con agua. Bombeamos el agua y llenamos los bebederos. Y ahora tenemos después una represa, entran a la represa allá y toman agua, hoy día había un montón allá tomando agua. Y

---

53- Eduvigés, puesto El Bordo, 2011.

cuando se seca ahí ya tenemos que darle a todos acá del pozo.

- ¿En la época de la sequía hay más trabajo?

Claro, hay más trabajo porque los animalitos hay que cuidarlos sí o sí porque el agua no tiene que faltarle a ningún animal. El agua, digamos, es indispensable para todo. Sin agua no se puede vivir. Es muy necesario.

Si el puesto no posee un pozo motorizado (o a bomba) el agua se saca a mano con un balde y es un trabajo que en algunos casos dura todo el día y ocupa más de un componente de la familia, los más chicos también. Esta práctica es denominada *balde* y parece disminuir de acuerdo a la progresiva motorización de los pozos, según lo que sostienen algunos informantes.

Cuando llega noviembre y empieza a llover el monte reverdece, las plantas rebrotan y muchos frutos silvestres llegan a maduración, pero el trabajo en el campo no termina, sólo varía de acuerdo a los cambios en los ciclos vitales de los animales.

Esta época coincide, por lo general, con la época de parición de las vacas (noviembre-enero) así que hay que atender la parición y cuidar los terneros y asegurarles la cantidad de leche necesaria. Si el ternero por ejemplo es huérfano (*guacho* es la palabra usada localmente) o si la madre no tiene bastante leche por la falta de una buena alimentación generada por una sequía más prolongada, se provee sustituyendo la leche materna con la de cabra, dejando que el ternero mame directamente de la chiva o ayudándolo con una mamadera artificial. Cabras, ovejas, y chanchos si bien alimentados pueden llegar a tener dos partos por año, pero en general la parición coincide con esta misma temporada así que los animales menores también necesitan su cuidado, una tarea que, junto con otras, pertenece a las mujeres que viven en el puesto, como explicado por Francisca:

La mujeres tenemos la tarea de lavar, cocinar, hacer el pan, acomodar la ropa, atender la majada de los chanchos y después los hombres al campo, echar los animales, atender...Preparar el queso o el quesillo, ya esto es tarea de la mujer. Atender, lechar, atender las chivas. Hay que atender la chiva, hay que atenderla porque dé cría, cuando está "preñada" la llamamos, está para dar a la luz, hay que atenderla, hacerla quedar, para que tenga los chivitos.

Esta explicación nos introduce en el tema de las tareas masculinas y femeninas en el puesto. En general, las mujeres se ocupan de las tareas domésticas (cocinar, lavar la ropa, hacer pan casi cotidianamente y queso en la época de lluvia), del cuidado de los hijos y del los animales menores (abrirlos y encerrarlos en los corrales, sacarles leche, darles de comer, atenderlos en la parición, como dicho), los que más se destinan al autoconsumo.

Las mujeres siempre tienen sus tareas domésticas. En primer lugar el lavado de la ropa, a cocinar, hacer pan, ir al chiquero a ver las chivas, hacer mamar un cabrito guacho, a sacar leche para un chanchito que está flaco...toda estas son tareas. Por ahí si está medio cerca el agua, va a traer un balde de agua, ya trae dos o tres palos de leña cuando no hay. Y bueno, a veces pasa que uno [el hombre] se va al campo temprano y vuelve a las doce, a veces vuelve a la noche, está todo el día, ¡no hay horario!

Y en el campo uno anda viendo los animales. Sale por una parte, no los encuentra,

tiene que buscarlo por otra parte. O si los encuentra y disparan tiene que seguirlos o tratar de traerlo al corral. Por ahí uno tiene que retirar el montado para que descanse y uno también...y así pasa... o que haya un animal que está lastimado, que está enbichado<sup>54</sup>, o que tiene que curarlo... ¡hay tantas cosas que hay que hacer en el campo! Y lo mismo sucede en la casa con las tareas de las mujeres. A veces uno no está, para ir a traer un viaje de leña en la carretilla o en el carro, o a traer un poco de agua...cuando no hay tiene que hacerlo la mujer también, no hay caso<sup>55</sup>.

Las tareas masculinas están prácticamente en función del ganado bovino, principalmente destinado a la venta: los hombres salen al campo a la mañana temprano y empiezan a buscar los animales para controlar principalmente su estado de salud. Por ejemplo puede pasar que se deba atender una parición fuera del período previsto o en el caso de que se encuentren con una vaca enferma, tienen que traerla al corral para curarla. A veces necesitan buscar los animales para marcarlos o para la venta. Esto implica un gran esfuerzo colectivo de los hombres del puesto porque la mayoría de los animales, a causa del manejo, son ariscos y difícilmente se dejan agarrar para ser llevados a los corrales cerca del puesto. El esfuerzo requerido aumenta si consideramos que el animal puede encontrarse algunos kilómetros lejos de la casa. De hecho hay casos en los que el recorrido del rodeo llega hasta diez kilómetros del puesto.

El ritmo cotidiano de hombres y mujeres en el campo está estrictamente conectado con estos trabajos y, como afirmado por Eduviges en la entrevista precedente, "No hay horario!". Obviamente, la división del trabajo no es estricta y puede variar según las necesidades. **(Ver cuadro de la página siguiente)**

## 4.2 Una aproximación a la organización sociofamiliar y productiva en el puesto criollo

En este apartado trataré de hacer una descripción de las representaciones sociales y de las prácticas conectadas con el parentesco y la herencia. No se trata de un análisis sistemático ni estructural del parentesco criollo en el campo. Lo que busco es mostrar casos ejemplares para explicar el funcionamiento del puesto en relación con la propiedad del ganado y el "gap" entre representación ideal y comportamiento real. Como afirmado por Hocsman, que a su vez retoma el planteamiento de Radovich y Balazote (1992, pp.28-29):

El carácter reproductivo de las unidades domésticas implica una determinada forma de concebir el mundo, de relacionarse con la naturaleza, de los hombres entre sí, de organizarse social y políticamente y ejercer la vida cotidiana. El grupo doméstico adquiere así importancia no sólo porque garantiza el proceso productivo (en las explotaciones campesinas) sino porque también regula el proceso productivo, sea porque en su seno se produce la transmisión de las normas, valores, conocimientos técnicos etc.; o porque dentro de su estructura se efectúa la reproducción biológica (2010, p.5)

Podemos considerar el *puesto* criollo como una unidad doméstico-productiva, o sea

---

54- Animal infectado por la presencia de parásitos externos.

55- Eduviges, 2011.

un lugar de residencia de hombres y mujeres unidos por relaciones de parentesco y organizados para garantizar la producción y reproducción del grupo mismo. Por lo general, está formado por la que podríamos llamar una "pareja fundadora" y sus hijos (naturales o de crianza). Cuando los hijos llegan a la edad adulta, y quieren formar otra pareja, generalmente son las hijas mujeres las que dejan el puesto natal para irse al puesto del marido, o del padre o familia del marido en la espera de crear su paraje a parte. Por eso, en el caso de la organización socio-espacial criolla, hablamos de *residencia patrilocal* (del latín *pater-patris* "padre" y *locus* "lugar") o *virilocal* (del latín *vir* "hombre" y *locus* "lugar"). Hablamos de "patrilocalidad" según la perspectiva del hijo varón-marido que sigue viviendo cerca del padre, y "virilocalidad" desde la perspectiva de la mujer-esposa. La colaboración laboral, el intercambio de favores y la circulación de bienes adviene primariamente sobre la base de la red vecinal conformada por el puesto del jefe de familia, y los distintos parajes de los hijos varones y sus esposas.

La residencia patrilocal, asegurando la contigüidad espacial, garantiza la presencia masculina en el puesto y podemos hipotizar que sea estrictamente ligada con las exigencias de producción y cuidado del ganado mayor, tarea principalmente masculina, o sea para garantizar la presencia de la fuerza de trabajo varonil y la colaboración entre hermanos.

Este modelo residencial explica por qué en la mayoría de los casos los informantes reconstruyeron con más facilidad la línea paterna de su propio linaje (línea de ascendencia o descendencia de una familia o clan)<sup>56</sup>, lo cual, después de la familia, determina la identidad del individuo, estableciendo una conexión directa entre memoria y contigüidad espacial. En algunos casos la ascendencia es reconstruida hasta llegar al primer antepasado que llegó a la región chaqueña detrás de la expedición de Astrada, en los primeros años del Novecientos, como en el caso de algunas familias que por la descendencia se consideran y son consideradas como las más importantes de la zona; este status simbólico coincide en la mayoría de los casos con una concreta situación de bienestar económico, en comparación con la mayoría de las otras familias<sup>57</sup>.

Se examina, a título de ejemplo, el caso de Ana Verónica, nacida en Monte Carmelo, la cual reside desde más de cuarenta años en el puesto El Rosado. **Ver figura 6.**

Por lo general, el puesto se caracteriza por un "ciclo vital" constituido por tres momentos: la *unión* (mediante la formación de la pareja fundadora compuesta de dos individuos de linajes distintos se constituye el puesto y por medio de la formación de nuevas parejas las mujeres de otros linajes se suman al grupo familiar), la *sustitución* (según la línea paterna, las generaciones más jóvenes reemplazan a las más viejas), la *fisión* (las hijas mujeres se casan y dejan el núcleo familiar; los hijos, varones también, dejan el puesto por necesidades escolares, laborales o personales de otra naturaleza; los hijos, varones o mujeres, dejan el puesto por conflictividad entre los componentes

---

56- Una excepción está representada por los casos de hijos no reconocidos, que se criaron con la familia materna porque la madre se quedó a vivir en su puesto natal o en el caso de mujeres divorciadas que vuelven al puesto. En estos casos son los antepasados de la línea materna los que son hallados con más facilidad.

57- Son familias que en la actualidad además de la cría de ganado se dedican a actividades comerciales o artísticas o tienen muchos profesionales en la familia o empleados en cargos públicos (municipio, hospital, escuelas etc.). Entre estas familias suele haber lazos de parentesco.

Actividades	Hombres	Mujeres
Cuidado de ganado mayor	+	(+)
Cuidado de ganado menor	(+)	+
Caza	+	
Recolección de miel	+	
Recolección de frutos silvestres		+
Extracción de madera para uso doméstico (postes, horcones, tirantes, etc.)	+	
Fabricación de adobes	+	
Hilado de lana y manufactura de tejidos		+
Manufactura de cuero	+	
Horticultura	+	+
Cocina		+
Cuidado de los hijos		+
Construcción de casas	+	(+)
Recolección de leña	+	+
Transporte de leña	+	+
Manejo de agua para uso doméstico		+
Manejo de agua para uso productivo	+	(+)

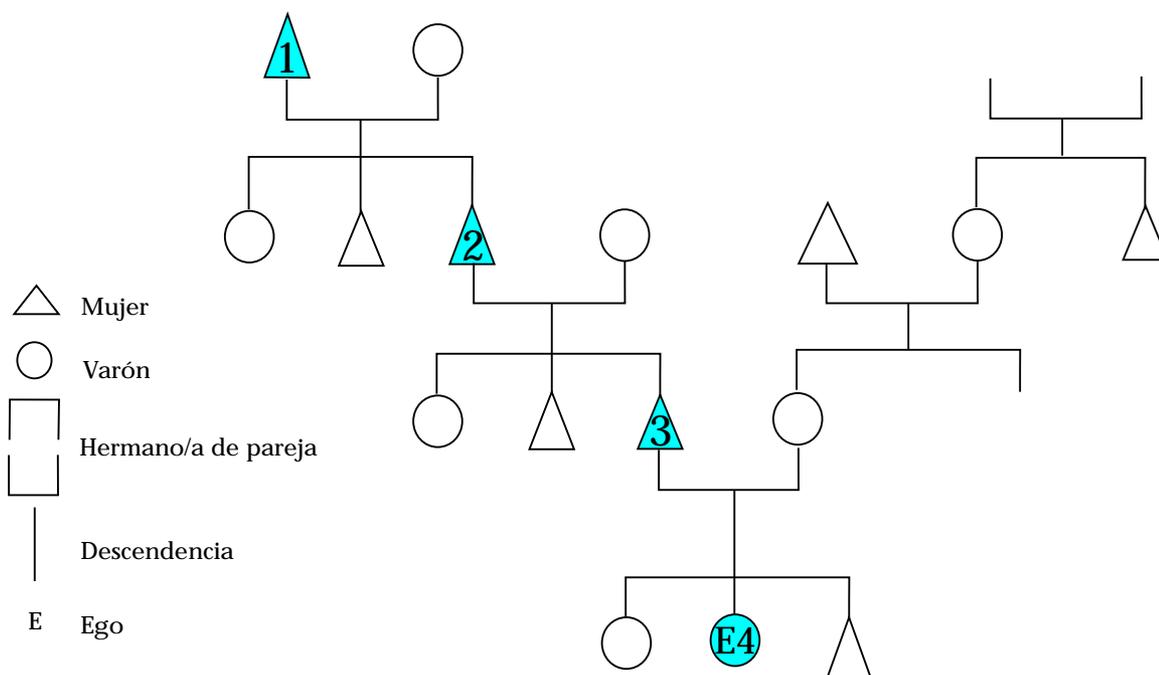


Figura 6: Con el color azul se evidencian los ascendentes pertenecientes a la línea paterna. Como se ve los parientes recordados son muchos más de parte paterna. El círculo con la "E" representa Ego (Ana Verónica) el número 4 indica que pertenece a la cuarta generación presente en el territorio (N°1 Juan, N°2 Luis, N°3 Rodolfo).

del núcleo familiar).

Si los elementos que generan la fisión superan los otros, los *recursos sociales* del puesto, o sea su fuerza laboral, vienen a menos y el puesto está destinado a ser abandonado, pero esta eventualidad representa una excepción, ya que en la mayoría de los casos, la unidad productiva está garantizada mediante el reemplazo generacional.

Así Eduviges, "jefe familiar" del puesto El Bordo, explica la realidad de su hogar:

- Le voy a empezar a contar de dónde he nacido yo: "Magdalena" se llama, ahí hay la línea entre Bolivia y Argentina y ahí nací yo en el año 1935 y de ahí nos vinimos al Paraguay, frente de San Luis, en la otra banda, a vivir por cuestión de los lugares, porque poco llovía y los lugares ya se han hecho malos, trajimos todo el ganado, ¡todo! Yo tenía diez años entonces. Hemos vivido en el Paraguay cinco años. [...]

Después he conocido por acá y me he venido aquí a la represa como a cinco kilómetros; ahí estaba la señora [se refiere a su esposa] solterona y queriendo marido y yo también quería mujer, pensaba. "Bueno" digo "¡aquí está!" Y bueno, de este modo ya he venido a vivir aquí. Allá vivía, a dos kilómetros, "La Manzana" se llama. De ahí en el '88 ¡afuera! El río me ha llegado a esta altura estaba el agua [indica como un metro de altura del suelo]. Me ha volteado paredes, casa, ¡todo! ¡Ah! Digo "¡No! ¡No vivo más aquí!" Y se hemos venido aquí y era el único bordito este, por esto se llama "El Bordo". He plantado el rancho aquí ¡y aquí vivo! Gracias a Dios aquí he criado todos los hijos y me han abandonado, se han ido.

- *¿Por qué se van los hijos? ¿No les gusta la vida del campo?*

- No, es que llega el momento, la ley, el destino, que si es mujer, bueno, se tiene que casar, irse por otro lado y si es varón lo mismo, así que uno llega al día que quedan los dos viejos, nada más y con el tiempo no queda ¡ni uno!

- *¿Y cómo se hace con el puesto?*

- Y con el puesto siempre tiene que quedar alguien, por ejemplo ahora la hijas mujeres yo no tengo ni una aquí. En Victoria sí, hay dos. En Tartagal hay dos. Y así. Y los muchachos...uno está en Victoria, el Modesto, él vive ahí ya, también ha tenido mujer, se ha separado, y así vive. Y el otro el mayor es lo que está aquí conmigo, y después está el chango que es mi nieto y ya se van a quedar aquí. Y hay veces cuando no hay nada, hay gente que no hace nada, viven, viven, viven y se mueren y no queda nada. En cambio, donde hay trabajo, o hay una buena dirección, entonces uno ya les enseña, ya ahí tiene interés que se queden, lo cuida, vive. Por ejemplo aquí el día que yo me muero, se muere ella, esto no va a quedar abandonado.

- *Pero casi siempre las mujeres se van, ¿no?*

- Sí.

- *¿Y cómo es? ¿Se van al puesto del hombre o van a formar otro puesto?*

- Claro, van a formar otro puesto. Por ejemplo si el hombre tiene...por ejemplo como mi hijo, ves, ellos se casan, lo que sea, ellos no van a vivir con la mujeres aquí, siempre es por poco tiempo, están aquí. Después ya van formando su casita, haciendo su casita aparte ya,

todo aparte.

- *Pero, ¿cómo es? ¿Buscan un lugar o es un lugar donde hay algo ya?*

- Buscan lugar, sí, buscan lugar. Adonde le guste, un lugar donde hay agua, donde hay pastura para los animales, monte o pasto que sale cuando llueve, eligen un lugarcito así. Ojala sea cerca nomás, por ejemplo de aquí puede hacer otro puestito a un kilómetro...y así se forma. Y hay otra parte donde termina la "cabeza principal" como se dice y se acaba todo y no queda nada, no queda nada.

Como explica Eduviges al comienzo de su relato, el núcleo de residencia cambia en casos de malas condiciones ambientales: por ejemplo la demasiada cercanía al río, que en época de lluvia crece, obligando a las familias a buscar un lugar más seguro, o, al revés, la falta de agua. El cambio de lugar, obviamente, no implica solamente el movimiento humano y la construcción de un nuevo núcleo habitacional, sino el traslado completo de todo el ganado.

En el puesto "El Bordo" hoy en día coexisten miembros de varias generaciones, el grupo estable está formado por tres varones y dos mujeres: la pareja fundadora, un hijo varón no casado, un nieto varón de la pareja fundadora con su novia. Un hijo varón, separado, vive en Victoria pero trabaja cotidianamente en el puesto, ayudando a los hombres. La mujer más joven ayuda a la más anciana. Las cuatro hijas mujeres (dos hermanas por parte de padre y madre y dos solamente de padre) viven en Santa Victoria Este (dos) y en Tartagal (las otras dos). El rodeo comprende los animales de todo el grupo familiar. También uno de los yernos, el padre del nieto que vive en El Bordo, va frecuentemente al puesto para ayudar en las tareas con los animales, no obstante su ganado esté en su puesto natal (Monteagudo).

Cuando Eduviges habla de los hijos que se van porque llega "el momento, la ley, el destino" está hablando no sólo de casualidad, sino de esos mecanismos de fisión nombrados anteriormente que llevan como consecuencia la exclusión de ciertos miembros de la familia en ventaja de otros. En la mayoría de los casos etnográficos analizados, las hijas son mayormente favoritas y ayudadas en la educación escolar entre todos los hijos. Esto puede pasar principalmente por dos razones: la primera es que la posibilidad de estudiar es un "bien escaso" que necesita de una inversión económica y sustrae fuerza de trabajo, pero también este sacrificio temporario será retribuido al tener en el futuro una persona "profesional" interna a la familia - cosa que mejora el status de la familia misma- que puede poner a disposición su formación para el bienestar del grupo, en términos económicos también; la segunda es que el trabajo del hombre en el puesto es considerado más importante para los fines productivos, así que el hecho de que las mujeres sean más escasas en los puestos puede ser un mecanismo de exclusión para que no se altere la relación entre fuerza de trabajo-recursos-productividad en el interior de la unidad doméstica. Por lo tanto, mientras los hijos varones se independizan, formando con el tiempo su núcleo habitacional aparte, sin dejar de trabajar en conjunto con el resto de la familia, las hijas se suman al grupo de procedencia del marido.

Sin embargo, en muchas familias, la ausencia de algunos hijos hombres ha sido una

constante en el tiempo, pero este alejamiento era de tipo temporario y conectado con la dinámica migratoria campo-ciudad por lo que concierne al trabajo asalariado: algunos hijos se iban temporariamente para buscar trabajo y la mayoría de la veces volvían al puesto e, invirtiendo la plata ganada con el trabajo, empezaban la construcción de su paraje en vista de la creación de su nuevo núcleo familiar.

Este sistema "tradicional" es adaptado hoy en día a las nuevas exigencias de la población, orientada hacia una mayor cercanía al pueblo, donde encuentra servicios de educación y salud y una mayor, si bien limitada, oferta de empleo público.

Un informante destacó que la presencia de mujeres jóvenes y no casadas en el puesto, parece desminuir en los últimos años, según Natalio:

Antes siempre del grupo familiar quedaban dos o tres, dos mujeres por lo general, a parte de la madre, se quedaban hasta hacerse viejas nomás, hacerse veterana con sus padres o atendiendo los animales. Algunas a veces se iban y se casaban de viejas. [Las mujeres dejan el puesto] en base al acuerdo y a la conveniencia, depende de cuánto varones hay y depende de la conveniencia del lugar, del marido. [La sucesión del puesto] depende del padre, todo depende del padre y de quien predomine en la casa, a veces predominan las mujeres, a veces nosotros los varones las dejamos, si tienen una buena ideología, que predominen ellas, una capacidad más de gestionar, de enfrentar las situaciones. Y bueno, ahí ya está la decisión de quien predomina el grupo familiar, porque se da este caso, hay muchos hogares chaqueños...o bien comparten, consultan.

Este testimonio nos informa que:

1. En el pasado había una cantidad mayor de mujeres que no se casaban y quedaban en la casa natal para asistir y cuidar a los padres, tal vez se casaban "de viejas". Esto puede depender de un incremento de la migración femenina por la búsqueda de bienes como la educación escolar, un modelo de vida urbana cada vez más presente e importante.

2. Las mujeres dejan el puesto bajo ciertas condiciones: primero sobre la base de la cantidad de varones que queden y de la "conveniencia del lugar" o sea la relación entre las exigencias y la fuerza de trabajo del puesto y la cantidad de ganado del marido, o sea del status del marido, pero también se puede interpretar como en los casos de divorcio en los que posiblemente la mujer vuelve a la casa paterna.

3. Si bien por lo general el padre decide cuál de los hijos quedará en la conducción del puesto, quedándose a cargo del mismo y volviéndose "cabeza principal" en lugar del padre, la decisión no es arbitraria y depende muchas veces de las calidades individuales de gestión y de toma de decisiones útiles para fines existenciales y productivos. Generalmente, se considera que los hijos que quedaron a trabajar en la unidad doméstica natal, son los verdaderos sucesores en la conducción de la misma. Así que en muchos casos la sucesión es establecida según una capacidad individual; uno de los hijos, en muchos casos el más joven (por el intervalo de edad más amplio entre este último y el padre y porque casi siempre son los hermanos más ancianos los que dejan primero el puesto natal) se quedará en la conducción del puesto. El entrevistado especifica que también una hija mujer puede quedar a cargo, sin embargo esta eventualidad representa un porcentaje mínimo. En mi experiencia etnográfica solamente me contaron dos casos de conducción femenina del puesto en la zona de estudio; sin embargo, la falta de conocimiento directo me impide de ahondar esta variante, no obstante sea una interesante infracción a la regla que necesitaría de

mayor profundización.

A un nivel productivo, el balance entre la relación de fuerza laboral, la producción para el autoconsumo y la venta siempre tiene que ser positivo, así que suponemos que como existe un límite máximo de personas que el puesto puede abastecer, más allá de lo cual los recursos, debido a la producción, se vuelven escasos para todos los componentes del grupo, exista un mínimo. La productividad del puesto es difícil de calcular y varía de familia en familia; sin embargo podemos suponer sobre la base de los datos etnográficos y teniendo en cuenta las tareas femenina y masculina y la estacionalidad del trabajo, que para garantizar el cuidado de los animales para el autoconsumo y la venta, el puesto necesita un mínimo de tres personas.

Volvemos, por ejemplo, al caso etnográfico del puesto "El Rosado", donde vive una pareja formada por adultos de cerca de sesenta años de edad. Los hijos de la pareja son cuatro (una sola, la última, es hija de los dos, siendo la mujer viuda del primer marido), dos varones y dos mujeres y ninguno vive junto con los padres. Por motivos de trabajo o personales viven en Santa Victoria Este (los varones) y en Tartagal (las mujeres).

En este caso los padres casi todo el año, en particular en la estación seca, necesitan contratar empleados varones (criollos o aborígenes), llamados "peones", para que los ayuden en las tareas con los animales (por ejemplo en el almacenamiento y distribución de agua o en la construcción de mejoras, troja para el almacenamiento de fruta de algarrobo, construcción de corrales etc.). Sin embargo los hijos, de acuerdo a su disponibilidad, colaboran con ayudas económicas.

### 4.3 El patrimonio familiar: el ganado

Existe una diferenciación entre conducción del puesto y posesión del ganado: mientras el primero pasa a cargo de un solo hijo, el segundo se reparte entre todos los hermanos.

Las vacas, de hecho, representan el más importante patrimonio familiar, que se construye a nivel individual desde el nacimiento de lo que será un nuevo miembro de la familia. Cuando nace un hijo, varón o mujer, los padres, o en algunos casos los abuelos, les regalan una ternera, de acuerdo a las posibilidades económicas de la familia. Natalio dice:

A veces uno les dedica [las vacas a los hijos] igual para todos, a medida que van naciendo, y algunos tienen suerte y otros no. A uno se le hace que progresa en poco tiempo ¡y hay otro que no! <sup>58</sup>

El animal que el padre "dedica" a los hijos se dice que es "para probar la suerte" o sea la suerte en la re-producción del ganado, que va aumentando progresivamente de acuerdo al número de hembras que darán cría, como explica Ana Verónica:

Por ejemplo yo a mi nieto para el cumpleaños yo le voy a regalar una ternera. Ya casi todos tienen. Mi padre hacía con nosotros así. Dice bueno "Este ternerito es para mi hija, vaya crielo" o esta cosa, bueno, de esto uno ya va teniendo. Mi padre hacía con

---

58- Natalio Salto, Misión La Paz, 2011.

nosotros así. Es una tradición también nuestra así, nosotros todavía la vivimos a esta tradición. Yo le regalo ésta a mi nieto, como le he regalado a mis hijos, le regalo esta ternerita y si es suerte, entre tres, cuatro años ya tiene un montón, porque la cría y después da los otros y da los otros y siguen, más si va dando hembra. [...]

Por ejemplo digo "Ésta la voy a regalar a mi hijo" Siempre tiene que ser hembra, una ternerita, porque esta va a producir. En cambio el machito es para venderlo. Siempre hay que darle la ternerita, y esta ternerita en dos años ya produce, a veces antes de los dos años ya produce. Y puede ser que si tiene bastante a los cinco hijos les das unita. Por ejemplo a mis hijos cuando ellos iban naciendo yo ponía "Bueno, ésta es para mi hijo". Así que ahora ellos tienen...cada uno tiene sus vacas, tiene su archivo de marca, porque cuando uno ya es mayor de edad, saca su documentación del animal.[...]

Ahora la suerte viene si por ahí no se te muere ninguno, no se te pierde o da cría la vaquita da hembra, hembra, hembra, no da macho y ahí producís rápido. Así es la manera de tener, de vivir uno con los animales. Y nosotros vivimos de los animales.

El don del animal al niño recién nacido o para ocasiones especiales en el curso de la vida de los jóvenes (por ejemplo el cumplimiento del decimoquinto año de edad para las mujeres y del decimoctavo para los varones) sirve para la creación de un patrimonio duradero en la vida, una especie de dote que si es bien cuidada se va reproduciendo "sola" con el pasar del tiempo.

Para diferenciar la posesión del ganado se les hace una marca con un hierro caliente. La marca puede diferenciarse por símbolo y en el caso sea una marca igual para el padre y sus hijos se va poniendo en partes distintas del cuerpo del animal:

Cuando nace un animalito vos siempre le pones algo para identificar al animal. Y bueno, la marca vos le podés poner en otro lugar. Les podés poner en la espalda y decimos nosotros "Ésta es de mi hijo, fulano". O si no le podés poner bajo las piernas, ya sabes que ésta es de ese. O si no haces un numerito de fierro y le vas poniendo.

Cuando el hijo llega a la mayoría de edad, legitima su patrimonio por medio de la inscripción en el Archivo de Marca y Señal.

- *El ganado ¿cómo lo reparten?*

- De acuerdo a lo que tiene uno le da cuando son chicos nomás. Cuando son chicos uno dice "Bueno, le voy a dar esta tamberita, o le voy a dar esta chivita o esta chanchita" y entonces de ahí se comienza y cuando ellos ya se crían uno le va enseñando cómo se lo maneja, cómo se lo cuida al animal. Cuando ellos tienen más o menos su edad ya tienen ya pero mientras esto, todo es una sola marca y señal, nada más que se lo marca con una diferencia: yo lo marco en la anca, a otro para diferenciar lo marco en la espalda o en la anca del otro lado y después, cuando ya se independizan, entonces sí, cuando ya es mayor de edad, ya puede solicitar su señal y marca. Entonces ya le viene de allá del título de marca y señal y contramarca todo ya, le pone su marca y entonces ya nada ha que ver con nosotros.

- *¿Y se da lo mismo a hombres y mujeres?*

- Lo mismo

- *Y cuando la mujer se mueve ¿qué hace? ¿Se lleva su ganado?*

- Si quiere, si no por ejemplo en el caso mío, aquí las hijas todas se han ido ya, pero los animales están aquí. Los cuidamos nosotros, los cuidan los hermanos de ellas, mientras

ellas tienen su marca ya aparte, y después la otra que está en Tartagal también tiene su marca, marcamos ya con eso. Y después los hijos ya también tienen sus marcas.

En la actualidad podemos hablar por el caso criollo de un sistema de descendencia y herencia bilateral en lo cual el parentesco se forma por línea materna y paterna y la propiedad se transmite tanto a hijos varones como a las mujeres. Esta forma de transmisión parece ser cambiada con respecto al pasado, donde, según algunos informantes, era prevalente una descendencia de tipo patrilineal: el apellido paterno se transmitía solamente a los hijos varones, eliminando de esta forma a las mujeres de los derechos de posesión. Hoy en día, si bien a un nivel ideal, el ganado representa una "herencia indivisible", en la realidad ocurren casos en los que el ganado se divide por causa de condicionamientos económicos, ecológicos y sociales. En el caso de las mujeres-esposas que dividen sus vacas del rodeo familiar para sumarlas al rodeo del esposo, las mismas se distinguen por la marca de la mujer y de igual modo formarán parte de la herencia de los hijos.

Como hemos visto, por lo general se prefiere mantener el ganado junto en el puesto paterno porque los lazos de consanguinidad son considerados más fuertes que los adquiridos.

Los hermanos que se alejaron del puesto paterno y siguen teniendo su ganado junto con el rodeo familiar, tienen la obligación, más o menos explícita, de retribuir de alguna forma a quienes quedan a cargo del cuidado de los animales. Por ejemplo: cuando los componentes de la familia que no cuidan el ganado quieren vender un animal, la familia se hace cargo, gratuitamente o bajo un "convenio" (palabra usada por un informante) entre los hermanos cuidadores, los padres y los otros hermanos, que implica contraprestaciones de varios tipos (trueque, donaciones, favores) o pago del servicio directamente con dinero o con animales.

El pago mediante animales es una contraprestación específica que toma el nombre local de *al partir*, una práctica que se extiende también fuera del grupo de consanguíneos: los individuos que por varias razones no pueden hacerse cargo de sus animales, encargan a otros que lo harán para ellos. Estos "cuidadores", criarán el ganado ajeno junto con su rodeo y serán recompensados por su prestación por medio de una distribución alternada de los terneros: la propiedad de cada parición de las vacas "cuidadas" se alterna entre el dueño del animal y quien lo cría. Este sistema de retribución es difundido no solamente en el interior del grupo familiar, sino a nivel de amigos o pares o personas entre las cuales se genera una relación de confianza recíproca.

#### 4.4 Usos de los animales criados

##### **Uso alimenticio**

La dieta diaria de la gente criolla se caracteriza principalmente por el consumo de carne cocinada en distintas formas: horneada, asada, esicada (este tipo particular de consumo de vegetales es escaso, prácticamente nulo, y restringido a los casos en los que la familia haga una pequeña huerta doméstica. En los casos encontrados se pro-

ducen: acelga, zanahoria, zapallo, anco, tomate, sandía. Una excepción está representada por las familias que viven en Santa Victoria Este y que teniendo un acceso directo a los almacenes pueden tener una dieta más variada. Sin embargo, en este caso también el elevado consumo de carne representa una costumbre alimenticia.

En los puestos, los animales carneados con más frecuencia para el uso cotidiano, son los menores, por una cuestión de valor económico inferior, si comparados con una vaca, y por otra de conservación de la carne: dado que en los puestos no hay electricidad y las pocas heladeras que hay son a gas, y de toda forma las familias que las poseen representan una minoría, las vacas se destinan principalmente a la venta y en el uso familiar son carneadas en ocasión de eventos especiales (fiesta del santo patrón, cumpleaños, carreras, etc.) y compartidas con los vecinos.

## Uso económico

La venta de los animales, según los informantes más ancianos ha cambiado con el pasar del tiempo, facilitada un poco más por los nuevos caminos y los modernos medios de locomoción, como relatado por Ana Verónica:

Antes los animales se llevaban arriando a pies. Se acollaraban los animales del cuello. Era un cuero de la misma vaca, se hacían unas armadas así que se llamaban colleras con un palito con punta y vos lo metías ahí, cruzabas el palito y al otro y se arriaban los animales así, hasta llegar a los pueblos donde vos vendías. En cambio ahora ya se lleva en camión. Viene el camión, cargamos, pesamos en Victoria o vamos a pesar en Tartagal. Así es ahora. Antes se llevaba arriando. ¡Uh! Leguas más leguas. ¡Cuántos días! Y el animal ya llegaba muy...ya mermaba el kilaje ya. En cambio en el camión vas rápido. En el día vos llegas y pesas. Y antes, antes...Mira, se yo te cuento esta historia era muy...hace cuando yo era chica, tenía nueve años, entonces se iba por el otro camino, se llevaban los chanchos arriando a Tartagal. Mira, ¿jvos sabes lo que es arriar el chancho!? Yo me acuerdo poquito ¡y encima en el camino había un tigre! ¡Era peligroso! ¡Era peligroso!

- ¿Y cómo hacían ustedes?

Se agrupaban varios y arriaban los animales y ya se quedaban preparados en el camino, porque tenían miedo del tigre

- ¿Y de noche?

Y de noche se hacía la fogata grande, porque dice que el tigre le tiene miedo al fuego.

Había tres puntos principales de venta: Embarcación, Morillo y Tartagal. La ganancia se utilizaba para comprar alimentos en grandes cantidades, sobre todo bolsas de harina, de azúcar, de yerba mate que a la vuelta eran llevados al lugar de procedencia, porque en la zona no había almacenes <sup>59</sup>.

En la actualidad las vacas se venden en tres puntos principales: en las carnicería de Misión La Paz, en las de Santa Victoria Este y en Tartagal.

El precio de venta cambia si los animales se venden faenados o vivos, como referido por Eduvigés:

---

59- Se cuenta que el primer almacén de Santa Victoria Este fue el de un "turco", llamado Alem.

El kilo vivo no sé ahora a cuánto lo están vendiendo porque nosotros hace mucho que no vendemos animales parado ya. Los vendemos siempre faenados, ya en La Paz entregamos dos o tres, uno. Los carneamos y lo llevamos allá. Lo están pagando 10 pesos, 10 con 50, la carne, el corte con hueso y todo, no hay selección de blando ni de especial o común, todo. Se carnea el animal se lo pesa y te dicen "Tanto". Siempre es por mitad, porque si un animal pesa 200 kilogramos, vivo pesa 400. Entonces es por mitad: si carneado le pagan 10 pesos, vivo le pagan 5.

El mismo precio es confirmado por otra informante que vende a Tartagal:

Ahora se vende el kilo vivo, el animal vivo vos lo pesas y están pagando cinco pesos por kilo. Un animal de trescientos kilos...cinco por tres...quince: mil quinientos pesos. Aunque vos le quieres sacar más, pero el comprador no te quiere dar porque él tiene que ganarse mucho. Este es el tema. Vendemos siempre a Tartagal. El carnicero a veces se gana más del que lo cría. Ya lo vende por aparte, el kilo de blando, ¡un montón de plata!

La informante subraya un hecho importante: el precio no lo ponen los vendedores, los que crían los animales, sino los compradores. Esto sucede porque las familias tienen poco ganado para la venta y no venden con regularidad, además los puestos están aislados entre ellos y estos factores no permiten que se llegue a acumular un volumen de ganado para la venta tal como para poder influir en la fijación de los precios. Está ausente cualquier tipo de asociacionismo en la producción y en la comercialización de los animales, un hecho que marca la gran diferencia entre la producción local tradicional y la producción orientada al mercado, que cambia de acuerdo a las exigencias del mercado mismo: mientras la primera se basa en una lógica que prevé la acumulación máxima de cabezas de ganado, la segunda apunta a la maximización de la productividad del rodeo en el menor tiempo posible y la eliminación de los animales improductivos (por ejemplo por vejez o por estado físico no apto para la reproducción).

De hecho, criar animales, en el sentido local, no es una cuestión de ideología empresarial, no adviene según reglas establecidas por el mercado; es una estrategia de sobrevivencia heredada tradicionalmente, y se maneja a nivel familiar. Los animales en general, y las vacas en particular, son considerados como un capital potencial: se venden a medida que se necesite dinero. Para estos productores la racionalidad no coincide con la planificación de mercado en vista de la ganancia, sino, por lo general, con una planificación a corto plazo que resuelve los problemas a medida que se presentan. La vaca representa una "caja de ahorro" y se carnea excepcionalmente para las urgencias, sobre todo las conectadas con la salud de la familia: si algún familiar se enferma o se accidenta y necesita curas médicas o un desplazamiento urgente a los hospitales más grandes (Tartagal, Salta, en pocos casos Buenos Aires).

El mismo manejo a campo abierto sin una verdadera restricción de propiedad, y el trabajo familiar no remunerado, implican una falta de consideración de los costos de producción y de una planificación ambiental que prevea un balance positivo entre la carga animal (creciente) y los recursos naturales (decrecientes), para permitir la regeneración del monte. Recordamos que la zona sufrió un fuerte proceso de desertificación justamente debido al sobrepastoreo. Los pastizales que caracterizaban la región chaqueña se acabaron en la primera mitad del Novecientos. El manejo a campo abierto, además, ha hecho que las vacas lleven las semillas de los arbustos

que comían en su recorrido, intensificando la zona del monte.

#### 4.5 La herencia cultural y la idea del cambio

El modelo de producción local adhiere a una "racionalidad heredada" y el manejo tradicional no es improvisado, sino fruto de un trabajo duro y constante, que determina la vida de los hombres detrás de las exigencias de los animales a criar. Evidentemente, los animales criados no son considerados mercancía, sino seres vivientes con una historia personal, tanto que a cada uno se le atribuye un nombre.

Las vacas, además, recubren no sólo una función económica, sino también social. La acumulación de cabezas de ganado garantiza el status de la familia o del individuo frente a la sociedad. Mayor es la cantidad de animales poseídos, más grande será el prestigio de la persona o del linaje que los posee. Esto porque a nivel local se valora la gran dificultad de criar animales que sobrevivan en un ambiente tan hostil, así que un rodeo grande y sano indica habilidad en el manejo, una dote considerada de primaria importancia en la cultura local. Según la percepción local, el rodeo es indicador de *riqueza*.

En el lenguaje local, los poseedores de muchas vacas son llamados "vacudos" por los otros, pero esta definición remite a una cantidad general del ganado bovino, siendo el número exacto de vacas poseídas un imprescindible secreto. La confesión del número de vacas, en la percepción local, podría atraer "envidia" o miedo a la obligación en pagar los impuestos, o de vacunar todos los animales. De hecho, en mi trabajo de campo, no pude verificar en ningún caso el número de vacas que componen un rodeo familiar.

Hay que considerar que en la zona de nuestro interés, la mayoría de los signos de distinción dentro de la comunidad criolla son informales, ya que muy limitados los cargos a nivel de empleo público en el Municipio y fruto de importantes redes clientelares. En este escenario el hecho de poseer muchos animales representa el resultado de calidades individuales y de aprendizajes históricos acerca del cuidado de los animales mismo y de la "vida del campo".

El aprendizaje del manejo de los animales y de las tareas que comporta la vida en el puesto es práctico y de todos los días. La cercanía de los componentes más chicos de la familia a la vida de los adultos hace que las prácticas sean aprendidas por imitación.

Como explicitado anteriormente por Ana Verónica la "manera de tener" de "vivir con los animales" es una forma tradicional heredada generación tras generación. Cuando pregunté a otro informante si piensa que la cría de animales a campo abierto sea más difícil que tener los animales encerrados (ganadería intensiva), él respondió:

"Es difícil y no tan difícil, porque uno está acostumbrado. Uno tiene que darse maña, manejarlo al animal y amansarlo, tenerlo".

Por eso, consideramos que este tipo de ganadería aprendido de forma tradicional es un conjunto cultural de prácticas y conocimientos que presupone una increíble comprensión fisiológica y conductual de los animales, del medioambiente y de sus reglas y un desarrollo complejo de estrategias de adaptación en asociación con el mundo animal y vegetal. Se transcribe como ejemplo lo que afirma Dante en una entrevista:

Yo por ejemplo de noche puedo andar en todos los lugares, yo me ubico. Con el solo escuchar un ruido, ya sé dónde viene...Yo le veo las huellas a cualquier animal, si no es mío, es de mi hermano, con la huella yo lo ubico. Con la sola huella nomás. O si están enfermos también. [...]

Yo a veces no entiendo, es algo como un don que uno tiene, ves la huellas y sabes de qué vaca es, o escuchas que bala y ya la conoces una por una. [...] Yo me paro en un camino y escucho balar una vaca, sé que vaca es, con el solo escucharla nada más.

La capacidad de orientarse en el monte, también de noche, el reconocimiento de los ruidos de los animales y de sus huellas son elementos que permiten al hombre determinar, con respecto a las vacas:

- la *ubicación* ("con el solo escuchar un ruido ya sé de dónde viene");
- la *identidad* ("ves la huellas y sabes qué vaca es"),
- el *estado de salud* ("si están enfermos")
- la *propiedad* ("si no es mío, es de mi hermano").

El informante introduce un concepto interesante: para él las informaciones recibidas desde el mundo animal/vegetal, son procesadas con tanta naturalidad que no pueden ser explicadas, parecen un *don* ("Yo a veces no entiendo, es algo como un don que uno tiene") una interpretación que nos sugiere el gran valor de las prácticas adquiridas, de la experiencia y los hábitos del trabajo y la vida en el campo, factores fundamentales de adaptación a la naturaleza y modelación cultural de la misma, sin los cuales el proceso productivo y la vida misma serían imposibles.

Por medio de la cría de los animales se vehicula un conjunto cultural propio que conforma la especificidad de los criollos de la zona. Las prácticas y los saberes aprendidos constituyen un *patrimonio cultural* y se transmiten de padre en hijo.

Sin embargo, la dinámica transformativa insita en grupo humano no excluye el cambio y la adaptación del conjunto cultural a las nuevas exigencias, como explícita Dante:

Yo me acuerdo mi abuelo, sabía vivir con el caballo, los bombachones grandotes...hay un montón de cosas que por ahí no piensas que no tenían bicicleta, una moto, nada! Ellos eran el caballo, la mula y la vaca. Pero el mundo cambia y si no cambias ¡estás frito! [...] ¡El mundo cambió! Mira, si te tienes que quedar en el pasado, ¿de qué vivís?

Lo que no va a cambiar es la cultura, lo que has aprendido del monte, esto lo vas a tener siempre!

Sobre todo los más jóvenes entre los entrevistados (entre treinta y cuarenta años) y en algunos casos con un nivel de estudio escolar superior (título secundario y en un caso universitario), suponen la necesidad de un cambio en la producción, para una ganancia mayor y un nivel de vida más alto.

Ariel, por ejemplo, que nació en Pozo El Mulato y luego se formó como veterinario, afirmó:

¡El cambio es obligatorio! ¡O cambias o cambias! En el sentido de que va avanzando todo, llámemoslos "progreso", son las vías de comunicación, los caminos, algunas cosas van más lentas, algunas van más rápidas, pero todo va avanzando, digamos.[...]

Esta relación de los campesinos con los animales habría que verla desde el punto de vista productivo y ellos no lo veían y recién ahora lo están empezando a ver.

Antes eran como mascotas las vacas, y las vacas ¡no son sus mascotas! Esta visión desde el punto de vista productivo no está bien porque vos tienes que tratar de producir la mayor cantidad de carne en el menor tiempo posible y más recursos para poder reinvertir y comprar tus cosas y todo eso, y con esta visión no va, y ¿cómo haces para cambiar esto?

Obviamente, planificar un modelo de producción distinto y más orientado al mercado es posible, pero necesita tiempo para ser adaptado al modelo cotidiano de los productores que es un sistema heredado y hace parte de un conjunto cultural complejo en el que la cría de los animales representa el centro. Esto comporta que si se cambia este elemento principal sirve tiempo para que se ajusten todos los otros.

Sin duda, no podemos dejar de considerar en el marco de la producción criolla, que hoy en día, aparte de la ganancia generada por la venta de animales, están presentes también ingresos mensuales otorgados por los subsidios y pensiones mensuales que garantizan cierta "elasticidad" en el sistema productivo, un tema que necesitará una futura investigación por la importancia que reviste tanto a nivel familiar como social, introduciendo dinámicas nuevas en los consumos y en el manejo e inversión del dinero.

## Capítulo V

### Territorialidades y usos de los recursos

*Ni la caza ni la ganadería se pueden comprender en términos puramente tecnológicos o ecológicos, sino solamente como conjunciones históricamente específicas de relaciones de producción tecno-ecológicas y sociales.*

(T. Ingold)

#### 5.1 La construcción social del espacio

Aunque a primera vista lo que sobresale del espacio chaqueño sea su naturaleza indómita, este territorio es el producto de la acción humana endógena y de factores exógenos que crearon el espacio mismo, transformándolo <sup>60</sup>.

En el caso criollo, históricamente, la elección del lugar de residencia y producción según el mejor aprovechamiento de los recursos generó un espacio constituido como un archipiélago de asentamientos desplazados a una distancia variables entre uno y otro.

En comparación con los grupos indígenas de la zona, esta organización espacial es caracterizada por una menor contigüidad, un hecho que evidentemente influye en la identidad colectiva y en el "sentido de grupo" <sup>61</sup>.

El patrón de asentamiento criollo típico del campo, constituido por familias aisladas en los puestos, que responde a exigencias económicas conectadas con las necesidades del manejo del ganado bovino a campo abierto, e implica grandes zonas de pastaje por un radio kilométrico que llega hasta los diez kilómetros por cada rodeo, ha determinado una "vida de grupo" que se concentró, sobre todo en pasado, en momentos específicos en el curso del año, principalmente ligados a la organización de carreras de caballos, fiestas religiosas, como la patronales, celebraciones de cum-

---

60- Me refiero en este capítulo a la organización socio-espacial del campo. Necesitaría, obviamente, un discurso aparte el pueblo de Santa Victoria Este. Me remito a título de referencia a la definición de espacio social que dio Mançano Fernandes: "El espacio social es contenido en el espacio geográfico, creado originalmente por la naturaleza y transformado continuamente por las relaciones sociales, que producen diversos tipos de espacios materiales e inmateriales, como por ejemplo políticos, culturales, económicos y ciberespacios. [...]El espacio geográfico contiene todos los tipos de espacios sociales producidos por las relaciones entre las personas, y entre estas y la naturaleza, que transformaron el espacio geográfico, modificando el paisaje y construyendo territorios, regiones y lugares" (2005, p.2).

61- A título de comparación, no podemos dejar de considerar la importancia de la reorganización de la vida colectiva de los grupos indígenas sobre una base territorial coincidente con núcleos centralizados, llamados "comunidades". Esta circunscripción espacial de alguna forma ha "marcado" los confines de la identidad indígena, vinculándola al territorio ocupado de forma duradera y totalmente distinta en comparación con la de los movimientos estacionales. En efecto, actualmente las comunidades se definen sobre la base de un porcentaje mayoritario en términos étnicos como comunidades Wichí (la mayoría) o comunidades mixtas (La Curvita, La Merced, Misión La Paz, con poblaciones pertenecientes a grupos Toba, Chorote, Chulupí y Tapiete) no obstante los casos de mestizaje interétnico. El mismo uso del los términos "comunidades indígenas" se refiere a estas formas actuales de agrupamientos sedentarios.

pleaños y velorios, los cuales constituyen el centro de la sociabilidad, reforzando las alianzas y los lazos de vecindad. Un entrevistado me refirió también la existencia de otras prácticas en uso en el pasado que "acercaban" a los vecinos: "la alojada", un circuito que podríamos definir ritual que preveía una socialización ligada a la estación de la fruta del algarrobo y a la clase de edad de los hombres más ancianos de cada familia que se movían por turno en los puestos vecinos para el consumo de aloja, bebida alcohólica obtenida de la algarroba, una costumbre desaparecida hoy en día <sup>62</sup>.

Se convocaban los vecinos, a la alojada decían, carneaban una vaca, se iban al otro puesto, terminaban allá y volvían aquí, ande han empezado primero... ¡semanas pasaban así! En el tiempo de la algarroba, ¡una semana pasaban así! [Si preguntabas] "¿Y los viejos?" "Andan alojando", o "¡Se ha ido a alojear!". Ahora ya no se hace, ya nadie toma aloja, nadie hace aloja, ni algo parecido <sup>63</sup>.

El mismo entrevistado habla de otra costumbre que con el tiempo desapareció, la riña de gallos:

Todos tenían su gallo de riña, tenían dos o tres gallos cada viejo. Llegaba el día domingo y había desafíos, igual que la carrera. Buscaban una riña en tal parte y preparaban el gallo y lo echaban a la riña. Ahora ya nadie hace. En Mosconi siempre sabían hacer, pero ahora no, en Bolivia siempre hacen también.

Por lo general el espacio social en el campo se organiza sobre la base de redes de vecindad y en términos de conexiones familiares-personales entre grupos ubicados en puntos distintos en el territorio. Podríamos imaginar que las conexiones en zonas más lejanas la una de la otra se intensificaron a partir de la introducción de los modernos medios de locomoción, sobre todo la bicicleta y de forma creciente la moto que sustituyéndose al caballo, han permitido una mayor rapidez y comodidad en los desplazamientos.

Las alianzas grupales, establecidas principalmente por medio del matrimonio, se refuerzan y formalizan mediante la creación de otros lazos de afinidad, principalmente por lo que localmente se conoce con el nombre de "padrinazgo", una institución profundamente arraigada en la sociedad chaqueña, apta para generar una vinculación entre individuos y familias más allá de la consanguinidad, cuando un adulto se convierte en padrino o madrina del hijo de otro miembro de su sociedad. A su vez los padres del ahijado y su padrino o madrina se convierten en "compadres" o "comadres".

El antropólogo Eric Wolf, en su estudio sobre las sociedades campesinas, inserta el padrinazgo en el conjunto de las relaciones múltiples, diádicas y horizontales que se ejemplarizan "mediante los lazos de amistad o vecindad que se establecen entre diversas haciendas y que dan lugar a diversos intercambios de favores o a la ayuda mutua en la producción. [...] El padrinazgo origina una relación especial entre el padrino y los padres del ahijado" (1982, p.113).

---

62- También entre la colectividad Wichí la "alojada" representó un rito central en la vida de grupo, a este propósito véase Palmer (ob. cit.).

63- Ediviges, 2011.

El padrinzago, y por ende el compadrazgo, generan así una vinculación entre individuos a nivel tanto personal cuanto familiar, garantizando un intercambio continuo de bienes y servicios fundamental en la sociedad criolla chaqueña. Las relaciones de compadrazgo, después de la consanguinidad, son consideradas, en el contexto local, de primaria importancia, produciendo un sistema único de valores compartidos que implica "el respeto" entre ahijado y padrino y entre compadres o comadres, definiendo los términos de deberes y derechos recíprocos, de la ayuda, de la protección y de la asistencia mutua.

Siguiendo a Mançano Fernandes (ob. cit.,p.7):"la territorialidad es la manifestación de los movimientos de las relaciones sociales mantenedoras de los territorios que producen y reproducen acciones propias o apropiadas".

Así, la territorialidad es un proceso de "apropiación", en el curso del tiempo, del espacio con el que el individuo o el grupo establecen tales relaciones. La apropiación física e imaginada del espacio genera un sentido de pertenencia al mismo, por eso territorialidad e identidad son elementos estrictamente ligados.

Trazar los lineamentos de los movimientos familiares, individuales y grupales, permite dibujar el mapa de una geografía humana del territorio, una red hecha por relaciones sociales.

Según mi experiencia etnográfica, creo sea posible individualizar cierta "territorialidad familiar" en el campo, por lo general coincidente con el recorrido del rodeo y con sitios conocidos para el aprovechamiento de los recursos naturales. Cuando este recorrido se superpone con los de otros rodeos, se pueden generar conflictos entre vecinos a causa de la inobservancia territorial. Esto pasa, por ejemplo, cuando los animales en época de sequía van a tomar agua en lugares que "no les pertenecen", como me refirieron varios informantes. Este sentido de la pertenencia confirma que el recorrido del rodeo marca un territorio que las familias sienten poseer, aunque no sea una posesión legalizada por un título. Esta percepción de "exclusividad" sobre cierto espacio y recursos ha sido y es la razón principal de episodios conflictivos no sólo entre vecinos criollos, sino también con los vecinos de las comunidades indígenas más próximas al puesto, como veremos específicamente en el penúltimo apartado de este capítulo.

En el marco de la territorialidad familiar en el campo y considerando la división sexual del trabajo ya analizada podríamos suponer territorialidades en cierto sentido distintas por hombres y mujeres. Mientras las mujeres se relacionan más con el espacio doméstico, más próximo a la casa o de toda forma conocido y "previsible", los hombres recorren distancias más grandes en espacios naturales, como el monte, y de forma menor el río, y pueden encontrarse en lugares desconocidos. Cuando los hombres "salen a camppear" (expresión muy usada a nivel local), no saben con qué se encontrarán, el peligro que pueden enfrentar. Esto sugiere una de las posibles diferencias en la percepción del *campo* y del *monte* como ámbitos geográficamente continuos, pero culturalmente diferenciados: el campo es considerado como el espacio ocupado por la vacas y más próximo al núcleo habitacional, un espacio más domesticado; el monte es un lugar más denso, desconocido, el espacio donde se desarrollan actividades de aprovechamiento suplementario no necesariamente conectadas con

la cría de los animales, por ejemplo la caza y la recolección de frutos silvestres.

### 5.1.1 El espacio fronterizo: lugares reales y "comunidad imaginada"

Hablando del grupo criollo, no podemos dejar de considerar la existencia de otra territorialidad, más bien simbólica o, mejor dicho, "imaginada". Esta territorialidad colectiva criolla está determinada principalmente por dos elementos: el hecho de reconocerse como descendientes de los europeos y el rol histórico de "pobladores de frontera" al servicio del Estado, que les confirió, de alguna forma, la ambigua posición de "civilizadores", en una zona en la que la presencia estatal estaba ausente, y "defensores" de la Patria.

Es evidente el peso que podríamos definir "ideológico" que esos elementos tienen todavía sobre la identidad colectiva y el rol jugado en el sentido de pertenencia a una *comunidad imaginada* (Anderson 1983).

La ubicación de la zona al confín de tres naciones, además, reforzó el sentido de pertenencia a la Nación, el autoperibirse como "argentinos", que en el caso de los hombres toma mayor validez por haber hecho el servicio militar, sentido como el "haber servido la Patria"<sup>64</sup>.

El nacionalismo toma fuerza por parte de los actores locales sobretodo en comparación y en contraste con la colectividad indígena, advertida por los criollos como "no patriótica".

En el caso indígena, las redes de parentesco ligan los grupos del lado argentino con sus parientes en Paraguay y Bolivia, nulificando la separación de los espacios en virtud de un "transnacionalismo indígena". Por esta razón también la frontera es percibida como más "maleable", asimismo por los seguidos cruces de los que viven en sus inmediatas cercanías. En muchos casos, y sobretodo por lo que concierne las comunidades ubicadas más cerca de la frontera, las personas tienen doble documento de identidad, uno argentino y uno boliviano, por la ventaja de cobrar pensiones mensuales en ambos lados.

Para la colectividad criolla, aunque la frontera "física" sea bastante inmaterial y seguidamente cruzada -sobre todo para la caza-, la percepción de una mayor integración al País está conformada a empezar del compartir los símbolos patrios (el himno, la bandera, etc.), el idioma (hispanohablantes, con variaciones regionales y en algunos casos comprensión del idioma indígena), de la religión (la mayoría se reconoce en el catolicismo, religión de Estado), del servicio militar por los hombres, elementos vehiculados principalmente por medio de la instrucción escolar.

Es importante subrayar que este espíritu patriótico es en realidad conectado con una nación idealizada, imaginada, y faltante de nexos con la difidencia hacia la política, percibida por lo general como sinónimo de redes clientelares y corrupción, que produjo una total desconfianza hacia el Estado, por lo que los criollos se sienten abando-

---

64- En dos casos los entrevistados habían participado como parte del ejercito a la guerrilla de Tucumán en los años Setenta.

nados, como explicitado por A. en una entrevista:

El estado Provincial y el Estado Nacional, creo que nunca le han prestado atención a este lugar. Siempre ha dejado que nosotros somos productores arcaicos, con el arado y la mula, nunca han bajado proyecto productivos, serio acá, con un seguimiento, porque si hubo proyecto y sin un seguimiento es como venir y tirar las cosas así nomás. Nunca se ha tomado en serio un desarrollo integral de todo esto. Y nosotros siempre hemos luchado por cosas prioritarias. Hoy en día no tenemos caminos como la gente, o sea...siempre tenemos unas problemáticas en época de lluvia, o en época de sequía, en época de creciente, siempre hay dos contracaras, en todo el año. Entonces...escuelas que no tienen maestros, hospitales que están con pocas camas, falta de medicamentos. Creo que el Estado estuvo ausente. No generó política realmente donde se vea un crecimiento. [...] Y bueno, eso el Estado, lo vuelvo a reiterar, nunca, nunca, puso lo que realmente tenía que poner acá.

Recién en este último año el Estado, mas o menos, ha tenido conocimiento de lo que es la vida del campo de acá en el Chaco. Antes nadie le daba pelota. Eran dos o tres senadores que toda la vida han sido senadores, diputados, y nunca han hecho mucho para el Chaco. Sabiendo la dimensión que tiene este Municipio, la pobreza que tiene el Municipio, y la situación en que está. [...] En estos últimos años ha venido la Presidenta hasta acá, ha visto la pobreza que habían tanto los aborígenes como los criollos, por esto han empezado a largar un montón de programa de subsidios, madre de siete hijos, invalidez...

El Estado es al mismo tiempo una entidad abstracta y operante y su presencia en la zona es sin duda polémica. Su ausencia y su improvisa llegada en años recientes como donador de pensiones y ayudas sociales, en apoyo a las grandes empresas agrícolas que rodean los lotes, en la carrera para el conseguimiento de votos en época electoral, contribuyen a crear una percepción negativa de su accionar, una opinión presente también en los discursos de los informantes indígenas, que acusan los políticos de ser la principal causa de las divisiones internas como consecuencia de las densas redes clientelares que dividen la leadership comunitaria, comprometiendo de forma gravísima la unidad del grupo y elevando los niveles de conflictividad y de separación internas <sup>65</sup>. La vieja y consolidada estrategia del *dividi et impera* ...

Si por un lado se percibe una territorialidad inmaterial hecha por relaciones simbólicas entre los criollos y "la patria", el abandono por parte del Estado, de lo que habla A. en la entrevista, contribuyó en el tiempo al aislamiento de la zona chaqueña.

Por lo tanto se desarrolló el sentido de un "regionalismo" no solo percibido a nivel

---

65- Transcribimos como ejemplo una parte de la entrevista con R., cacique de una comunidad indígena ubicada en el lote 55: "El Gobierno juega con nosotros! Te da una arma para que pelees con tu mismo hermano. Cuando nosotros estamos peleando para el bien de este hermano aborigen viene el Gobierno le da un bolsón, le da dos o tres pesos para que pelee conmigo, para que pelee con otro paisano que están peleando para el bien de ello, para el bien de la comunidad. Eso es un dolor muy fuerte. A veces no quiero ni recordar esto, porque me duele cuando un paisano te reclama cosas que ni sabe lo que te está reclamando! Te reta por una cosa que es injusta y es el...el Gobierno, el blanco le está metiendo cosas en la cabeza. Es como un títere que le está... "Decís esto y esto y esto. Yo te doy la plata para que..." eso. Y eso duele! No sirve esta cosa. No es...no da lo mismo que tener la libertad de hablar, de decir "Esto son mis derechos, estas son mis posiciones, esto es lo que yo quiero! Esta es la justicia que tiene que cumplir con mis derechos, tienen que respetar!". Eso tienen que hacer, pero...hay gente que por dos o tres pesos se vende, se van para el lado del Gobierno. Ahí viene la política sucia de las comunidades y quien la ensució? Es el mismo Gobierno. Ahí es lo que divide el pueblo, y uno no...A veces por cosas simples, cosas internas de la comunidad, a veces cosas personales, ya incluye todo porque así es el indígena. Incluye cosas internas, problema que ha tenido hace tres, cuatro años, incluye el tema tierra, incluye el tema de pescado, todo lo mete en una sola bolsa. Y eso no entiende uno. Yo como indígena no entiendo porque que el indígena es así!"

ambiental, sino también político, social y cultural. Esta idea se observa también en el uso local, ya mencionado, de los verbos "entrar" y "salir" al Chaco o del Chaco.

## 5.2 Usos de los recursos naturales

Se distinguen distintos usos de los productos animales y vegetales aprovechados por los criollos por medio de la caza, la recolección y la extracción. Seguidamente se transcriben algunos ejemplos:

- *uso doméstico* (construcción de la casa, de los corrales para los animales, del telar, de mesas, sillas y otros elementos necesarios para el puesto). Madera de quebracho colorado (*Schnopsis quebracho*), palo santo (*Bulnesia sarmientoi*), algarrobo blanco y negro (*Prosopis alba y nigra*) ; ramas; barro (para la fabricación de ladrillos). La madera se utiliza también como leña para el fuego para calentar o para cocinar (en los puestos es muy difícil que haya una cocina a gas. La más común es fuera de la casa y constituida por tres paredes de adobes y un fuego central);

- *uso alimenticio* . Entre los animales cazados mencionamos los más comunes que son: charata (*Ortalis Canicollis*) , corzuela (*Mazama americana*), conejo (*Pediolagus salinicola*) , quirquincho (*Tolypeutes matacus*), chanco del monte (*Tayassu pecari*) , vizcacha (*Lagostomus Maximus*) , yacaré (*Caiman latirostris chacoensis*), iguana (*Tupinambis teguixin*) . Los frutos silvestres más recolectados son mistol (*Zizyphos mistol*) , algarroba (*Prosopis sp.*) , chañar (*Geoffroea decorticans*).

Por lo que pertenece la a recolección de miel con los informantes pudimos individuar diez tipos de miel, denominadas según las variedades de abejas o abispas, que los criollos reconocen y consumen: Extranjera (*Apis Mellifera*) ; Lechiguana (*Brachygastra lecheguana*); Moro Moro (*Melipona favosa orbigny*) ; Mestizo (*Plebeia catamarcensis*); Negrillo (*Polybia ignobilis*) ; Yana (*Scaptotrigona jujuyensis*); Señorita (*Tetragonisca angustula fiebrigi*) ; Bala (*Polybia ruficeps*); Quella; Chilalo <sup>66</sup>.

- *Uso médico (humano y animal)* . Plantas: viznal (*Prosopis ruscifolia*) para la diabetes y el colesterol; tusca (*Acacia aroma*) para las heridas, de los animales también; hojas de palo santo para problemas de corazón; boldo (*Peumus boldus*) para el estómago. Barro para las picaduras de insectos. Grasa de iguana para los ojos, uso humano y animal; grasa de lampalagua (*Boa constrictor occidentalis*) para sacar espinas, uso animal <sup>67</sup>.

## 5.4 Algo sobre la conflictividad territorial

Sin duda, indígenas y criollos, han desarrollado diferentes formas de relacionarse con el medioambiente y distintas estrategias de uso del mismo, centradas en una incuestionable diversidad histórico-cultural que vehicula valores, creencias, prácticas, y representaciones de la naturaleza, que han determinado territorialidades distintas y, de no menor importancia, un sentido de la propiedad diferente <sup>68</sup>.

66- Arenas (2003, p. 292) diferencia entre los Tobas y los Wichí catorce variedades de miel recolectada.

67- Para un tratamiento más prolijo de las plantas usadas en la medicina criolla véase Scarpa (2004; 2009).

68- Sobre la territorialidad y el sentido de la propiedad Wichí véase De La Cruz (ob. cit.), Palmer (ob. cit.)

Sin embargo, eso no implica necesariamente que la convivencia haya sido centrada en una conflictividad permanente causada por el antagonismo económico.

Analizando las fuentes orales recolectadas durante mi trabajo de campo, tuve modo de entender que a nivel histórico, y considerando el entero territorio de los lotes, la organización del espacio por parte de indígenas y criollos, fue un proceso de negociación que empezó con la llegada de esos últimos, ya que el patrón de asentamiento criollo y el uso del espacio se superpuso a los territorios tradicionales de caza y recolección indígena. Como visto anteriormente, la reacción indígena al ingreso de los criollos en sus territorios fue heterogénea; el encuentro no excluyó el choque, la agresión, los casos de violencia por parte de uno y de otro, pero lo que generó en el tiempo fue una relación de interdependencia que vinculó los sujetos en la búsqueda de estrategias de sobrevivencia en un espacio que empezaron a compartir.

El problema, según algunos informantes indígenas no ha sido el criollo, sino más bien sus animales. Las vacas, criadas a campo abierto, comieron los pastizales hasta acabarlos, generando la extinción de especies vegetales y expandiendo los arbustos. Como efecto muchos "animalitos" buenos para la caza se escaparon <sup>69</sup>. Además el monte y las fuentes de aguas quedaron contaminados por la orina de las vacas, impidiendo el aprovechamiento humano.

Es importante creo especificar que en el contexto local cuando los informantes usan la palabra "conflicto" se refieren básicamente a dos situaciones: la primera es un conjunto de problemas que surgen entre vecinos, indígenas y criollos o entre criollos, como consecuencia de maltrato, mala convivencia, acusaciones de robo; la segunda, que también se desprende de la primera, es cuando un indígena sale a camppear y se encuentra con el alambrado de un criollo, que cerró una parte de espacio sintiendo que ese lugar le pertenece, volviéndolo en una propiedad privada.

Sobre la base de cuanto dicho podemos destacar una diferencia entre "viejos conflictos", problemas genéricos de convivencia entre vecinos, y "nuevos conflictos" que empiezan en los últimos años con la construcción de los cerramientos a fines productivos por parte de algunas de las familias criollas más ricas de la zona.

En el pasado las familias criollas, para tratar de delimitar el recorrido del ganado vacuno, construían grandes corrales de ramas que no implicaban un cerramiento poligonal del espacio, permitiendo a los vecinos indígenas de la zona la libre circulación y el completo aprovechamiento del territorio y de sus recursos. La moderna introducción de los alambrados, al contrario, cercando kilómetros de monte, implica una nueva forma de dominio del espacio y un nuevo sentido de exclusividad, que limitan drásticamente las posibilidades de caza y recolección y se vuelven motivo de roce. De ahí la acusación de los indígenas hacia el criollo de "mezquinar" el espacio y los elementos contenidos en eso, una de las culpas más grave según la perspectiva indígena, que hace de la reciprocidad por medio de la redistribución de los recursos, una obligación personal que posiciona el individuo en la sociedad, asegurando la existencia del grupo mismo.

---

<sup>69</sup>- Es opinión común entre indígenas y criollos de la zona que los animales que se escaparon de la parte argentina de la región chaqueña se fueron "a la otra banda", o sea la margen paraguaya del Río Pilcomayo. De hecho, las modernas imágenes satelitales, muestran que el estado de conservación del monte en la banda paraguaya se encuentra en mejores condiciones en comparación con la banda argentina.

## 5.5 Cosas que pasan en el monte. ¿Creencias o reglas ecológicas?

En el Chaco es frecuente escuchar a criollos e indígenas relatar historias de hechos "inexplicables" realmente sucedidas, que manifiestan la percepción local de una naturaleza que sobrepasa el ámbito humano, regulada por fuerzas y entidades extra-humanas.

El lugar por excelencia donde suelen pasar la mayoría de los acontecimientos es el *monte*, ámbito al mismo tiempo real y metafórico por su ser no-domesticado/no-domesticable, lleno de recursos pero también de peligros, conectados la mayoría de las veces con un uso "impropio" de los elementos naturales para el beneficio humano.

Los relatos simbolizan la percepción de la duplicidad de la naturaleza, donadora de recursos para la sobrevivencia y el aprovechamiento humano pero también cuidadora de los mismos, mediante mecanismos de limitación explicitados mediante señales que avisan al hombre de su mala conducta. Cuando estas señales no son respetadas, los hombres se pueden encontrar en una situación de peligro psicofísico. Las entidades pueden actuar en forma distinta según la acción humana, aplicando sanciones sobrenaturales que van desde el simple susto a la completa venganza física, que puede implicar la muerte del individuo.

Se transcribe como ejemplo una narración extraída de la entrevista a Dante, un hombre criollo, la cual se puede subdividir en tres relatos que cuentan hechos realmente sucedidos a personajes reales: en el primero se refiere a una historia muy conocida en los lotes que trata de un criollo todavía viviente que se mudó a Metán después del hecho; en el segundo el entrevistado se refiere a un acontecimiento personal; en el tercero a un episodio ocurrido durante un día de caza con un cacique indígena de la comunidad de San Luis, la más cercana al puesto del entrevistado.

Hay muchas historias, que por ahí te asustan, pero son cosas que han pasado. Como ahí en Aguas Verdes, ha salido un tipo que todos le decían tío porque era como el capito del lugar, C. A., se llama, él se casó con una maestra y se fue a vivir en Metán, pero él venía y la gente estaba pendiente de él, porque era el jefe de todos, tenía poder sobre lo demás vecinos. Y un día salió al campo, salió con un perro que se llamaba "el chaqueño", salió y el perro desapareció, como que lo han levantado, porque no ha visto ni huella. Lo buscó este día, al otro día, al tercer día recién, dice que iba cerca de donde se le había desaparecido y escuchaba y lo conoció al perro que era ése, que toreaba y toreaba y toreaba. Llega adonde estaba el perro y había una persona así como...como plateada. O sea, tenía el cuerpo de persona, pero tenía la cara y todo de un perro, y las manos la tenía así como cuchillo, con las uñas largas...y el perro estaba atado con una soga y agarrado de la mano de éste. Y le pregunta y dice por qué le tiene el perro. Entonces dice que le contestó este...bicho, no sé, que el monte es de él y que todo lo que está en el monte le corresponde y que este perro le hace mucho daño a él, o sea al monte. "A mí me hace mucho daño, me mata los animales ¡y por eso lo tengo!" El tipo vino este mismo rato hizo la bolsa y se fue sin contar nada.

Después ya de Orán, de Metán, ha vuelto a contar, porque no sabía qué pasó. Llegó a la casa, no habló, hizo la bolsa y se fue. Y después cuando ha vuelto a Victoria, estaba saliendo creo cerca de La Paz, como que le dolía la cabeza y no podía avanzar más, se ha vuelto

y ahí contó recién lo que pasó <sup>70</sup>. Y bueno, así pasó. El tipo ahora vive en Metán, ya no quiere saber nada.

- *¿Esto pasó hace mucho?*

- Deben ser unos tres años, más o menos. Y así un montón de historias, mira. A mí también me da miedo ir de noche, de noche de día, por ahí me da impresión

- *¿Qué te pasó?*

- Había un cumpleaños creo, y nosotros las cabras siempre las encerramos a la mañana todos los días y cuando estábamos aquí amanecemos y me dice mi viejo que me vaya yo en la bicicleta a atender y vuelva. Y me fui. Me fui a San Luis en el medio del sol a las once de la mañana y me acosté a la mitad del camino, me agoté y cuando estaba ahí escuché como un golpear de hierro. Y me parecía raro porque el camino era grande y no aparecía nadie y me levanté. Cuando miro (porque yo creía que podía ser mi hermana que me buscaba para ver si tenía problema con la bicicleta)...miro y era así una persona, tenía el cuerpo de una persona pero tenía la piel y todo de una chiva, ¡tenía así unas astas grandotas! Miro así y el bicho se quiso dar vuelta y tenía los ojos así bien rojos y de ahí ya no me acuerdo más! Me desperté en el medio de mis viejos y había llegado aquí. [...]...Estaba así en el medio del monte y se dio vuelta ¡y me miraba con unos ojos rojos! Esto pasó hace quince, veinte años. Después no ando más solo. Por mucho tiempo no quise andar por este camino. Y ahora cuando vengo me acuerdo. [...]

Es complicado el monte. No sé qué pensar porque por ahí andas y no te pasa nada y cuando meno esperas...Pero dicen que es "la madre del monte", como le dicen.

También me pasó una vez con el cacique de San Luis, A. Me fui a quirquinchar, él era de la casa y dice "Vamos a cazar quirquincho!" y nos fuimos al Paraguay. Salimos a la nueve de la mañana y eran más o menos las ocho de la noche y estábamos del río siete kilómetros para allá, para el lado del monte. Yo ya tenía como once quirquinchos y él tenía como veinte. Y le digo "Vamos que yo ya estoy cansado, vamos!" y dice "Vamos, yo pero voy a ir pillando. ¡Está pesada mi yica!" Le digo "¡No levantes! ¡Reta los perros y vamos ya!" Y el viejo seguía silbando, él silbaba y los perros salían a buscar. Llega un momento que estábamos más o menos a cuatros kilómetros del río y los perros entran. Le digo "viejo, entras vos. Yo ya estoy cansado". Yo tenía un rifle por la duda. Y cuando él hace para entrar al monte, era como así un viento que arrasaba todo, que se iba. ¿Ha visto como cuando hay cabras y disparan todas juntas hacen ruido? Y los perros han salido gritando al camino. Y dice "¡Vamos hijo!" Me dice el cacique "¡Vamos! Este no es quirquincho. Esta es la madre del monte. Ya no me quiere dar mas". Hemos salido medio corriendo. Yo entendí que era el mismo monte que dice "¡Basta! ¡Lleva lo suficiente!". Por esto yo cuando cazo, cazo lo justo, lo que necesitamos. Pero como él tenía perros buenos, él era lo que mandaba, entonces se metía. ¡A mí me parecía mucho ya! [...] Yo creo que existe la madre del monte, o sea que es el mismo espíritu del monte. Hay personas que no quiere también.

En todos los relatos hay elementos comunes, los más importantes son la introducción de otro personaje: en el primero una criatura mitad hombre y mitad perro, en el segundo otra criatura mitad hombre y mitad chiva, en el tercero una presencia que no se ve directamente pero llamada "la madre del monte". En las tres historias el monte, primariamente el lugar físico de caza, se transforma en un ser viviente con

---

70- N., otro entrevistado, afirmó haber sido el primero al que C.A. le contó su historia, siendo ligados por una relación de amistad. El dato confirma cuanto dicho por Dante.

características antropomorfas y zoomorfas.

Comparando estos relatos con otros recolectados en la zona de los lotes se encontraron muchísimos elementos comunes organizados en la misma estructura narrativa, que dejan suponer un sentido del monte y del cuidado de los recursos naturales comunes y compartidos entre criollos e indígenas. Además, en el primer relato narrado por Dante se encuentran increíbles semejanzas con un relato Wichí conocido con el nombre de "Asin/ Etek wotsotaj" en la versión narrada por Narciso Celestino de la comunidad Kilómetro 2 (cerca de Misión La Paz) y transcrita por Cristóbal Wallis (material inédito).

La semejanza en los relatos sugiere que la profundidad del intercambio entre criollos y Wichí actúa, y actuó, también a un nivel profundo de imaginario colectivo que, si bien con ciertas diferencias, es en parte compartido o por lo menos cruzado en algunos puntos, y se desarrolla al comienzo de la interacción en un ecosistema común.

La venganza de la naturaleza, por ejemplo, es un mitema común a los dos grupos, con algunas variaciones: los indígenas atribuyen el fenómeno de la venganza a entidades cuidadoras del monte llamados "dueños", protectores de los recursos naturales del monte y del río <sup>71</sup>, como explica Francisco de la comunidad Cañaverl:

El monte tiene sus dueños, en algunas partes, no en todas. También cuando buscas miel, el miel tiene su dueños. Entonces si encuentras miel tienes que sacar pero con mucho cuidado, no tienes que tirar pedazos. Cuando termines de sacar tienes que sacar todas las abejas que están enfermas, que están muertas y tirarlas y cerrar bien. O sea que ellos cuidan muchísimo los recursos del monte. Y después el río también tiene dueño y el dueño no quiere ver el pescado muerto en el agua o una persona jugando con el pescado. No quiere. [...] Cada recurso que hay, miel, animalitos, conejo, corzuela, suri...o sea vos no podés voltear cinco suri el mismo día, porque el dueño se va a enojar, porque tiene su dueño para cuidar siempre.

Por parte criolla, como afirmado en los relatos narrados por Dante, la entidad protectora parece ser una y llamada a veces "Madre del monte", a veces "Pachamama" (de evidente herencia quechua). Otra vez se habla también de fantasmas, espíritus, "encantos", "cosas malas".

Otro elemento común es la presencia de los perros, animales domésticos, al revés de las presas, que acompañan constantemente a indígenas y criollos en la actividad de caza. Los perros que ladran incesantemente o que se asustan sin motivación aparente son señales que indican que está pasando algo fuera de lo ordinario.

El segundo relato de Dante se diferencia de los otros por ser un acontecimiento no directamente conectado con la caza, pero igualmente el monte aparece como un *lugar crítico*, donde pueden ocurrir cosas fuera del ámbito doméstico, ordenado, cotidiano.

Hace parte de un conjunto de relatos que narran episodios de pérdida de la orientación espacio-temporal por parte de hombres. De hecho, los episodios ocurridos a mujeres son menos frecuentes por lo dicho anteriormente en cuanto a la territoriali-

---

71- Para una disertación completa sobre el tema véase De La Cruz (1997) y Palmer (2005).

dad diferencial.

Seguidamente se mencionan los elementos recurrentes en las narraciones de otros informantes: los hechos misteriosos se dan cuando el hombre está en el monte, solo o en grupo; en general el hombre no encuentra más el camino y se pierde. La condición de desorientación es acentuada por desórdenes temporarios que involucran los sentidos:

- oído: se escuchan ruidos (bombo, cencerros de mulas u otros animales, ruidos de animales como gallos, cabras, carcajadas, golpear de metales, voces que hablan un idioma que no se entiende). La particularidad de esos ruidos es que no se entiende la dirección de la que vienen, un hecho considerado muy extraño por la gente de la zona, perfectamente acostumbrada a orientarse por los rumores, aún los más sutiles y lejanos.

- vista: cosas que se ven (llamas, mujeres -sobre todo cerca de fuentes de agua son representadas en dos relatos de criollos como vestidas de blanco y en el de un informante indígena como sirenas en el río-, animales que parecen comunes pero son distintos, seres mitad hombres y mitad animales); cosas que no se ven: no se ven las huellas de los animales que se escuchan, un punto de referencia fundamental.

En general el relato de la madre del monte y el relato de la pérdida de orientación, comparten un desorden del mundo natural: en el primer caso causado por el hombre mismo como consecuencia de haber "cazado de más", o sea haber pasado el límite entre la necesidad y el derroche de animales; en el segundo, las entidades que aparecen o se escuchan no dependen directamente de la acción humana, pero igualmente remarcan el *sentido sagrado del monte* percibido por las poblaciones locales.

¿Cuáles son los posibles sentidos que podríamos atribuir a esos acontecimientos? En el caso de la pérdida de orientación noté que los relatos se refieren siempre a la edad juvenil, un hecho que haría pensar en una especie de prueba de sobrevivencia y coraje, *un rito de pasaje* (Van Gennep 1909) masculino que marca la entrada al mundo adulto.

En el caso de "la madre del monte", o dueños en la perspectiva indígena, las creencias de la venganza de la naturaleza contra el daño humano reviste una función de *estabilización ecológica y control social*. Sobre todo para los indígenas, que en el pasado más que hoy eran totalmente dependientes de los recursos naturales, la existencia de entidades extra-humanas protectoras de los recursos garantizaba un acceso y una distribución de ellos para toda la colectividad, asegurando una general equidad y solidaridad social.

En el caso de los criollos, podríamos suponer que las reglas ecológicas de salvaguarda del medioambiente sirvan también para establecer una complementariedad entre animales cazados y animales criados.

Durante mi trabajo etnográfico, cuando expresé a los informantes criollos e indígenas mi sorpresa por las analogías entre sus relatos, la reacción prácticamente unánime fue a su vez de asombro: ¿por qué sorprenderse? Ciertos fenómenos pasan en el monte porque el ser humano, quien sea, ha cometido algo que rompió las reglas de la naturaleza.

Evidentemente, los grupos criollos e indígenas, a paridad de condiciones ecológicas, desarrollaron formas de adaptación distintas y respuestas culturales parecidas.

## Tercera parte

### Capítulo VI

#### *La cuestión de la tierra*

#### Breve historia de la defensa de un derecho

*Cada promesa es una amenaza; de cada pérdida, un encuentro.  
De los miedos nacen los corajes; y de las dudas, las certezas.  
Los sueños anuncian otra realidad posible y los delirios, otra razón.  
Al fin y al cabo, somos lo que hacemos para cambiar lo que somos.  
La identidad no es una pieza de museo, quietecita en la vitrina, sino  
la siempre asombrosa síntesis de las contradicciones nuestras de cada día.*

(Eduardo Galeano)

#### 6.1 Antecedentes históricos, jurídicos y políticos

Desde los años Ochenta del Novecientos las poblaciones indígenas y criollas habitantes de los lotes fiscales 55 y 14 están involucradas en una fatigosa lucha para la obtención de los títulos de propiedad de la tierra que ocupan y de la cual, con formas distintas pero relacionadas, viven.

Trataré de hacer una síntesis cronológica del proceso, con el fin de orientar al lector en la historia de la que localmente es llamada la *cuestión de la tierra*, incluyendo las palabras de los actores involucrados, exponentes de las organizaciones indígena y criolla, tratando de mirar a las distintas perspectivas y proponer una observación desde el interior del complejo fenómeno que en parte determinó y en parte reconfiguró las identidades colectivas con respeto a los intereses de grupo.

Los reclamos territoriales se alternaron en el tiempo según los imprevisibles cambios políticos y todavía no han obtenido un resultado definitivo, no obstante los numerosos avances logrados sobre todo gracias a la acción de la Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat y la Organización de Familias Criollas (O.F.C.) con, respectivamente, el acompañamiento técnico de ASOCIANA y FUNDAPAZ.

¿Cuándo y cómo empieza la cuestión de la tierra?

Como explicado en el primer capítulo, los títulos concedidos por el Gobierno Nacional a los primeros colonos de Buenaventura, se revelaron nulos a nivel legal. Desde 1909, cuando se efectúa el amojonamiento del límite entre Salta y Formosa (línea Barilari) criollos e indígenas quedan como "ocupantes" de las tierras fiscales, por lo menos hasta la reforma de la Constitución Nacional Argentina en 1994, que reconoce a los indígenas "la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan".

"En 1919 un funcionario de la Dirección General de Tierras y Colonias, anticipa la

decadencia de la colonización y reclama que se tomen urgentes medidas para regularizar la situación jurídica. En 1960 y 1964 el senador Raúl Fiore Moulés presentó un proyecto que se convirtió en Ley 3844 donde se preveía la venta de los lotes a los descendientes de los colonos originarios y la reserva de superficies para "crear colonias de educación y adaptación de indígenas (art.4). Esta ley no se implementó" (CIDH 2012, p.15).

La gente criolla, a veces de forma individual, otras formando cooperativas que fracasaron por varias razones, se interesó en varios momentos por regularizar su situación sobre la tenencia de la tierra, muchas veces tratando de hacer valer este antiguo título; pero nunca llegó a algo concreto.

La mayoría de los entrevistados, tanto criollos como indígenas, refiriéndose a la contemporánea cuestión de la tierra entendida como proceso jurídico y político, afirman que todo empezó cuando un criollo de la zona, L.R., cercano a los ambientes políticos salteños, fue elegido intendente de Santa Victoria Este, ganando el espacio político necesario para que el Gobernador de la Provincia Juan Carlos Romero, su íntimo amigo, concediera a él y a su familia algunas parcelas, asignándoles los títulos de propiedad.

Tomamos como ejemplo de la mirada criolla lo que cuenta Francisca, perteneciente a la O.F.C.:

Antes yo cuando era chica sabía escuchar este tema de la cuestión de las tierras fiscales, porque en esa época, como allá el 55 era colonia, Colonia Buenaventura, y la gente que vivía en el fiscal 14 tenían que pagar el pastaje, tenían unos avivados de allá que les hacían cobrar el pastaje, y la Colonia no pagaba. [...] Acá en La Delicia habían conformado un centro ganadero y era también por la cuestión de la tierra, y tenían como una comisión, pero yo en este años no sabía nada. Yo veía a mi papá que hablaba de esto.

L.R. ha sido la continuación de esto, de esta gestión, y cuando ya fue electo intendente de la zona él lo tomó más de cerca a los políticos para gestión de tierras, o sea que él iba a hablar directo para la gente. Él era un representante de los chaqueños, como chaqueño. Y toda la gente lo apoyaba y lo apoyábamos, porque yo ya estaba acá, ya tenía una hija. Y bueno, cada reunión que había, había que darle plata para que gestione. En el año '84-'85, ya se hizo un tipo de reconocimiento de derecho, como que se presentaban las carpetas. Pero él hacía una solicitud, con el croquis, con lo que estábamos usando. Él decía "Esto le va a tocar a usted", ¡no lo que realmente nosotros usábamos! Después con el pasar del tiempo ya iba más arriba, la gente lo votaba, lo pedían más. Ya ganó otra elección y dejó la intendencia y ya fue diputado. Estaba muy cerca de Romero. Hasta que él salió a alambrar todo lo que es la vera del Pilcomayo y la pidió como titularizada para él y todo lo que era la familia de él. Y bueno, ahí terminó su cosa, o sea que la gente ya empezó a ver lo que hacía y quedó todo en la nada. Ya nadie le daba importancia.

En el 1984, cuando Argentina volvió a la democracia, frente a la propuesta de entrega de dichas parcelas por parte del Gobierno de Salta, los representantes de alrededor de quince comunidades indígenas del lote 55 entregaron al Gobernador el primer pedido de un territorio sin subdivisiones internas, quiere decir sin parcelación, bajo un título único de propiedad.

Así relata Rogelio, dirigente de Lhaka Honhat:

El problema nace por medio de un criollo que primero fue intendente y después diputado, lo elegimos como diputado, y de ahí empezó a moverse para que tengan tierra los criollos. Ahí el pueblo indígena se entera de eso y se empieza a movilizar, movilizar y hacer reuniones en las comunidades, los caciques se reunían y hasta que se forma la organización indígena que es de todos, de todo el pueblo indígena. No digo el total<sup>72</sup>, pero el 80% está adentro de esta organización que es "Lhaka Honhat"<sup>73</sup>.

La población indígena empieza a organizarse con el fin de obtener un título único. Se crea la Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat, conformada por caciques de casi la totalidad de las comunidades presentes en la zona de los lotes. La Asociación, una forma totalmente nueva para la sociedad indígena, nació bajo el acompañamiento de la Iglesia Anglicana, la cual mientras tanto, había formado la Fundación ASOCIANA, una ONG inspirada en los principios de la doctrina anglicana que entrará como parte de las negociaciones con el Gobierno en el rol de asesores técnicos de Lhaka Honhat. En el 1992, el Gobierno provincial asigna a la Asociación su Personería Jurídica.

Seguidamente se transcribe la narración de Francisco Pérez, coordinador de Lhaka Honhat, donde describe el proceso que dio vida a la Asociación. El relato es transcrito de forma completa, aunque anticipa acontecimientos que serán analizados posteriormente, con la razón de respetar la forma de la narración y evitar cortar arbitrariamente un conjunto organizado de eventos que toman sentido en su concatenación con la historia personal del testimonio:

Siempre venía pensando en los problemas que hay. Siempre venía buscando "¿Qué puedo hacer yo?" Entonces cuando terminé un seminario con una beca de la Iglesia Anglicana me fui a trabajar en La Vertiente, en una comunidad, para enseñar a los chicos que no tenían escuela. Entonces yo lo veía que el trabajo mío era un ejemplo y con muchos jóvenes como yo íbamos a cubrir las comunidades como maestros. Ésta era la idea. Y conocí gente que son buenos y gente que son malos también. Y yo visitaba mucho e intervenía en muchos problemas de la gente, de nosotros. Y conocía los criollos también de la zona, visitaba algunos. Muchos me mostraban los documentos que tienen, que tenían su tierras, que aquí se llamaba Colonia Buenaventura, los títulos que tenían. Yo escuchaba y miraba los papeles de ellos y analizaba también y decía esta gente tiene tierra, pero nosotros no tenemos tierra. Conociendo todo esto, bueno, no tenemos tierra. Y ellos hablan mucho, reclaman la tierra, reclaman la tierra porque tienen título de este tiempo. [...]

Lo que me interesaba mucho en ese tiempo era la historia de la tierra. Y yo caminaba y el primer trabajo que hice era el censo de todas las comunidades. Me quedaba dos, tres días en cada lugar. Y conversaba con la gente para ver lo que estaba pasando y algunas comunidades por ejemplo los Chorotes era muy difícil de hablar con ellos, porque ellos han tenido problema con la gente antigua. Por la pelea entre los Wichí con ellos era difícil conversar. [...] En ese tiempo ellos no querían a nosotros, se enojan con nosotros y tienen miedo. Y después encontré los Tobas, ¡los peores que todos! Y a lo Toba yo no me animaba a pedirle historias, porque yo sé que había problemas. Pero le expliqué cuál era la idea mía, dejar ver a la gente que no sólo que algún día va a llegar la iglesia y se van a arrepentir y va a cambiar todo y van a olvidar todo. Yo quiero ver qué puedo hacer, no estoy buscando un trabajo que me pagan. Yo quiero defender. Y aceptaban. Solitos me contaban historias de dónde vienen. Me contaban también historias de cómo matar sin tocar nada, espiritualmente, hasta me contaban esto y yo por

---

72- No todas las comunidades indígenas de la zona hacen parte de Lhaka Honhat. Según las informaciones del Gobierno que se encuentran en el Informe de la CIDH (2012) son 20.

73- Rogelio Segundo, entrevista, 2010.

ahí tenía mucho miedo de tratar con ello, pero bueno...

Entonces salió bien y terminé toda esta parte de la costa. Quería saber toda la historia del río y después salir y conocer toda la historia del monte.

No tenía mapa, nada, no podía imaginar de donde viene el río y donde está la gente. Yo llegué hasta la frontera con Bolivia y era muy difícil. [...]

Después la parte criolla, cuando yo visitaba, siempre tocan el tema de tierra. No tanto la historia de convivencia de nosotros con ellos, sino siempre la tierra "La tierra es nuestra tierra, tenemos papel!". Hasta que yo participé también de una reunión de ellos, de los criollos, aquí en Santa Victoria [...] y ahí escuché que ellos ya tenían una comisión, "Comisión Ganaderos" y hablaban de cooperativa y tenían comisión, y los miembros de la comisión eran todos conocidos míos, gente con la que trabajaba antes cuando era chico, y son gente que tenían muchísimas vacas, ¡muchísimas! Entonces ellos estaban hablando de comprar tierra, todo el 55, no hablaban nada del lote 14 y peleaban solamente el 55 que tiene 230.000 hectáreas entonces ellos hablaban de comprar todo, por eso formaron una comisión de ganaderos, o sea que ellos estaban dispuestos a vender ganado y comprar tierra y ahí escuché el director de área frontera preguntando "¿qué va a pasar a los indígenas?" Entonces ellos dicen "No los indígenas ya no es como antes, son buenas gentes, no son malos, van a quedar ahí nomás. Nosotros compramos toda la tierra, somos dueños pero van a quedar ahí, porque no son malos ahora, son del evangelio" [...]

Siempre los indígenas usan la palabra "defender" y dije bueno, yo quiero defender a mi gente. [...]

Lo más importante era conocer bien el tema de tierra [...] entonces adentro de la Iglesia se formaba una comisión de tierra, con varias personas...entonces nosotros decidimos que la Iglesia compre tierra en Tartagal, de la ruta 81, para aquella gente de la ruta 81 y después en Misión La Paz los misioneros hicieron los trámites y dicen que no había éxitos porque siempre tienen miedo que los misioneros son ingleses...bueno, entonces al final se terminó todo esto, se cerró todo y no hicieron más nada. Y yo seguía trabajando, seguía pensando, hasta llegar al problema Malvinas. Por el problema Malvinas tuvieron que irse todos los misioneros, se fueron todos entonces quedaba yo para proteger los bienes de la Iglesia, vienen investigaciones, viene policía, viene gendarmería para ver que hay aquí entonces yo la ayudaba mucho a la Iglesia y de este tiempo no hay nadie más que pueda ayudar nosotros por el tema tierra.

Ya se cambió el Gobierno y empezaron a hablar de entrega de tierra, parcelas de tierras, urbanización de unas comunidades y el resto de entrega a la Colonia, los que tienen plata pueden comprar. Entonces éste era un trabajo que tendría que hacer yo y es muy difícil, pero hay que hacer algún ruido por ahí, resistencia, digamos. Entonces yo no sabía qué hacer porque ya no había misioneros. Había misioneros argentinos, pero no es lo mismo que los ingleses. [...]

Después entré a trabajar por la política del Gobierno, no para pelear a nadie, sino para entrar a trabajar para poder defender la gente que no tiene tierra. Yo tenía idea de entrar en política para que la gente tenga su casa, que tengan su trabajo (no en agricultura porque yo ya tenía la experiencia que las donaciones que llegan a las comunidades se terminan vendiendo) entonces lo más importante era la tierra, aunque también uno puede pensar "¿qué puede ser cuando nos entreguen la tierra?" vamos a hacer lo mismo, alguien va a querer vender...pero igualmente yo tenía la idea de defender tierra. Como era un cazador de chico...uno nunca se puede olvidar aunque yo ya no soy más cazador y no entro [al monte] porque no tengo tiempo, pero me gustaba mucho el monte, andábamos tranquilos en silencio, son trabajos muy sanos.

Entonces yo veía que dentro de todo no vamos a tener tierra nosotros, porque los pobladores criollos reclaman más tierra que nosotros y por esto yo entraba como concejal [...] primero para defender la tierra, y entraba en la política opositora del Gobierno, entonces le peleaba muchísimo. Todas las comunidades se estaban urbanizando, San

Luis, Alto La Sierra...entonces como concejal pedía que no se avance el trabajo sobre urbanización. O sea que yo ya encontraba un lugarcito para defender la tierra. Pero yo igualmente estaba en la política y no veía que se podía hacer mucho y no podía conseguir asesoramiento legal y técnico, porque ¿cómo vas a pelear con el gobierno, si el gobierno te ha mandado? Y como concejal también no puedo hacer mucho porque hay que pensar que uno es concejal para todos, para toda el área. Entonces seguí pensando que para entrar a este tipo de trabajo no tienes que ser empleado, no tienes que ser político, no tienes que ser nada, para tomar las decisiones. Porque si uno es empleado después tienes que hacer lo que el Gobierno quiere. Y ahí era difícil porque no tenía el asesoramiento de nadie.

Por suerte en el año '88 avanzamos. Después de pelear mucho con el Gobierno, mandamos una declaración en el año '84 donde solicitábamos un territorio sin subdivisiones interiores, explicando porque, porque la vida de nosotros depende del monte, depende del río, depende de todo. Mandamos esta declaración por todas partes, por la Iglesia Católica y he visto que ellos saben donde mandar. Entonces el Gobernador se preocupó mucho y ahí me dio a conocer el petitorio de los criollos.

El petitorio de los criollos solicita mas del 50% de la superficie de lo dos lotes. Y no hay lugar para nosotros. Entonces es como que solicitan para ellos pero mucho más. Entonces el gobernador menciona que las comunidades solicitan políticamente el petitorio por el lote 55. Entonces el Gobernador ahí no sabía que puede hacer con un grupo que solicitan una superficie más grande y el otro grupo solicita sin divisiones, con todo. Entonces llega un momento en que el Gobernador me llama a mí me pregunta por qué, y le digo que la nota dice por qué, y él dice "No pero nosotros tenemos el plan de ayudar ustedes, porque ustedes no van a ser cazadores, ustedes no van a juntar algarroba, nosotros les vamos a dar comida, les vamos a dar trabajo" y yo digo "¡no! ¡yo dudo que va a ser así!". Y no había forma de frenar [...]

Yo no conocía ninguna ley que protege a nosotros. Había una ley que apareció nueva, que tenía una partecita que las comunidades indígenas tiene más prioridad <sup>74</sup>...pero no teníamos ningún asesoramiento. Y había un momento que nosotros pedíamos asesoramiento a Iglesia Católica, pero tampoco podía, tenía mucha dificultad. [...] Y por suerte después apareció un antropólogo que yo conocía hace mucho años, el ayudaba, se llama Juan Palmer, hizo estudios acá, lo conocía muy bien. Él no estaba, estaba en Inglaterra, tenía ganas de volver y no podía y entonces pensé es él que viene a ayudar nosotros y encontré una organización "Survival" se llama y vino el presidente de esta organización acá. Entonces yo le pedí que consiga asesoramiento técnico para nosotros porque yo no quería pedir el asesoramiento de técnicos de Gobierno. [...] Después de dos semanas mandó una nota que habló con Juan Palmer que escribió que él estaba dispuesto a trabajar que en este momento no podía pero que estaba con mucha ganas de venir. Entonces pedí a Survival que encuentre la forma que Juan Palmer sea asesor nuestro. Porque ellos atienden los reclamos indígenas de todo el mundo pero no manejan los fondos. Lo que dijo era que él iba a conseguir fondos de otro lado para esto trabajo de Juan para tres meses. Primero tenía que hacer relevamiento cartográfico. Entonces por suerte apareció Cristóbal también, él estaba también a Inglaterra [...]. Los dos trabajaron para hacer relevamiento cartográfico y en tres meses terminaron y Juan tuvo que volver y se quedó Cristóbal. [...] Y nosotros empezamos a buscar la forma de organizarnos, hace dos años que buscábamos organización.

Como te dije, en principio es difícil por la historia de la gente en cada comunidad y además estábamos peleando para que en la organización se integren Toba, Chorote, Chulupí, Wichí y algunos Tapiete que viven. O sea que ellos no querían y era difícil

---

74- En 1987 la legislatura provincial aprueba la Ley 6469 de "Regularización de la Situación Ocupacional del Lote Fiscal 55" reglamentada por Decreto Provincial. Junta con la Ley provincial No. 6373 de "Promoción y Desarrollo del Aborigen" en Salta y la Ley Provincial 6570/89, sobre "Regularización y Ordenamiento de Tierra Fiscales" conforma el marco legislativo que permite la asignación de propiedad colectiva de la tierra a las comunidades indígenas habitantes de la zona (CIDH 2012, p. 16)

encontrar los representantes, los dirigentes y al final preparamos un estatuto, nosotros lo estudiábamos en varias reuniones y al final aprobamos el estatuto y formábamos los dirigentes: presidente, coordinador, secretario, tesorero.

"Lhaka Honhat" significa "nuestra tierra" porque pensando que yo no puedo decir "mi tierra", es "nuestra tierra", es nuestra no significa que es para mí. [...] Entonces decíamos "es para todos".

En el 1991, para demostrar la necesidad de un territorio indígena continuo, los integrantes de veintisiete comunidades indígenas, con el apoyo de Survival International, ICCO (Organización Intereclesiástica para Cooperación de Desarrollo), Pan Para el Mundo, la Iglesia Anglicana y unos antropólogos presentes en la zona del Pilcomayo, cercanos a los ambientes anglicanos, elaboraron un mapa donde se identificaban según la toponimia indígena, los lugares de uso tradicional de cada comunidad: zonas de caza, pesca y recolección, chaguarales, fuentes de agua, cementerios y sitios históricos, etc. De cada lugar señalado se daba explicación, evidenciando los recursos naturales presentes en cada punto. En este primer mapa, se individuaron más de mil sitios de uso colectivo ubicados en el lote 55 y en pequeña parte en el 14. La superficie total que abarcaba la que de aquí en adelante será conocida como "el área de uso tradicional" era de 530 mil hectáreas e incluía población perteneciente a grupos Wichí, Toba, Chorote, Chulupí y Tapiete. El mapa junto con la historia de las comunidades y un censo poblacional formaban parte del documento "Nuestro Pedido", presentado al Gobierno Provincial como reclamo de los derechos de propiedad sobre la tierra que tradicionalmente ocupaban.

El mismo año, para responder al reclamo, el Gobierno Provincial se comprometía a "adjudicar una superficie sin subdivisiones mediante Título Único de Propiedad a las comunidades aborígenes [...] y a unificar los lotes 55 y 14 a fin de garantizar el espacio necesario a la supervivencia de todos los pobladores" (Decreto N°2609). Al mismo tiempo se garantizaban las tierras para las familias criollas.

En el 1993 el Gobierno provincial crea la Comisión Asesora Honoraria con el fin de individuar los mejores criterios de distribución territorial para la asignación de títulos de propiedad. La Comisión, conformada por miembros del estado provincial, de la Universidad Nacional de Salta (UNSA) y de la Universidad Católica de Salta (UCaSal), dos representantes criollos y dos indígenas, trató de juntar todas las informaciones relativas a los reclamos territoriales de las comunidades indígenas y de las familias criollas de los dos lotes. La propuesta de la Comisión es una asignación de la tierra a ambos grupos sobre la base de una segmentación de las propiedades que comportaba una división espacial y la reubicación de todos los criollos en el lote 14 **(Ver figura 7)**.

La propuesta preveía la asignación de 330.000 hectáreas para las comunidades con título único de propiedad como "reserva ecológica" separada del territorio de las familias criollas, correspondiente a 180.000-210.000 hectáreas.

En el 1995 Lhaka Honhat acepta esta propuesta porque en línea con el nuevo texto de la Constitución Nacional reformada en 1994 en materia de derecho indígena, la cual, incorporando el artículo 17 del Convenio 169 de la Organización Internacional

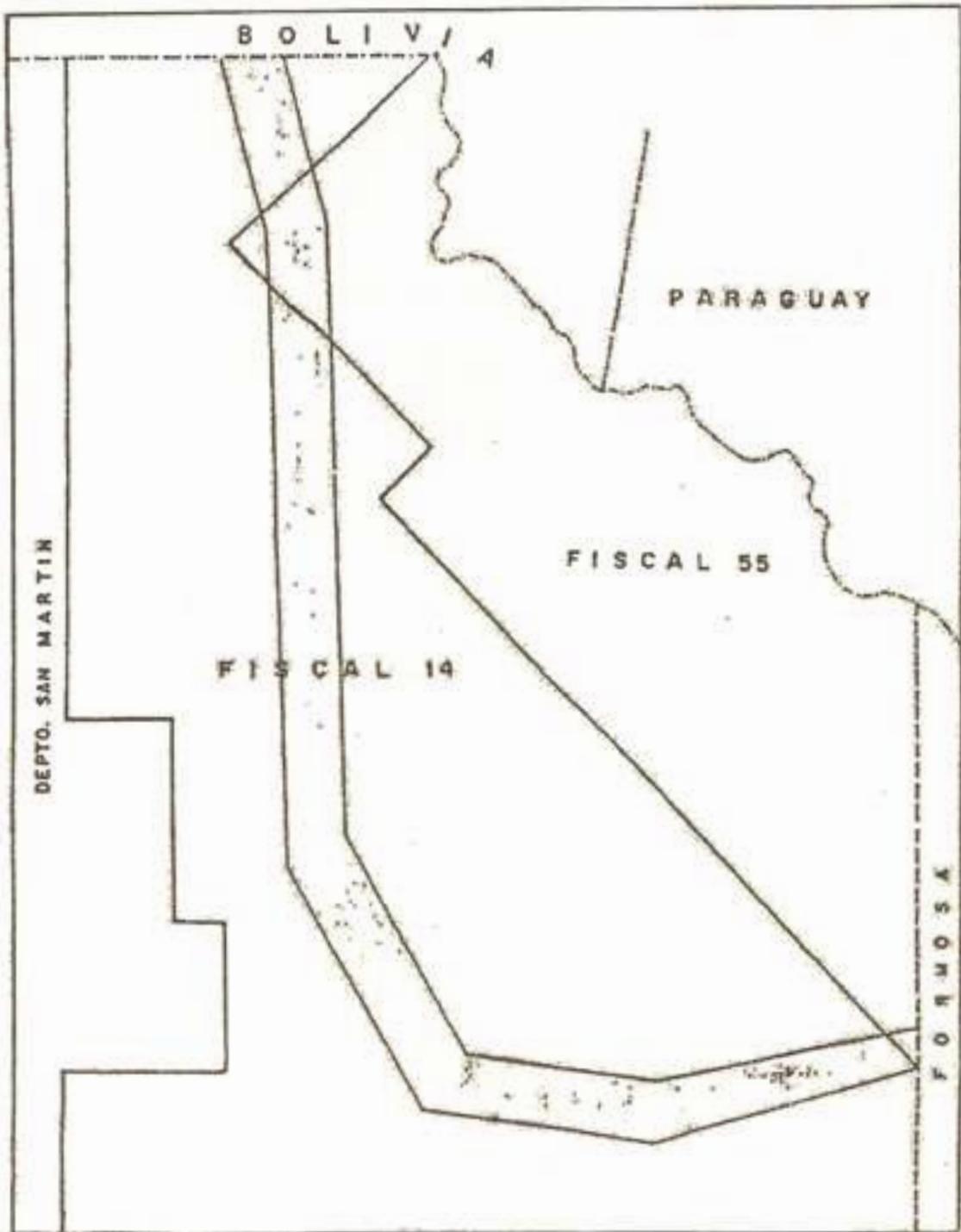


Figura 7. El mapa muestra la división de los territorios indígenas y criollos por medio de una franja, en base a la propuesta de redistribución territorial elaborado por las Universidad Nacional de Salta y la Universidad Católica de Salta, en el ámbito de la Comisión Asesora Honoraria para la regularización jurídica de los Lotes Fiscales 55 y 14. Fuente: Barbarán 2002, p. 156.

del Trabajo del 1989 <sup>75</sup>, establece en su artículo 75, inciso 17, que corresponde al Congreso de la Nación:

«Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar la participación en la gestión referida a sus recursos naturales y los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones».

El Gobernador procedía a la concesión de una superficie única, sin subdivisiones internas, pues el decreto que preveía la asignación de 330.000 hectáreas a las comunidades indígenas, fue enviado al poder legislativo bajo la forma de un proyecto de ley que nunca fue aprobado. La asignación jamás se efectivizó; las posiciones se radicalizaron y no fue tomada ninguna medida concreta de regularización territorial.

Mientras tanto, el proyecto desarrollista de la provincia hacia los lotes avanzaba, tratando de integrar la región chaqueña al MERCOSUR por medio de planes urbanísticos, rutas y la construcción de un puente internacional sobre el Río Pilcomayo, de conexión entre Paraguay y Argentina (véase primer capítulo). La construcción empezó sin interpelar las comunidades todavía sin título efectivo de propiedad de las tierras que reivindicaban como propias. Además, no fue efectuado ningún estudio sobre los impactos sociales y ambientales consiguientes a la construcción de la imponente obra; por esta razón Lhaka Honhat solicitó tal estudio y un pedido para las defensas de los recursos ambientales. La falta de respuesta al pedido de la organización indígena, lleva entre agosto y setiembre del 1996, a una movilización masiva promovida por la misma Lhaka Honhat: alrededor de mil personas entre hombres mujeres y niños miembros de las comunidades indígenas, ocupan pacíficamente el puente por veintitrés días.

La fuerza de la movilización, durante la cual perdieron la vida dos niños, lleva el Gobierno provincial a comprometerse nuevamente, mediante acta, a emanar un decreto en el plazo de treinta días donde se fijen las pautas para la adjudicación definitiva de la tierra de los lotes 55 y 14 a la población indígena y criolla.

Las promesas quedaron tales y frente al incumplimiento de los acuerdos, Lhaka Honhat decide de apelarse a la Corte Suprema de Justicia de la Nación, que rechaza la denuncia por cuestiones exclusivamente técnicas. Por esta razón, en el mismo año, presenta formalmente su denuncia al Estado Argentino, frente a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), con el patrocinio legal del centro de Estudios Legales

---

75- Argentina adhiere formalmente al Convenio 169 de la OIT en el año 2000. El artículo 17 de dicho Convenio afirma: 1. Deberán respetarse las modalidades de transmisión de los derechos sobre la tierra entre los miembros de los pueblos interesados establecidas por dichos pueblos. 2. Deberá consultarse a los pueblos interesados siempre que se considere su capacidad de enajenar sus tierras o de transmitir de otra forma sus derechos sobre estas tierras fuera de su comunidad. 3. Deberá impedirse que personas extrañas a esos pueblos puedan aprovecharse de las costumbres de esos pueblos o de su desconocimiento de las leyes por parte de sus miembros para arrogarse la propiedad, la posesión o el uso de las tierras pertenecientes a ellos.

y Sociales (CELS) y del Centro por la Justicia y el Derecho Internacional (CEJIL). El Estado argentino es acusado de violación de derechos humanos, en particular el derecho a la vida, a la integridad física, a la salud, a la subsistencia y a la identidad cultural. En reacción a la denuncia el Estado Argentino admitió la falta de estudios de factibilidad del puente y solicitó la asignación de las tierras reclamadas a Lhaka Honhat en virtud del artículo 75 inciso 17 de la Constitución.

Siempre en el 1998 la Provincia de Salta reformaba su Constitución, reconociendo en el artículo 15 la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas que residen en el territorio provincial y el derecho a la propiedad de las tierras fiscales que tradicionalmente ocupan, respetando sin embargo el derecho de "terceros":

Artículo 15: Pueblos Indígenas I. La Provincia reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas que residen en el territorio de Salta. Reconoce la personalidad de sus propias comunidades y sus organizaciones a efectos de obtener la personería jurídica y la legitimación para actuar en las instancias administrativas y judiciales de acuerdo con lo que establezca la ley. Crease al efecto un registro especial. Reconoce y garantiza el respeto a su identidad, el derecho a una educación bilingüe e intercultural, la posesión y propiedad de las tierras fiscales que tradicionalmente ocupan, y regula la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano. Ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes ni embargos. Asegura su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y demás intereses que los afecten de acuerdo a la ley.

II. El Gobierno Provincial genera mecanismos que permitan, tanto a los pobladores indígenas como no indígenas, con su efectiva participación, consensuar soluciones en lo relativo con la tierra fiscal, respetando los derechos de tercero.

A final de 1999 el estado provincial, mediante la Resolución 423/99 y el Decreto 461/99, adjudicaba títulos individuales de propiedad de cinco parcelas de tierra a familias criollas y a cuatro comunidades indígenas, sobre la base de la "cercanía" de los representantes a los ambientes políticos y adentro del área reclamada por Lhaka Honhat, la cual empieza una acción administrativa y luego judicial con el fin de evitar la violación de los derechos indígenas en materia de territorio. La justicia provincial rechaza la acción de defensa, que pasa a la Corte Suprema de Justicia de la Nación, la cual declara nulos dichos títulos y establece que la causa pase nuevamente al tribunal de origen, obligado a emitir una nueva sentencia.

Retomamos el relato de Francisco Perez:

A partir de cuando nosotros tomamos el puente de Misión La Paz en el '96, después de esto hicimos una denuncia antes la Provincia pero fue rechazada y además no teníamos herramienta, digamos, hasta que no se reformó la Constitución Nacional, recién en el '95 se reformó la Constitución Nacional que está en favor de nosotros, entonces podemos usar esto. Y después a la noche llegó la Corte Suprema Nacional y por lo menos se frenó el Puente y no se puede usar, y declaran que no había un estudio sobre el impacto ambiental, o sea que no se cumplió con los requisitos para el Puente Internacional. Pero la tierra es difícil entregarla, entonces nosotros estábamos buscando el asesoramiento legal sobre como tenemos que seguir, porque ya terminamos las instancias nacionales, entonces ¿dónde podemos ir? ¿Naciones Unidas? ¿Dónde? Entonces

nuestro técnicos nos recomendaban la OEA <sup>76</sup>, mas rápido para llegar a ONU entonces ahí se hizo la denuncia antes la OEA, en el '98. Y hasta ahora ¡no hay nada! Pero se ve que el movimiento del Gobierno que está ahora es por la denuncia internacional. Porque a pesar de que el Gobierno anterior terminó la solución amistosa, se cerró la solución amistosa y mandó un referéndum [...] y presentamos una denuncia a la Justicia por este referéndum porque pensamos que el Gobierno tiene obligación de entregar tierra sin elección, pero lamentablemente el Estado usa otros representantes contra nosotros [...] En todas las cosas que hace el Gobierno es como que al final está metiendo a este grupo, porque ellos son parte del grupo nuestro de comunidades indígenas y crean otras organizaciones con personería jurídica, crean nuevos caciques y usan ellos en contra de Lhaka Honhat, contra la denuncia, para romper la denuncia pero hasta ahora no se rompe la denuncia. Y estuve una vez a una reunión con el Gobernador y me pidió que levante la denuncia y yo no puedo tomar la decisión sin consultar a los otros y además yo no estoy de acuerdo. Yo mismo no estoy de acuerdo con el levantar la denuncia! Sino nosotros quedamos sin tierra. Entonces hasta ahora seguimos.

La estrategia del Gobierno de entregar tierra a los que en definitiva eran punteros políticos, fue evidentemente una forma de debilitar el pedido de Lhaka Honhat y romper la unidad en favor de la atomización de las demandas. En aquel entonces el contexto local estaba caracterizado por una fuerte radicalización de las partes en sus posturas para las defensas de sus intereses: por un lado Lhaka Honhat pedía un territorio "libre" de criollos, por el otro los criollos, liderados por L.R., pedían una distribución de tierra que terminaba beneficiando a los que ya poseían una buena condición socio-económica y por ende una buena ubicación geográfica del puesto, por ejemplo cerca del río, los cuales representaban una exigua minoría, pues que sin embargo ocupaban zonas importantes reclamadas por los indígenas:

Quando estaba L.R. apoderado de la ribera del Pilcomayo esto era lo que saltaba mucho, el desacuerdo que había entre criollos e indígenas, era generalmente porque él abarcó toda la cabecera esta con alambrado, se metió hasta La Merced. [...] Y el título que él tenía ahí lo han rechazado, se ha anulado todo esto. Él lo tenía ya el título firmado por el gobernador y todo, pero no, realmente era ilegal. Vino gente de medioambiente de Buenos Aires, hasta gente de la Nación vino, pues. Vino un abogado y empezó a papelear de la forma de que el gobernador le había dado el derecho a L. R. y dijeron que no, que si no se hace con consenso mutuo de la comunidad tampoco puede haber apropiación. Y bueno, así fue. Quedó anulado todo el programa de él <sup>77</sup>.

La desarticulación entre los actores locales y el desacuerdo general era usada por el mismo Gobierno como excusa para la inacción. Mientras tanto la tensión crecía.

En el 2001 un equipo de FUNDAPAZ entra a la zona en el rol de asesores de las familias criollas, por la necesidad de organizar el pedido criollo en una propuesta concreta. Con la ayuda técnica de dicha ONG, en el mismo año nace la OFC con el objetivo de representar a los criollos en el proceso de diálogo.

Ya desde el año 2000, bajo la supervisión de la CIDH, empieza el "Proceso de Solución

---

76- La Organización de los Estados Americanos (OEA), de la cual hace parte la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, promueve, protege y defiende los derechos humanos en el contexto americano. El hecho de que Argentina sea miembro de la OEA y haya ratificado la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre e la Convención Americana sobre Derechos Humanos, hace que los fallos de la CIDH tengan un carácter vinculante para los tribunales argentinos.

77- F.V., entrevista, 2010.

Amistosa" y se crea una "Mesa Ampliada" constituida por las organizaciones de base, Lhaka Honhat y, desde el 2002, OFC, ONGs acompañantes, representantes de la CIDH, del gobierno provincial y nacional, funcionarios de Cancillería, Secretaria de Derechos Humanos, Defensoría del Pueblo de la Nación, Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y la Administración de Parque Nacionales, con el fin de iniciar un proceso de dialogo y acercamiento entre las partes para establecer los criterios de distribución de la tierra en base al reconocimiento de derechos distintos. En el marco de la Mesa Ampliada se acuerda que la propuesta definitiva de adjudicación territorial hubiese tenido que surgir exclusivamente desde el grupo de trabajo. El gobierno de Salta se comprometió a no entregar parcelas de tierra, a no realizar mediciones de ningún tipo, a controlar la tala ilegal de madera y a impedir la construcción de nuevos alambrados en la zona de los lotes 55 y 14.

Desde el año 2001, y hasta el 2004, con el apoyo de las ONGs, representantes de Lhaka Honhat y OFC empiezan un relevamiento de datos por medio de tecnología avanzada (GPS - Global Positioning System) para visibilizar las áreas de uso del territorio reclamado y demostrar la localización de los sitios de aprovechamiento de los recursos naturales por parte de las comunidades y de las familias criollas.

Por medio de dicha cartografía se visibiliza el territorio de uso tradicional indígena correspondiente a 530.000 hectáreas (se incluyen comunidades no consideradas anteriormente) y el territorio ocupado por familias criollas, unas 400.000 hectáreas.

Por primera vez se entrevé el solapamiento territorial y la consiguiente complejidad una distribución equitativa para las dos partes.

Entre el 2004 y el 2005 se empieza en la zona de Pozo El Mulato, una prueba piloto de la metodología de dialogo entre las partes indígena y criolla para la negociación del territorio. De esta primera experiencia surgen algunas limitaciones que necesitaban ser superadas para avanzar concretamente en terreno: la necesidad de identificar todas las familias criollas con derecho a la tierra; la exigencia de la presencia del Estado para ratificar, en el ámbito de un marco consensuado, los distintos acuerdos logrados en campo.

En el 2005 la OFC, hasta el momento asesorada legalmente por el mismo CELS, nombra un abogado propio, como signo de autonomía acerca de los reclamos territoriales.

En el 2005 la Provincia de Salta elabora unilateralmente una propuesta de distribución de tierra, sin la participación de la Mesa Ampliada. De forma improvisa el gobierno provincial convoca un referéndum en el Departamento Rivadavia para legitimar dicha propuesta desconocida por parte de los actores involucrados, pidiendo a la población de votar a favor o en contra de la adjudicación de tierra a las actuales poblaciones indígena y criolla de los lotes 55 y 14.

De esta forma, se rompe el Proceso de Solución Amistosa.

Lhaka Honhat, considerando la inconstitucionalidad del referéndum por ser el derecho a la tierra inalienable, presentó un recurso de certeza ante la Suprema Corte de

Justicia de la Nación, la cual se declaró incompetente al respecto. La Provincia por su lado afirmaba que el referéndum era una herramienta para asegurar la participación informada de los pueblos indígenas, garantizando la consulta de dichos pueblos, como establecido por el Convenio 169 de la OIT <sup>78</sup>. El referéndum fue considerado legal y la mayoría de los pobladores votaron por el "sí".

Gracias al resultado positivo del voto, en el 2006, el Gobierno de Salta crea la Unidad Ejecutora Provincial (UEP), dependiente del Ministerio de Producción, con el objetivo de proceder a la regularización dominial de los lotes 55 y 14 y de ratificar los acuerdos entre los pobladores.

En el 2006 empieza para los criollos un proceso de acreditación de derecho de propiedad sobre la base del Código Civil, para probar su posesión veintañal sobre la tierra que ocupan se presentaron 600 instancias, 462 declaradas admisibles. En el mismo año, la OFC hace su presentación oficial ante la CIDH, para el reconocimiento de sus derechos y reclamos territorial por parte del Estado provincial, de acuerdo con cuanto establecido por el Código Civil <sup>79</sup>.

Siempre en el 2006 la CIDH declaraba en la relación N° 78, la admisibilidad del caso Lhaka Honhat contra el estado Argentino (caso 12094).

En el 2007 indígenas y criollos, representados por Lhaka Honhat y OFC, llegan a un acuerdo, ratificado en el Decreto provincial 2786/07, en base al cual se determina la distribución de las 643.000 hectáreas, reconociendo 400.000 hectáreas a la población indígenas bajo la forma de título único y 243.000 a la criolla con derecho acreditado. En el Decreto de preadjudicación firmado por el Gobernador Juan Carlos Romero se establece también que la metodología para las negociaciones futuras sería el dialogo entre las partes; se define además que el traslado de las familias criollas que se encuentran en el territorio reclamado por los indígenas; se definen los derechos y obligaciones tanto de los pobladores como del Estado Provincial.

El Gobierno no quiere entregar la tierra. Nosotros tuvimos una mesa de solución amistosa al comienzo del 2001 hasta 2005. Se dialogaba con los criollos, se invitaban los criollos que no estaban adentro de la organización criolla, los indígenas que no estaban dentro de la organización indígena. Pero el Gobierno así compraba los dirigentes y lo dividían, lo dividían para que un poco trabaje para él. En el 2005 sale un referéndum con las elecciones gubernamentales. Se rompe la mesa de solución amistosa. Pero nosotros, las dos organizaciones, criollos e indígenas, en el 2007 empezamos a concretar ya las cosas. Se firmó una acta de acuerdo en el junio del 2007; en agosto del 2008 el segundo acuerdo, y en octubre salió el decreto, el decreto a base de las dos actas de acuerdo que nosotros tuvimos con los criollos.

---

78- La CIDH, en el informe de fondo del 2012, sostuvo que "es necesario señalar que los derechos fundamentales son inalienables y una mayoría no puede votar por rechazar o retirar los derechos de cualquier segmento de la sociedad. La realización de este referéndum constituyó un uso indebido de un mecanismo democrático" (informe CIDH N° 2, 2012: 62).

79- Código Civil (1869), Art. 4015: "Prescribase también la propiedad de cosas inmuebles y demás derechos reales por la posesión continua de veinte años, con ánimo de tener las cosa para sí, sin necesidad de título y buena fe por parte del poseedor, salvo lo dispuesto respecto a las servidumbres para cuya prescripción se necesita título". Art. 4016 "Al que poseído durante veinte años sin interrupción alguna, no puede oponérsele ni la falta de título ni su nulidad, ni la mala fe en la posesión".

En el 2008 la UEP pasa a depender del Ministerio de Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable (Decreto 4705/08), lo cual, en el 2009, por medio de la Resolución 340/09, reconoce definitivamente 462 familias criollas con derecho acreditado, sin todavía definir la superficie y el lugar de cada una. Luego, en el mismo año se acuerda entre el Estado provincial y los criollos con derecho los criterios técnicos de distribución y asignación de superficie por cada familia en los lotes 55 y 14: las categorías de asignación van de 20 a 1100 hectáreas, de acuerdo a los Equivalentes Vaca registrados en las actas de vacunación del SENASA (Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria) del año 2006. La ubicación de dicha parcela dependerá de la negociación con las comunidades cercanas.

Al fin de ordenar el trabajo de regularización territorial los lotes vienen idealmente divididos en zonas de trabajo, bloques que involucran comunidades indígenas y familias criollas para la negociación según la cercanía espacial. Las áreas de los acuerdos de parte son cinco: Zona Norte, Misión La Paz, Las Vertientes, "las 113.000 hectáreas" (una zona libre del reclamo indígena), Santa María y Alto de La Sierra.

En el año 2010 inicia el dialogo entre criollos e indígenas en la Zona Norte de los lotes, que abarca unos 40.000 hectáreas. Ocho de las veintitrés familias criollas incluidas en el área de reclamo indígena deciden trasladarse, un resultado logrado en base a una serie larguísima de reuniones de negociación entre pobladores de la zona, dirigentes de OFC y Lhaka Honhat, representantes de ASOCIANA, FUNDAPAZ y de la UEP.

Luego se abren otras zonas de "diálogo", por un total de 220.000 hectáreas, todavía en negociación.

En el año 2011 el proceso de dialogo es frenado por culpa de la ausencia de la UEP. En ese mismo año el Gobierno de la Provincia de Salta firma un convenio con la Unidad de Cambio Rural (UCAR) del Ministerio de Agricultura Ganadería y Pesca de la Nación, estableciendo el financiamiento de treinta millones de dólares para invertir en obras que harán posible la reubicación de las familias criollas, garantizado la "habitabilidad productiva" de las nuevas zonas ocupadas por medio de la construcción de infraestructuras (mejora de los caminos, electricidad, pozos de agua, escuelas, centros sanitarios, alambrados perimetrales de la parcela, traslado de los animales, etc.). Entre los varios proyectos, está la edificación de un nuevo pueblo en el lote 14, a mitad del camino entre Tartagal y Santa Victoria Este <sup>80</sup>.

Sin embargo, la inacción de la UEP en terreno produce nuevamente un clima de desconfianza generalizada hacia el proceso de regularización territorial y el accionar del Gobierno, además por la presencia en la zona de políticos que operan en contra del proceso mismo, reactivando los circuitos clientelares que generan un doble mensaje que confunde la gente. El desorden del momento es aprovechado por intrusos foráneos que tratan de instalarse en la zona para beneficiarse de la entrega de tierra y por parte de algunos criollos que, sin respetar la ley, construyen alambrados para

---

80- La noticia apareció en la pagina web oficial del Gobierno de la provincia di Salta el 19 de Mayo de 2011 (<http://www.salta.gov.ar/noticia-gobierno-salta.php?IdNoticiaSalta=11005>) donde la inversión se presentaba como "una reparación histórica para los pueblos originarios y las familias criollas que estuvieron relegados por años" que hará posible el desarrollo social y económico de esta zona del Departamento Rivadavia.

marcar su territorio y asegurar así su posición en el caso de una negociación con las comunidades. Como consecuencia los pobladores empiezan a hacer justicia por mano propia expulsando los intrusos; algunas comunidades levantan los alambrados de los criollos.

En el 2012 la CIDH emite el informe de fondo del caso Lhaka Honhat donde se reconoce la violación del derecho indígena por parte del Estado Argentino<sup>81</sup>. En el mismo informe se encuentran las recomendaciones al Estado para la entrega de tierra a las comunidades indígenas y familias criollas, fijando un plazo de cumplimiento de 3 meses, imposible de desempeñar. Sin embargo, la presión generada por la denuncia internacional ante la CIDH y por el accionar en terreno de los mismos pobladores y organizaciones, lleva la UEP a establecer un cronograma de trabajo concreto y una presencia continua de la misma en la zona.

En la segunda mitad del 2012 se ratificó el acuerdo en la Zona Norte por medio de la entrega de carpetas de preadjudicación del título de propiedad a criollos y comunidades indígenas y se retomaron las reuniones de diálogo en las zonas abiertas en los años anteriores, según una metodología participativa, la del diálogo, desarrollada por los miembros de las mismas organizaciones OFC y Lhaka Honhat, con el apoyo de las ONGs acompañantes.

En ese mismo año, por medio del Decreto 2398, el Gobierno de la Provincia de Salta establece el destino de los lotes 55 y 14 y su publicidad registral en el Registro de Inmuebles de la Provincia, un avance jurídico de importancia histórica y sin antecedentes que decreta la adjudicación de los lotes a los pobladores con derecho involucrados en el proceso de regularización territorial.

## 6.2 *"El aborigen lo necesita al criollo y nosotros necesitamos a él"*

Las pretensiones sobre la propiedad territorial que nacieron por parte de un criollo de la zona, apoyado por el Gobierno provincial, generaron una tensión en los equilibrios locales entre criollos e indígenas que dejaron reaparecer cuestiones "históricas", quizás subterráneas, entre los dos grupos: "El conflicto de tierra entre indígenas y criollos, nace porque el criollo quería más que el indígena" afirmó un representante de Lhaka Honhat en una entrevista. "Primero les dan tierra al criollo...¿y dónde queda el originario?", preguntaba otro.

La voluntad de transformar el espacio compartido en espacio privado, por medio de su delimitación; la reivindicación de derecho particular por sobre los intereses colectivos (de los mismos criollos también), provocaron una reacción de resentimiento por

---

81- En el informe se lee: "El estado Argentino violó el derecho a la propiedad de las comunidades indígenas, así como el derecho al acceso a la información por sus miembros, al haber realizado obras públicas y otorgado una concesión para la exploración de hidrocarburos en el territorio ancestral sin cumplir con los requisitos mínimos trazados por el derecho interamericano, a saber, realizar procesos de expropiación, garantizar la no afectación de la supervivencia de las comunidades indígenas, realizar procesos de consulta previa, libre e informada, realizar los estudios previos de impacto social y ambiental y otorgar participación en los beneficios derivados de las obras y la concesión. Adicionalmente, e) el Estado Argentino violó los derechos territoriales [...] al haberse abstenido de ejercer la debida diligencia requerida para controlar la deforestación del territorio ancestral por taladores ilegales de madera" (Informe CIDH 2012, p. 1-2).

parte de los indígenas que dejó reaforar el sentido de la originalidad, de la natividad, del indigenismo.

Por otro lado, la "elite" criolla defendía su posición diciendo que "la tierra es de quien la hace producir", evocando las razones del pastoralismo *versus* la caza y recolección, y revolviendo tensiones históricas que desembocaban en un espacio en disputa.

Las actitudes recíprocas de las partes involucradas en los reclamos territoriales, en un primer momento, aparecían muy poco conciliadoras. Los representantes criollos e indígenas tomaron una postura rígida de defensa de sus intereses particulares, así cuando la "cuestión de la tierra" empezó a tomar parte de debates públicos, en la prensa, en los discursos de los políticos, de los intelectuales y, entre ellos, de los antropólogos, fue mirada por partes de estos "actores externos" como un conflicto estallado por causa de la competencia entre indígenas y criollos por el uso de la tierra, el territorio y el aprovechamiento de los recursos naturales.

El complicado proceso político, padece así una *etnicización* que ve contraponerse *indígenas contra criollos*, ignorando el rol de agentes externos, como el Estado, de los intereses particulares, y la influencia que las mismas ideas procedentes de las Universidades, en el marco de la propuesta de la Comisión Asesora Honoraria, tuvieron en la creación de un discurso encentrado en el "choque cultural" que alimentó el pensamiento de una separación territorial como solución para garantizar los espacios de subsistencia de los grupos, anulando la competencia por los recursos.

La "necesidad" de una separación espacial era motivada según la Comisión con la "incompatibilidad de las formas de vida en general, pero más específicamente en el uso del ambiente para la subsistencia. También son incompatibles las formas de propiedad de la tierra, dada la diferencia entre ambas tradiciones culturales y modo de vida [...]. Por lo tanto se trata de un problema esencialmente humano, si bien con raíces en las diferencias culturales y de racionalidad en las relaciones medioambientales de las poblaciones " (Comisión Asesora Honoraria 1994, p.2.)

La discursividad encentrada en la inconciliabilidad existencial de criollos e indígenas, sobre la base del antagonismo de las estrategias de subsistencias, tuvieron sin duda un peso específico en las cuestiones internas, justamente por causa de la presunta "cientificidad" de las ideas que provenían de las Universidades y del Gobierno, organismos externos a la realidad local y considerados por su prestigio y autoridad.

*El espacio compartido se vuelve en un espacio a dividir.*

Lo que veíamos nosotros [los criollos] es que a los aborígenes le han metido la idea que ellos no pueden vivir juntos con nosotros por el tema tierra, que nosotros tenemos que salir todos al 14 y ellos tienen que quedar solitos.

Esta era la primera propuesta que no iba a funcionar nunca porque el aborígene lo necesita al criollo, y nosotros necesitamos a él para cualquier cosa.

Por ejemplo el tema del trabajo, ellos necesitan, y antes más aún, necesitaban trabajo. Y a mi viejos le lavaban la ropa las chicas aborígenes, le traían leña las chicas aborígenes, necesitaban hacer un cerco, trabajaba mi viejo junto con los paisanos y así vivían. Todo

lo que teníamos nosotros era trabajado por los paisanos. Imagínate que nosotros salgamos y ellos van a seguir viviendo de pensiones, ¡no! ¡No le alcanza!

Todos vivimos trabajando, por ejemplo a veces se me cae una vaca y ahí nomás y un aborígen que tiene un celular me dice "¡Vení!" y con otros tres o cuatros changos saquemos el animal. Ahí tiene cincuenta pesos. Así vivimos. [...]

Pero si vos cuentas esto en un libro, cómo interactuamos con los paisanos, ¡no te van a creer!

A veces me llaman a la dos de la mañana y me dicen "Che, mándame una ambulancia" y me conocen, saben que yo voy a salir corriendo al hospital y le voy a mandar la ambulancia. Y así estamos.

Yo por ejemplo tengo un vecino que se enoja por cualquier cosa con los paisanos, pero llega un momento, por ejemplo, en que él encuentra la vaca empantanada viene a buscar el paisano que lo ayude y este paisano no lo quería ayudar.

Es normal, si no lo tratas bien como persona, ¡más vale que no te ayuden! Si te pones a pensar es una estupidez, porque mas beneficios traes si actúas como vecinos normales.[...] ¡Tampoco vamos a decir que el criollo es perfecto! ¡No! ¡Hay cada criollo pelotudo! Pero esto no significa ¡qué todos los criollos seamos lo mismo! <sup>82</sup>

Como relata Dante, la inviable propuesta "separatista" no consideró suficientemente el vínculo de interdependencia entre los grupos en la fluidez de lo cotidiano.

Durante mi permanencia en los lotes en los últimos tres años, tuve la posibilidad de participar a muchas de las reuniones de diálogo entre las partes en las distintas zonas. En estas ocasiones, pude constatar que el acuerdo se hacía más difícil donde reafioraban cuestiones conectadas con las situaciones particulares de vecindad y con las micro-historias de interacción entre habitantes de las comunidades indígenas y puesteros criollos que vivían cerca de la misma comunidad. La problemática disputa sobre el espacio era el producto de episodios pasados de mala convivencia, que llevaban los integrantes de la comunidad a pedir drásticamente al criollo que se traslade <sup>83</sup>. En estas reuniones formales, la presunta "conflictividad de grupo" aparecía más como una cuestión personal entre vecinos que en referencia al grupo "étnico" de pertenencia.

En la mayoría de los casos, o sea donde hubo una buena convivencia en el tiempo, los indígenas tomaban una postura más conciliadora, invitando al puestero a mover sus animales hacia una parcela productiva en zonas no reclamadas, pero dejando abierta la posibilidad de que la casa permanezca en el mismo lugar, dando la posibilidad a las personas más ancianas de no enfrentar un cambio importante y a la vez doloroso.

Una vez más, los indígenas estaban buscando una solución para los animales, no expresando su voluntad de alejarse de los criollos.

### 6.3 Un novedoso caso de diálogo. Las organizaciones y el rol de las ONGs.

Las organizaciones OFC y Lhaka Honhat nacen principalmente en respuesta a la exigencia jurídica de representatividad en el marco de los reclamos territoriales. Los grupos implicados necesitaban tener referentes que representaran sus intereses par-

82- Dante Albornoz, entrevista, 2010.

83- En un caso por ejemplo, el criollo había negado el acceso de los indígenas a aguadas naturales.

ticulares en el proceso de negociación entre las partes.

Por lo que pertenece al caso indígena, el asociacionismo así como se delinea con la experiencia de Lhaka Honhat, es un fenómeno totalmente ajeno a cualquier tipo de organización social propia, como subrayó José Canteros, técnico de campo de Asociana:

Los misioneros en el año 82 con el tema Malvinas tuvieron que salir y quedó gente de la zona. En Misión La Paz lo proyectos empezaron a fracasar, no eran proyectos de la gente, no eran concebido y pensado por la gente<sup>84</sup>. Entonces se empezó a ver de otra perspectiva como acompañar, o sea lo que hizo Asociana, la iglesia anglicana blanca, darle forma a algo que se estaba gestando entre la gente, una forma de reclamo, que estaba encabezado por Francisco Perez, Felipe Gonzalez, David Gonzalez en La Paz, Cornelio Segundo, Rufino Fernández...son dirigentes viejos que ya empezaron a ver que el tema de la tierra es importante porque ya había los reclamos criollo también, muchos reclamos criollos son anteriores a los indígenas, algunos que por cuestiones políticas ya habían empezado. Lo que hizo la iglesia anglicana, a través de algunas personas que pudieron ver eso, es como darle forma a esto reclamo.[...]

Lhaka Honhat como organización es un formato blanco, se ha adaptado porque tuvo que tener una personería jurídica, con un estatuto, con un presidente, con una comisión directiva, cosas ajenas<sup>85</sup>.

Por otro lado, los criollos, habían tenido algunas experiencias, precedentes a la OFC, con el objetivo principal de organizarse para rescatar la tierra<sup>86</sup>. Pues todas los intentos de cooperativismo fracasaron a causa de la concentración del poder en pocas manos, las de las familias más poderosas de la zona, y el escaso rol protagónico del resto de los integrantes, la mayoría más humilde, excluida de cualquier tipo de decisión. Esta falta de articulación puede ser leída como consecuencia directa de la decepción hacía las instituciones, que generó en la cultura política regional de los criollos un tipo de liderazgo estrictamente personalista, lo cual de cierta forma refleja la ideología propia de lo que en America Latina se conoce como *caudillismo*. El tema es tan complejo que merecería un tratamiento a parte, por lo tanto me limitaré a evidenciar que a nivel local el poder es ligado a personalidades "carismáticas", las cuales frecuentemente poseen un nivel más alto de instrucción escolástica y una vinculación directa con los ambientes políticos, sean esos locales o provinciales, una calidad oratoria superior al resto, localmente percibida como "saber hablar". Estos líderes están legitimados por grupos sobre los cuales ejercen gran admiración e influencia en la toma de decisiones; su autoridad latente se hace manifiesta en los momentos políticos más candentes, por ejemplo durante las campañas electorales.

El vacío dejado por la ausencia del Estado se llenó también de formas locales de administración de la justicia "por mano propia" en caso de conflictos entre criollos. resueltos bajo un código denominado "ley chaqueña" que se aplicaba, sobretodo en pasado, a una grande variedad de casos, sobretodo inherentes con el fenómeno del cuatrero.

Estos elementos, juntos con las dinámica poblacional "a manchas" vista anterior-

---

84- Se refiere a los proyectos de agricultura promovidos en la comunidad de Misión La Paz por parte de la Iglesia Anglicana durante los años Setenta, los cuales fracasaron una vez que los misioneros ingleses fueron expulsados de Argentina en el año 1982, cuando empieza la guerra de las Islas Malvinas.

85- Santa Victoria Este, 2010.

86- Entre todas la más famosa es la Cooperativa Pilcomayo, todavía existente a nivel formal, la cual empezó los reclamos territoriales y que todavía conserva una propuesta autónoma en el proceso de diálogo.

mente, el aislamiento de los canales informativos y la precaria instrucción escolástica, dificultaron drásticamente la unión de los criollos en grupos constituidos con intereses y objetivos comunes. El asociativismo actual y sus logros, representan por ende una importante excepción a esta regla.

Álvaro Penza, técnico de FUNDAPAZ, afirma:

En la mesa de dialogo faltaba una representación criolla, ésta fue la intención con la que empezamos a trabajar, tratar de organizar un poco el reclamo criollo, si bien existían en este momento algunas organizaciones criollas o algunos grupos, más o menos organizados, englobaban muy poca gente, un porcentaje inferior al 10% de la población criolla y se necesitaba más organicidad para una negociación.

Así Asociana, conociendo nuestro trabajo, (somos una de las pocas ONG que están trabajando con grupos criollos, en Salta prácticamente la única) ellos pidieron si no podemos hacernos cargo, y después de muchos años de negociar, acordamos los términos de entrada de nuestro trabajo.

Se empezó como primer meta constituir una organización más o menos representativa<sup>87</sup>.

La entrada en campo de estos actores externos generó en un primer momento la desconfianza de la población local. El rol de la ONG era difícil de entender, la gente no comprendía cuáles eran los intereses de los técnicos que empezaron a vivir en Santa Victoria Este.

Sobre todo entre los pobladores criollos, comenzaron a circular "leyendas" sobre las nuevas presencias. Una de las que se difundió con más rapidez y que logró cierta popularidad era que el fin ultimo de las ONG era "quedarse con la tierra", engañando de alguna forma a la gente lugareña. Asociana era considerada sospechosa porque conectada con la Iglesia Anglicana y "los Ingleses", acusados sobre la base del sentido común difundido en los años Ochentas, de querer ocupar el territorio argentino. Por lo que pertenece a Fundapaz, el hecho de que los técnicos fuesen profesionales generaba más difidencia y su capacidad discursiva, su manera de hablar distinta de las formas locales, creó a veces recíprocos malos entendimientos que las personas a distancia de años todavía recuerdan con ironía.

Solamente con el pasar de los años y las pruebas del trabajo en terreno, el acercamiento mutuo instauró lazos de confianza.

Arturo, actual presidente de la OFC, cuenta en una entrevista:

La OFC nace por iniciativa de algunos socios (socios ahora, pero en ese entonces éramos pequeños productores, criollos de acá del Municipio de Santa Victoria Este), desde la necesidad de querer regularizar el tema de los dos lotes 14 y 55, que abarcan todo el Municipio de Santa Victoria Este y nace la Organización de Familias Criollas en el año 2000 bajo el acompañamiento siempre desde el inicio por Fundapaz, una ONG que está asentada casi en todo el País y empezamos a tomar contacto con el Gobierno y a empezar a manejarnos con todo este proceso y desde ese entonces hasta el día de la fecha creo que hemos avanzado muchísimo ya sea como organización que como proceso, porque hemos empezado a hacer cosas importantes como la presentación de la carpeta que era un espacio de acreditación de las familias que tengan derecho sobre la tierra y también saber cuántos somos y otro importante paso fue saber cuánto nos

---

87- Santa Victoria Este, 2010.

corresponde a nosotros. [...]

Yo que me tocó desde el primer momento estar con Fundapaz por ahí los comentarios no eran buenos, se hablaba de que venían a llevarse la tierra, a quitar la tierra y bueno, el tiempo lo fue demostrando que no era así, que no tenían ningún interés en la tierra. Y lo bueno fue que por ahí nosotros mismos fuimos entrando adentro y viendo qué es lo que pasaba adentro y fuimos conociendo a sus integrantes a su gente y por ahí tronzaron una amistad muy buena, porque eso hay que destacar que si nosotros tenemos profesionales trabajando con nosotros los tratamos como un amigo, como un hermano, como un pariente nuestro. [...]

Hoy en día la OFC está a la altura que está por el acompañamiento de Fundapaz. Si no era por Fundapaz nosotros quizás no hubiéramos existido, así me animo a decir. Porque todas las organizaciones que se hacen solas acá (y hay experiencia de estas) siempre careció de seguir.

Yo integré organizaciones de antes y siempre uno empieza con mucho entusiasmo y todo, pero por ahí reina la desconfianza y fuimos desapareciendo <sup>88</sup>.

Francisca, actual pro tesorera de la OFC dice:

En el 2001 con la entrada de Fundapaz volvimos a tomar el tema tierra...como que costó mucho porque viste que ya las cosas terminaban ahí, tenían un principio y no tenían un fin, así que...desconfianza, en la política misma. Y la verdad, ya estaba con la cosa que la política es mala onda, que la política ha arruinado gente, con beneficio, con intereses propios. Ya había una cierta desconfianza, pues. Más con la entrada de una ONG.

El tío de Julio [el marido] de Pozo el Bravo una vez le dijo "Mira con esta cuestión hay que meterle pata porque hay el rumor que se viene Fundapaz y ¿qué irá a ser el día que venga?" Con este gran temor, como diciendo que esta zona iban a ser tierras usurpadas por Fundapaz, como diciendo que era gente extranjera. [...]

Mucha gente temía la llegada de la gente esa de Fundapaz, pero ya nosotros habíamos tenido otra campana de un sobrino de él que es director de una escuela en Morillo, que él también ha trabajado para Fundapaz y ya conocía lo que era Fundapaz, lo que hizo en la zona de Los Blancos <sup>89</sup>. Y dice "Ustedes no tengan miedo, ellos son una ONG que trabajan así...". Y bueno ya sabíamos el trabajo que esta ONG hacía.

Y bueno, ya hicieron la primera reunión, ya me pusieron como delegada, ya me hacían trabajar y empecé a integrarme más y más en la OFC. Cuando se conformó la OFC han buscado los primeros delegados, representantes.

Así Rogelio, de Lhaka Honhat, habla del asesoramiento de Asociana:

Nosotros damos gracias a la gente que vinieron de afuera para que nos asesoren. Cualquiera necesita un asesor. ¡Cualquiera! El presidente, el gobernador, los senadores, diputados tienen sus asesores. ¿¿Cómo pues nosotros los indígenas no vamos a tener un asesor!?! Peor que en eso tiempo cuando recién comienza [Lhaka Honhat], había mucha ignorancia, analfabetos que no sabían leer ni escribir, entonces...

Fundapaz y Asociana empiezan en el 2001 el denominado "Proyecto Pilcomayo", financiado por las agencias alemanas MISEREOR y Pan Para el Mundo, con el objetivo de elaborar e implementar una propuesta participativa para una justa distribución de las tierras entre comunidades indígenas y familias criollas, según el respecto de los

---

88- Arturo Barrozo, Santa Victoria Este, 2010.

89- En la zona de Los Blancos (Departamento Rivadavia, Municipio Rivadavia Banda Norte), entre 1991 y 1997, por medio del acompañamiento de FUNDAPAZ, más de ochentas familias criollas y seis comunidades Wichí lograron una distribución de 71.157 hectáreas de tierras fiscales y 10.000 hectáreas de tierra privada, gracias a la preinscripción veinteñal. Las tierras de que disponen las familias indígenas en su conjunto "representan más de la mitad (57%) de las tierras indígenas tituladas en el Chaco Salteño" (Leake 2010).

derechos de ambos grupos. Es evidente que las organizaciones no gubernamentales, las cuales históricamente ocuparon lugares de responsabilidad social y ambiental dejados vacíos por el Estado, hayan sido portadoras de ciertos valores que contribuyeron a la transformación del contexto, creando a sus veces *comunidades otras*, que comparten experiencias cerca de la salvaguardia del medioambiente, de las culturas locales, de los derechos humanos. Además, en el ámbito de los reclamos territoriales aquí presentados, los técnicos de las ONGs han jugado desde el comienzo el rol fundamental y extremadamente delicado de facilitadores y mediadores en los acuerdos, influyendo drásticamente en la ruptura o creación de ciertos equilibrios y en reposicionamiento recíproco entre las partes involucradas, volviéndose un actor más.

De esta forma, el asesoramiento de las ONGs no solamente impulsó y ayudó la creación de las asociaciones para enfrentar las complejas vicisitudes jurídicas para conseguimiento de los títulos territoriales. La interacción produjo conocimiento, dilatando los límites físicos del territorio y redefiniendo las relaciones entre los grupos sobre la base de un objetivo común: la defensa de la tierra contra la ingerencia del Estado y los intereses de las grandes empresas. La realidad local se abre entonces a cuestiones de orden global.

Arturo dice:

Nosotros a través de los grandes avances de la frontera agrícola...si nos ponemos a ver el contorno de los lotes 14 y 55, hay muchas fincas privadas, mucho desmonte, grandes superficies de desmonte y entonces era eso lo que nos marcaba. Decíamos "están avanzando hacia nuestros lugares y nosotros no tenemos el título. ¿Qué va a pasar el día de mañana que nos se presenten cuatro o cinco topadoras? ¿Nosotros la vamos a mirar cómo desmontan?"

Lo que a nivel local se generó fue un proceso intenso de aprendizaje recíproco: los técnicos de las ONGs tuvieron que aprender a adaptar su lenguaje, sus estrategias, su forma de trabajar y su proyectualidad a las situaciones y a la gente que encontraron en los lotes; por otro lado, los actores locales que en el tiempo se fueron acercando a las asociaciones, tomando parte activa, si por un lado se reapropiaron del lenguaje jurídico y de la herramienta técnico-científica, adaptándolos a sus exigencias en los reclamos, por el otro lograron el superamiento de sus intereses y pretensiones particulares en vista de la defensa de la tierra:

Fundapaz cambió hasta la forma de pensar de nosotros. El representante que teníamos antes, nos siempre decía "Al aborigen hay que pasarle por encima. ¡El aborigen es aborigen!" entonces nunca íbamos a llegar a un arreglo.

Ahora cambia ya. Nosotros entendemos que para conseguir título tenemos que estar juntos con ellos, sino no tenemos nada ninguno.

No ha sido fácil. Tenemos mucho que agradecer a Fundapaz y a lo que nos han enseñado.

Yo me acuerdo las primeras reuniones que teníamos con Lhaka Honhat: nos imaginábamos que nos juntábamos y nos "cagábamos a palo". Estábamos ahí, con miedo, sentados, no hablábamos casi nada. Y bueno, empezaron preguntas... Además que en estas reunión había gente de San Luis que yo conocía de siempre, y empezamos a hablar con ellos y al final entendimos que pensaba igual que nosotros, que no era que nos quería sacar todos porque querían, sino que era algo que les imponían<sup>90</sup>.

El dialogo formalizado entre representantes que defienden los intereses de su grupo, sin olvidar el derecho de los otros, puede ser considerado como un nuevo tipo de

90- Dante Albornoz, Santa Victoria Este, 2010.

relación, facilitado también por las nuevas generaciones de líderes criollos e indígenas, entre los treinta y los cuarenta años, que actualmente acompañan el proceso de reclamo territorial, con posiciones menos radicales y más diplomáticas y abiertas al diálogo.

Retomamos la entrevista de Arturo, de la OFC, que afirma:

En la actualidad estamos en un proceso de un diálogo de partes entre aborígenes y criollos, donde Lhaka Honhat que "comanda" casi la mayoría de las comunidades aborígenes está trabajando conjuntamente con la OFC, que el año pasado la OFC es como que despegó de todo esto con personería jurídica, con trabajo más serio, ¿no? Porque el alma de toda esta organización es el proceso de la entrega de la tierra.

Rogelio (Lhaka Honhat):

Estamos hablando con los criollos, dialogando. [...] Yo veo que ya se puede hablar directamente con ellos, sin la participación de la organización, sino directamente con ellos. ¡Y eso es bueno! Eso es bueno porque se puede acelerar más el proceso. Y el criollo se da cuenta...tiene razón que si se traslada tiene que ir con toda la comodidad, porque el criollo tiene su comodidad, no es como nosotros los indígenas. El criollo siempre ha sido trabajador, el siempre ha pensado en el progreso, siempre ha pensado en el desarrollo, en el futuro. ¡Siempre piensa! Por eso el criollo tiene su plata, tiene sus animales, tiene su alambrado, tiene su casa, ¡y su buena casa! No es que tienen un rancho, tienen sus buenas casas! Por eso yo en esa parte respecto y lo tengo a mente que sí, se tiene que ir con toda la comodidad, y que se vaya conforme, porque no es animal, es gente igual que yo. Ese es el pensamiento mío. Y si no...si le dan toda las posibilidades que se vaya, ahí tiene su plata, y no se quiere ir, ya no es problema de nosotros, ya es problema de él, ya corre cuenta de él. Pero tiene que ser con toda la garantía del Gobierno. [...] Pero yo lo veo que el Gobierno no quiere solucionar esto. Ellos siempre dicen "Vamos a hacer el acuerdo con los criollos" nosotros estamos buscando, vamos a ver cuando se pongamos de acuerdo todos los criollos y todo el pueblo indígena, ¡a ver si el Gobierno cumple con su palabra! Al final...¡no se cuando va a ser el final! Porque siempre estamos pateando para adelante, para adelante...y eso es por no entregar la tierra. Si el Gobierno quisiera entregar, ¡lo hace en un rato!

Si al comienzo de los reclamos las identidades de grupo padecen una esencialización que polariza las posiciones en defensa de intereses particulares, usada también por parte del Gobierno provincial como excusa estratégica para no proceder en la regularización territorial, con el pasar del tiempo, la acción de las ONGs, y la misma experiencia asociativa modifican la percepción recíproca de los grupos que se sienten parte del mismo problema, identificado afuera de los grupos mismos.

Así narra Francisco:

Nosotros de la Organización Lhaka Honhat de comunidades indígenas, estamos trabajando con la Organización Familias Criollas, tratamos de buscar la forma de diálogo con estos representantes de Organización de Familias Criollas y al final llegamos a un acuerdo, después de muchas reuniones, de trabajar juntos. Porque el Gobierno lo que piensa es ¿qué va a pasar con los criollos? Si piensan en los criollos, bueno, qué va a pasar con los indígenas, entonces ellos no saben cómo o dónde pueden trabajar, cómo pueden responder al pedido.

La metodología de diálogo elaborada con gran esfuerzo por parte de las mismas organizaciones para ir avanzando en los acuerdos de parte sobre los territorios en disputa se demostró la única estrategia válida para lograr una solución compartida y

percibida como "justa", tanto que viene retomada por la misma Unidad Ejecutora Provincial.

#### 6.4 ¿Por qué quieren tanta tierra? Los mapas como herramienta política

Con el objetivo político de dar soporte a la demanda legal de criollos e indígena, nace en el marco del ya citado Proyecto Pilcomayo la propuesta de elaborar una cartografía de uso del territorio por parte de los distintos grupos.

Los mapas, juntos con un censo poblacional, una encuesta socio-económica, un estudio sobre el estado de los recursos naturales de la zona (con particular atención a la hidrología), fueron el resultado de un relevamiento de datos por parte de representantes criollos e indígenas, con el apoyo de Asociana y Fundapaz, que se ocuparon de capacitar los mapeadores, los cuales, por medio de las tecnologías GPS, procedían a la individuación, descripción y localización de una serie de elementos significativos en el espacio, sitios conocidos de interés específico.

En el caso de los criollos se localizaron las casas, los corrales para los animales, las fuentes hídricas naturales, los pozos artificiales, las zonas de pastoreo del ganado mayor y menor, las zonas de cacería y de aprovechamiento de leña, los cementerios<sup>91</sup>; los indígenas marcaron, además de las comunidades, los lugares de la pesca, de la caza, de la recolección de frutos silvestres, de plantas, de leña, antiguos y nuevos cementerios, sitios considerados de *uso tradicional*, localizados también gracias a la memoria de los más ancianos.

De esta forma, se visibilizaba por primera vez el uso del espacio incluido en los lotes. Mientras en el caso criollo los puntos marcados tenían un valor "indicativo" que dibujaba una territorialidad extremadamente susceptible de las variaciones estacionales, Lhaka Honhat, con Asociana, decidieron trazar una línea perimetral alrededor de los puntos de uso tradicional, con el fin de delimitar el denominado *territorio indígena de ocupación ancestral*.

Los territorios indígenas y criollos resultan superpuestos y necesitan de un "acomodamiento" en base a derechos diversificados y en vista de las necesidades de los reclamos indígenas, que prevén un título único de propiedad para un territorio sin subdivisiones internas, por lo establecido a nivel nacional e internacional. A las familias criollas que se encuentran adentro del territorio indígena se les ofrece de reubicarse afuera del área reclamada, previo acuerdo con el Gobierno Provincial, o la permanencia sin título de propiedad, como explicado claramente por Francisco Pérez en una entrevista:

Estamos de acuerdo en trabajar juntos y el relevamiento cartográfico de indígenas y criollos dentro de esta área es para mostrar como estamos usando la tierra en las dos formas distintas. Entonces cuando los criollos hicieron un relevamiento cartográfico, ellos ocupan toda la tierra para el ganado y nosotros con nuestro estudio usamos toda la tierra para la comida. Entonces encontramos que nosotros la zona para centralizar es 530.000 hectáreas. Entonces ahí está el conflicto. Como hacemos con los criollos? En-

---

91- En el caso criollo, a parte del cementerio común ubicado en el pueblo de Santa Victoria Este, cada familia en el campo sepulta sus muertos cerca del puesto donde vive.

tonces llegamos a un acuerdo final de que reclamamos 400.000 hectáreas y no le hacíamos nada a los criollos y se quedan ahí una parte. Pensando que las 400.000 hectáreas es para todas las comunidades indígenas y el resto se da para ellos. Pero la dificultad es cómo. Porque si hablamos de territorio no tiene que subdividirse estas 400.000 hectáreas.

Entonces llegamos a un acuerdo con la Organización Familias Criollas que 230.000 hectáreas será para las familias criollas con derecho. El trabajo de ahora es que nosotros tenemos que encontrar una zona para ellos, para los criollos, porque hay 130.000 hectáreas dentro de el área de ocupación de nosotros. Entonces nosotros tenemos que buscar y negociar con las comunidades y decir "mira, esta parte la vamos a entregar a las familias criollas" y esto es lo mas difícil. Pero estamos avanzando mucho en esto. [...] Y se habla del traslado, porque, por supuesto, hablando del territorio no tiene que quedar ni un título adentro que no sea indígena entonces ahí está la dificultad, pero también estamos avanzando en algunas partes. Nosotros decimos que no es obligación trasladarse, lo que quieren quedarse bueno, pero sin título. Si él quiere trasladarse que tenga tierra por otro lado y que el Gobierno no joda a este lugar donde van a ir.

No podemos dejar de considerar que un mapa es válido si historizado, mientras y cuando se considere el contexto en lo que se ha producido, quien lo produjo y a qué fin. Sin esta lógica, el mapa queda una imagen imprecisa de un lugar desconocido, ya que no puede tener en cuenta los cambios permanentes de lo que trata de fotografiar, y aún más en el caso de la región chaqueña, por su morfología.

El sentido de la cartografía para los actores locales, sobretodo para los indígenas, es permanentemente negociado, siendo una representación del entorno típicamente occidental y caracterizada por la abstracción. Cuando tuve la posibilidad de participar en algunas de las reuniones periódicas de Lhaka Honhat en el 2010, pude observar que el mapa y su intrínseco simbolismo, eran ocupaban un lugar central en los temas a debatir, juntos con el sentido de las mediciones del espacio, de las hectáreas, de los confines. A estas abstracciones se oponían demandas de tangibilidad, visibilidad y exigencias de marcar el suelo para ver "hasta dónde llegar".

Esta experiencia sugiere que mientras en el ámbito oficial, los actores locales se apropiaban del mapa como comprobante de sus derechos, a nivel "informal", el mapa es un objeto de discusión, dejando irrumpir el carácter inconcreto y simbólico insito en la representación cartográfica que transforma *el espacio vivido en el tiempo* en miles y miles de hectáreas a ordenar, partir, delimitar, adjudicar y negociar.

Sin embargo la representación cartográfica se vuelve un imprescindible testigo no solo del uso del espacio, sino de la misma presencia humana en la zona de los lotes, como testimoniaron Francisca y su marido Julio, cuando me explicaron la importancia de tener un mapa de la zona:

- J.: ¿Sabes desde cuando se ha visto que había mucha gente criolla? Desde que Fundapaz hizo el mapeo.

- F.: Claro, desde que se hizo el relevamiento. Mira, hemos tenido una reunión porque ha venido un tipo del censo de Salta bueno, "¿Cuánto pobladores supuestamente ustedes son?" Y...¡no sabía! Nosotros teníamos aproximadamente quinientas familias...

- J.: Allá donde viven los aborígenes figuraba que los criollos viven igual que ellos. "No

tienen nada. Viven igual que ellos" decían...

- F.: Sí, y eran dos o tres decían...

- J.: "¿Para qué quieren mucha tierra?"

- F.: "¿Para qué quieren tanta tierra?". Por esto estaba vendiendo el Gobierno<sup>92</sup>. Los pasaba por alto a los aborígenes y decía que criollos no existían.

El mapeo participativo fue una innovadora experiencia de producción de conocimiento colectivo y revaloración cultural, que se reveló herramienta política y social poderosa, para dar fundamento a los reclamos de indígenas y criollos, y para enfrentar la falta de informaciones sobre la zona de los lotes, producto del desinterés general, primero el del Estado, visibilizando las distintas formas de uso del territorio y de los recursos naturales y cuantificando la extensa superficie destinada a tales usos, respondiendo de esta forma a la (superficial) pregunta de siempre: ¿por que criollos e indígenas quieren tanta tierra?, demostrando que lo que piden es lo que necesitan.

Por medio de los mapas no solamente se trazaban territorios; también se dibujaban identidades y estos diseños se volvieron narraciones de formas distintas de entender el mundo, de transformarlo, de hacerlo propio, que intentaban comunicarse mediante la apropiación por parte de los actores locales de otra forma de contar: el mito técnico-científico.

## 6.5 Re-pensarse

Hubo un elemento que los mapas producidos hasta el momento en el área de los reclamos no pudieron visibilizar: las relaciones entre indígenas y criollos, sus características formas de transformarse, reorganizarse, ser manejadas para fines políticos. El proceso de aprendizaje, de apropiación de saberes, junto con la experiencia asociativa, llevaron criollos e indígenas a desarrollar una consciencia crítica del contexto social, en el ámbito de la cual la percepción de las relaciones entre los grupos se transforma a la luz de los nuevos conocimientos, muchas veces vehiculados por las mismas ONGs, sobretodo en materia de derechos diversificados, evidentemente a favor de los indígenas:

Quando nosotros decimos "Nosotros queremos el monte, queremos gran parte del territorio para el pueblo indígena" para que es? Y por qué nosotros queremos tanta tierra? El criollo necesita también su tierra, pero ellos se han acostumbrado aquí cuando han llegado, aquí han tenido campo libre, campo que...este...los primeros criollos que llegaron...no había muchos criollos aquí. Lo único que había era puro indígena.

Antes decían que ellos no hacían cercos para sembrar, ellos quemaban el pasto y tiraban las semillas y salían las plantas, después la fruta y así cosechaban, pero cuando ha llegado el criollo con sus animales ya había que hacer cercos, sino no podían cosechar. Entonces cuando nosotros decimos territorio, gran parte, porque esto es lo que nosotros queremos porque nosotros andamos kilómetros por el monte y ¿por qué necesitamos el monte? Porque ahí tenemos los animales del campo, los animalitos del campo que también los consumimos nosotros. Pero el criollo se basa solamente en los animales, él quiere tierra para los animales, quiere el río para el consumo de agua de los

---

92- Se refiere a la privatización de tierra hasta los límites del lote 14.

animales, quiere el monte, la algarroba, para sus animales. En cambio nosotros, ¡ahí hay una gran diferencia entre el criollo y nosotros! Todo lo que nosotros mezquinamos o lo que queremos y pedimos es porque nosotros lo consumimos. Por eso decimos "¡La madre tierra!"

Yo veo, esto es personal digamos, yo veo que la cosa se puede solucionar, pero solucionar hablando, y ahora, en estos últimos tiempos, el criollo se está dando cuenta que nuestra leyes no son iguales. Si nosotros volvemos de aquí a 500 años, o cuando recién llega Colón a América ¡no había ningún blanco! Había solamente nosotros indios, los indígenas. [...] Por eso los dueños [de la tierra] ¡somos nosotros!

La gente criolla se está dando cuenta de que le pertenece al pueblo criollo 243.000 hectáreas, ellos son cocientes que eso es lo que le tiene que tocar a ellos. Nosotros con 400.000 hectáreas <sup>93</sup>.

Indudablemente, en el proceso histórico de regularización territorial, hay una redefinición identitaria de cada grupo en relación al otro, que adviene de forma distinta.

Por lo que concierne la población indígena, hubo una revalorización de la historia de grupo, de su presencia en relación al Estado y a la alteridad más cercana, la criolla; una toma de consciencia de la subalternidad histórica que se transforma en orgullo de ser "nativos", "originarios", de habitar la tierra reclamada *ab originem*.

A esta reconsideración contribuyeron, imaginamos, también los numerosos trabajos de los antropólogos, que mostraron la cultura indígena volviéndola objeto de estudio, interés y apreciación.

Por otro lado, la histórica invisibilización de la realidad campesina criolla, se visibilizó de golpe con la emergencia de este grupo como sujeto de derecho.

Los criollos se encontraron frente a la dificultad de posicionarse por un lado a nivel socio-territorial, por el encontrarse como grupo en un territorio que "de repente" se vuelve "indígena", por el otro a nivel histórico-cultural, por el haber sido "usados" por un Estado que ahora los rechaza. En el medio de estas fuerzas que generan una múltiple resignación cultural, económica y política, los criollos logran una relativa seguridad jurídica conociendo y seguidamente acreditando sus derechos a la tierra. Dice Arturo Barrozo, presidente de la OFC:

Nosotros queríamos sentirse algo porque vivir en un lugar donde no es tuyo es feo, ¿no? Había criollos que tenían una demasiada extensión de superficie, quizás que por ahí complicaba la comunidades aborígenes y bueno, era necesario saber qué es lo que corresponde, y lo que corresponde se fue dando a través de lo que uno tiene, de los animales que uno tiene, a través de las actas de vacunación del SENASA, y también crear un máximo y un mínimo, o sea alguien aunque tenga mil cabezas de ganado no va a poder aspirar a más de 900 hectáreas y aquel que no tenga ganado también pero si tiene el derecho, y hay que respetarlo, va a tener 50 hectáreas de superficie, que es un espacio donde puede desarrollar una actividad mediatamente productiva.

El gran logro de la acreditación de derecho pasó por la prescripción adquisitiva por medio del Código Civil, pero a los criollos no les alcanzó la sola presencia física; en base a criterios establecidos por el mismo Código Civil, tuvieron que demostrar su

93- Rogelio Segundo, Santa Victoria Este, 2010.

"pertenencia" a las tierras que habitan. Para probar esto se recorre a elementos que "certifiquen" su presencia en el territorio y el derecho a ocuparlo: cualquier documento público y oficial que ligue la persona con el lugar y con los años de permanencia (partidas de nacimiento y defunción, actas de vacunaciones de los animales, etc.). Estas "pruebas" establecieron no solamente "quién" tiene derecho, sino también el "cómo y cuánto" puede reclamar cada familia.

La nueva situación jurídica que se delinea con la cuestión de la tierra provoca en muchos criollos, sobretodo en los integrantes de la OFC, un fuerte re-pensamiento:

¡Ellos son los originarios! Cuando se firmó la acta acuerdo de las 400.000 hectáreas para ellos, todo el grupo mío se alzó y me dijo "¿Cómo es esto? ¿Cómo lo van a preferir a ellos?" y le digo "¡Ellos son mucho más! Son muchos más ¡y ellos son los dueños!"<sup>94</sup>

La situación de los criollos recuerda el famoso caso narrado por el antropólogo James Clifford (ob. cit.), de los indígenas de Mashpee, los cuales tenían que probar su "indigenidad" en un aula de tribunal con el fin de obtener el título de propiedad de las tierras que ocupaban. Pues, en el caso etnográfico analizado, mientras los indígenas son definidos por las leyes como los legítimos dueños de la tierra que ocupan (palabras que lamentablemente todavía no se traducen en un hecho concreto), los criollos tienen que probar su "autenticidad" más allá del sentido de pertenencia a una tierra donde viven hace más de un siglo.

Esto impone un proceso de reflexividad de los actores locales sobre su propia posición como grupo y en relación con la colectividad indígena, por lo menos a un nivel verbalizado y formal.

Esta relación a la luz de los reclamos territoriales no es sólo *rescrita*, sino también *releída* en base a derechos diversificados que de cierta forma, por lo menos en ámbito público, llevan a un volcamiento de la asimetría social que mientras en algunos casos hace que las posiciones sean más rígidas, en otros las fluidifica.

La reivindicación territorial puede ser considerada también como una reivindicación identitaria; para los criollos, el ser considerados "ocupantes", "ajenos en tierra de otros", los pone frente al desafío de reconsiderar su propia historia el por qué de su presencia en esa zona, un proceso que genera interpretaciones sumamente interesantes. Entre todas quiero recordar la de Francisca, que una vez hablando me dijo que los criollos chaqueños no se perciben como usurpadores, más bien se sienten tratados como *migrantes*, discriminados y sin derechos, sin garantías ni protección por parte del Estado.

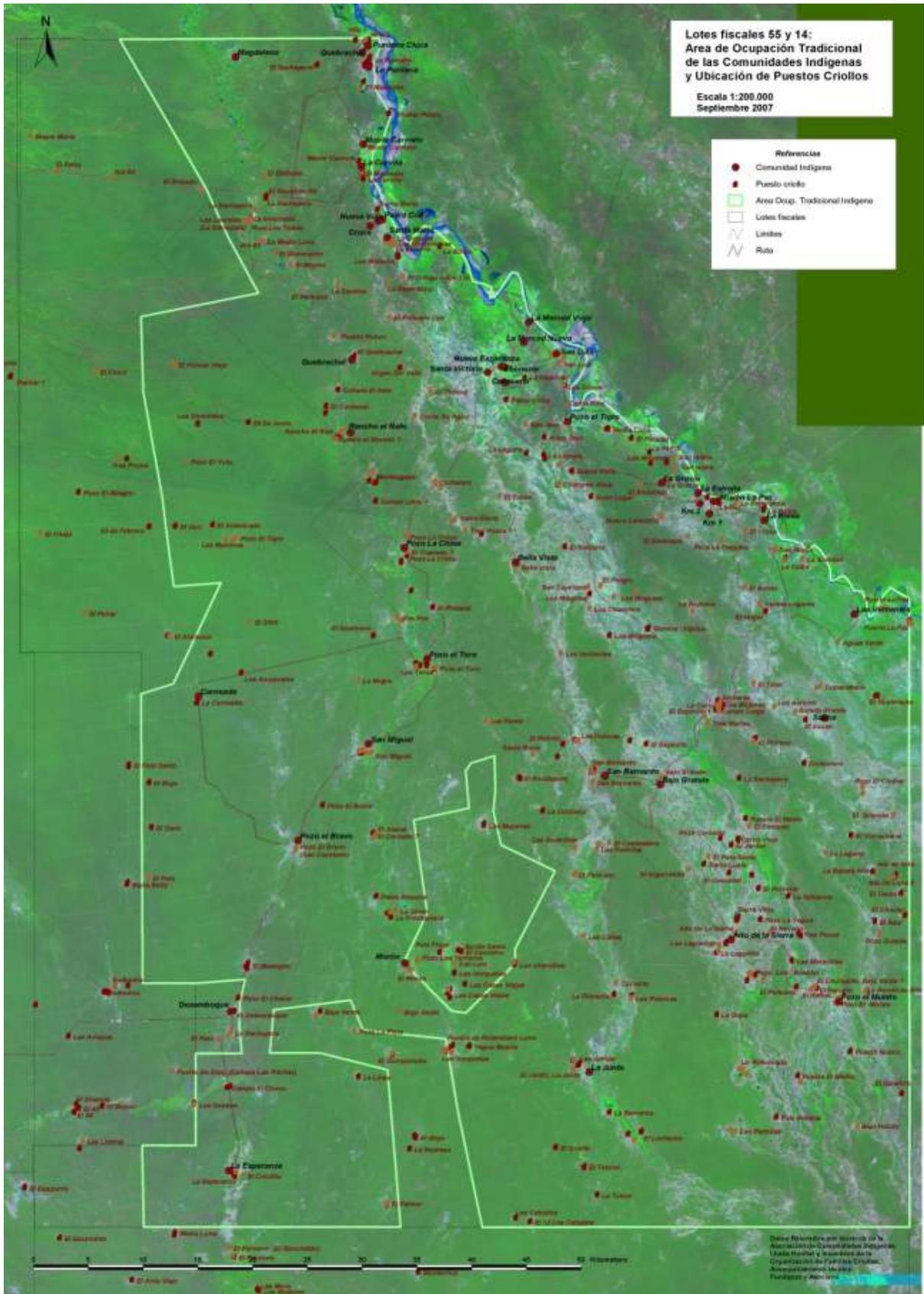
Para los actores locales, sean indígenas o criollos, evidentemente la tierra no tiene solamente un valor material, sino también es sentida como un bien de afección, una parte del mundo a lo que se siente de pertenecer, la tierra de la niñez y de los antepasados, no importa desde cuantas generaciones.

Hay que destacar, una vez más, que el re-pensamiento de las relaciones entre los grupos se da también gracias a la visión que tienen las nuevas generaciones de dirigentes (entre treinta y cuarenta años). Este cambio de perspectiva se debe segura-

---

94- Esmerito Arenas, Santa Victoria Este, entrevista, 2010.





El mapa muestra la ubicación de los puestos criollos (en rojo con el símbolo de una casa) con respecto a la zona de ocupación ancestral de las comunidades indígenas indicada por el perímetro verde. (Propiedad: OFC. Elaboración: FUNDAPAZ)

mente a una formación distinta en comparación a las generaciones mayores, una formación debida por ejemplo a la educación escolástica que han compartido, que les permite de superar ciertos confines identitarios para lograr cierta visión común de los desafíos que interesan las poblaciones en el espacio físico que comparten en los lotes.

En definitiva, la negociación por la tierra permitió reconocer el derecho del otro como diferente, defender el pedido manteniendo la diversidad cultural y proyectándola hacia el futuro.

## In-conclusiones

*Creo que hay -y esto vale para toda sociedad- utopías que tienen un lugar preciso y real, un lugar que podemos situar en un mapa, utopías que tienen un lugar determinado, un tiempo que podemos fijar y medir de acuerdo al calendario de todos los días.*

(M. Foucault)

## Una utopía real

Para mí la experiencia en la zona del Pilcomayo fue, y sigue siendo, un camino único de aprendizaje que no puede ser contenido en estas páginas.

Con sencillez he tratado de interpretar las palabras de muchos otros y lo que tuve la afortunada posibilidad de observar en el tiempo trascurrido en las tierras chaqueñas. Sin duda, queda mucho para hacer y otro tanto para mejorar.

Por necesidades expresivas he hablado de "indígenas" y "criollos", como categorías étnicas, pero conciente de que las identidades, así como los territorios donde se inscriben y que moldean, son espacios híbridos de negociación, y que adelante de las simplificaciones y las clasificaciones existen las personas con sus nombres y sus historias, como revelan las numerosas palabras testimoniales de la gente del Pilcomayo, que constituyen la base de mi análisis y la parte más importante del texto. Sin ellos, estas páginas no existirían.

He intentado una aproximación a la realidad criolla, la "gran ausente" de los estudios sobre los pueblos chaqueños, tratando de hacerla un poco más visible, sobre todo en su relación con la colectividad indígena, expresando mi punto de vista sobre los vínculos entre "chaqueños" y "paisanos" en la zona de los lotes fiscales 55 y 14, los cuales -sigo creyendo- no se acaban en una competencia por el uso de la tierra.

La naturalización de indígenas y criollos como subjetividades en conflicto, el antagonismo de economías diferentes, las distintas formas de percibir su entorno, han sido una constante en la literatura antropológica que se ocupó, entre otras, de la zona del Pilcomayo salteño. En mi análisis he considerado la interpretación del "choque cultural" como solamente una de las tantas posibles lecturas de la sociedad chaqueña en su conjunto, tratando de mirar a los dos grupos desde otra perspectiva, considerando el conflicto como una de las múltiples características de un proceso de convivencia social intrínsecamente dinámico y polifacético.

La formación de los lotes 55 y 14, como entidad socio-territorial-política, inscrita en el marco más amplio de la región chaqueña, se caracteriza por una historia específica de convivencia, intercambio, roces y alianzas de la población, a partir desde una historia de colonización y superposición territorial hasta un proceso de regularización territorial que reorganiza de cierta forma la relación entre las partes en términos políticos, poniendo las bases para una negociación formal y pública.

El espacio de los lotes con los acontecimientos relativos a la "cuestión de la tierra" se vuelve un espacio de tensiones y de diálogo donde los dos grupos de cierta forma se "institucionalizan" como subjetividades políticas, frente a nuevos desafíos comunes. Para indígenas y criollos las nuevas asociaciones representaron un novedoso caso de protagonismo social y político que en parte determinó y en parte reconfiguró las identidades colectivas con respeto a los intereses de grupo, logrando un reposicionamiento recíproco, aunque en continua negociación, para lograr un solo objetivo: la entrega de la tierra.

A la luz de cuanto dicho, considero que Lhaka Honhat y OFC, más allá de ser organizaciones puntuales con destinos inciertos, representan verdaderos movimientos sociales que supieron desarrollar un pensamiento crítico y encontraron su fuerza en la capacidad de elaborar estrategias compartidas para defender sus derechos mirando al futuro y construyendo la base, teórica y práctica, para la toma de decisiones consensuadas y participativas en vista de la distribución territorial.

Hemos visto como la *tierra chaqueña* atravesó distintas etapas en el tiempo: fue percibida como *tierra de nadie* y transformada en *tierra de conquista*; luego se convirtió en *tierra fiscal* y, cuando empezó a mover los intereses de muchos, se volvió *tierra de desarrollo*. Hoy, más que nunca, el territorio comprendido en los lotes 55 y 14 es un *territorio en negociación* donde distintos *stakeholders*, no sólo locales, cooperan o conflictúan para asegurarse el control del espacio y de los recursos, defendiendo intereses específicos determinados por posiciones distintas y por diferentes percepciones de lo que genéricamente llamamos "tierra".

Desde los ámbitos oficiales, hasta el simplista sentido común, siempre la gente del Chaco fue considerada no en línea con el perfil del ciudadano "moderno" y "urbano", por lo tanto incapaz de pensar en su futuro y proyectarse más allá del "hoy".

De esta discriminatoria percepción, imaginamos, surgió la ofensiva reiterada pregunta del "¿por qué criollos e indígenas quieren tanta tierra?", quizás pensando que la que muchos llaman "pobreza" sea una culpa cultural y que la gente de campo y los pueblos indígenas no formen parte de la ciudadanía con derecho a elegir algo mejor para sí y para sus hijos.

Para muchos, el Chaco nunca dejó de ser un desierto.

En definitiva, un acercamiento teórico a la realidad de la convivencia en el Pilcomayo Salteño implica un cambio de paradigma: no mirar únicamente al "conflicto", sino también a las buenas prácticas, a los intercambios, a la construcción de la vecindad no sólo geográfica, sino más bien humana.

Esto va a ser de extrema utilidad a la vez de pensar en un ordenamiento territorial participativo, para cualquier programa de desarrollo que no quiera ser un transplante de ideas y prácticas en un espacio que se percibe "vacío".

La realidad de criollos e indígenas, hoy, es imposible de pensar bajo una mirada unilateral, sino de forma conjunta, así como se visibiliza en el territorio. Como consecuencia de eso, resulta imposible mirar al futuro del espacio comprendido en los

lotes suponiendo usos del territorio y de los recursos que no sean compartidos y complementarios, manteniendo los naturales márgenes de autonomía.

Las distintas perspectivas y formas de apropiación de la naturaleza de indígenas y criollos tendrían que ser consideradas en su potencial y no como obstáculos, y aprovechadas para un desarrollo verdaderamente "sustentable" y deseablemente "compartido", o sea local, original, propio.

Enfocar la problemática desde la mirada de los actores locales posibilita la consideración de cuales son las estrategias y los vínculos culturales entre población y territorio y entre distintos grupos que permiten o impiden ese tipo de desarrollo, y cuales son las ideas locales de "progreso", "deseo" y "necesidad".

Lo que hay que garantizar es la diversidad cultural y la posibilidad de elegir, el cambio también.

Hemos visto la importancia que en el contexto analizado reviste el conocimiento del territorio, de las especies comestibles, del comportamiento de los animales, de los cambios estacionales. Saber leer e interpretar los signos ambientales es una competencia de primaria importancia para la gente que vive de las propias habilidades, y esta sabiduría es cultura, una cultura dinámica, maleable, adaptable a las exigencias. El dinamismo cultural insito en cada grupo humano presupone la transformación envés que la pérdida, el cambio más que la desaparición.

Sobre el futuro es difícil hacer previsiones, pues hipotetizamos que el problema no será exclusivamente espacial, sino de la gestión que se hará de este espacio, a la espera de que el largo camino emprendido por los grupos locales, ONGs y Estado genere un espacio decisional real sobre los futuros locales, confiando que los territorios futuros sean espacios de autonomías y autodeterminación real, y no una "reserva" con confines un poco más extensos.

Este libro, escrito en distintos lugares y tiempos, quiere ser un agradecimiento a cuantos con profunda espontaneidad supieron revelarse y permitirme la "entrada al Chaco" por medio de su hospitalidad, su sabiduría y sus esfuerzos para hacer día a día la vida más alegre.

Con el deseo de que la *tierra prometida* sea una utopía real.

## Glosario

ASOCIANA: Acompañamiento Social de la Iglesia Anglicana del Norte Argentino

CELS: Centro de Estudios Legales y Sociales

CEJIL: Centre for Justice and International Law

CIDH: Comisión Interamericana de Derechos Humanos

FUNDAPAZ: Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz

INAI: Instituto Nacional de Asuntos Indígenas

INDEC: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos

IPPIS: Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta

MERCOSUR: Mercado Común del Sur

OEA: Organización de Estados Americanos

OFC: Organización de Familias Criollas (lotes fiscales 55 y14)

SENASA: Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria

UEP: Unidad Ejecutora Provincial

UCaSal: Universidad Católica de Salta

UNSA: Universidad Nacional de Salta

## Bibliografía

AIME, M.,

2004, *Eccessi di culture* , Torino, Einaudi.

ANDERSON, B.,

1983, *Imagined Communities* , London-New York, Verso, (trad. it. 1996 *Comunità immaginate* . *Origine e diffusione dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri).

APPADURAI, A.,

1996, *Modernity at large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, (trad. it. 2001, *Modernità in polvere* , Roma, Meltemi).

ASTRADA, D.,

1906, *Expedición al Pilcomayo (17 de junio a 24 de septiembre de 1903)* , Buenos Aires, Estudios Gráfico Robles & Cía.

AYLWIN, J., compilador,

2004, *Derechos Humanos y Pueblos Indígenas. Tendencias Internacionales y Contexto Chileno* , Temuco, Chile, Instituto de Estudios Indígenas/Universidad de la Frontera.

ARENAS P.,

2003, *Etnografía y Alimentación entre los Toba-Nachilamole#k y Wichí- Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)* , Buenos Aires, Pastor Arenas.

BARBARAN, F.

2002, "Reclamos de tierras y uso sustentable en el lote fiscal 55", en TERUEL, A., LACARRIEU, M., JEREZ, O., compiladores, *Fronteras, Ciudades y Estados*, Tomo I, pp. 149-173, Córdoba, Alción Editora.

Barbarán F., Arias H.,

2001, *Migraciones en el Chaco semiárido de Salta: su relación con la ganadería, la explotación forestal y el uso de la fauna silvestre en el departamento Rivadavia*, Andes, número 12, Universidad Nacional de Salta.

BARTH, F., compilador,

1969, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Oslo, Pensumtjeneste (trad. esp. 1976, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México 12, D.F., Fondo de Cultura Económica).

BARTHES, R.,

- 1980, *La Chambre Claire. Note sur la photographie* (trad. esp., 1998, La cámara lúcida, Barcelona, Paidós.

- 1987, *Incidents*, Paris, Seuil (trad. it., 1990, *Incidenti*, Torino, Einaudi)

BELLI, E., TRINCHERO, H., compiladores,

2009, *Fronteras del desarrollo. Impacto social y económico en la cuenca del río Pilcomayo*, Buenos Aires, Editorial Biblos

BIANCO, C.,

1998, *Dall'evento al documento. Orientamenti etnografici*, Roma, CISU.

BOURDIEU, P., WACQUANT, L.,

1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*, University of Chicago Press, (ed. esp. 2005, *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI.

BULIUBASICH, C., RODRIGUEZ, H. E.,

2002, "La noción de trabajo en la construcción de la identidad: indígenas y criollos en el Pilcomayo salteño", *Cuadernos de Antropología Social*, 16, pp. 185-209.

CALIFANO, M., compilador,

1999, *Mito, guerra y venganza entre los Wichí*, Buenos Aires, Ciudad Argentina.

CALIFANO, M., DASSO, M. C.,

1999, *El Chamán Wichí*, Buenos Aires, Ciudad Argentina.

CAPARROS, M.,

2006, *El Interior*, Buenos Aires, Grupo Editorial Planeta.

CARRASCO, M.,

- 2000, *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*, Buenos Aires, IWGIA.

- 2009, *Tierras Duras. Historias, organización y lucha por el territorio en el Chaco Argentino*, Copenhagen, IWGIA.

CARRASCO, M., BRIONES, C.,  
1996, *La Tierra que Nos Quitaron. Reclamos Indígenas en Argentina* , Buenos Aires, IWGIA.

CARRASCO, M., ZIMERMAN, S.,  
2006, *El Caso Lhaka Honhat. Informe IWGIA 1* , Copenaghen, IWGIA.

CASTILLA, J.M.,  
1957, *De solo estar* , Salta, El Estudiante.

CHEZZI, F.,  
2008, *La "questione indigena" nel diritto* , CIRPAC, (www.cirpac.it).

CIMINELLI, M. L., compiladora,  
2006, *La negoziazione delle appartenenze. Arte, identità e proprietà culturale nel terzo e quarto mondo* , Milano, Franco Angeli.

CLIFFORD, J.,  
1988, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, The President and Fellows of Harvard College (trad. it. 2010, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX* , Torino, Bollati Boringhieri).

COLAJANNI, A., compilador,  
1998, *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina* , Roma, Meltemi.

COLE, J. W., WOLF E. R.,  
1974, *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, Academic Press, New York & London, (trad. it., 2000 *La frontiera nascosta. Ecologia e etnicità tra Trentino e Sudtirolo* , Carocci, Roma).

COMISIÓN ASESORA HONORARIA PROVINCIAL,  
1994, *Propuesta de entrega de tierras a las comunidades indígenas y a las familias criollas de los lotes fiscales 55 y 14 de la Provincia de Salta* , Salta, Gobierno de la Provincia de Salta, inédito.

COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (CIDH) -O.E.A.- ,  
- 2010, *DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS Y TRIBALES SOBRE SUS TIERRAS ANCESTRALES Y RECURSOS NATURALES. Normas y jurisprudencia del Sistema Interamericano de Derechos Humanos* , (<http://www.cidh.org>).

- 2012, Informe No. 2/12 Caso 12.094 Artículo 50 Comunidad Indígena Lhaka Honhat Argentina, documentación interna.

CONTINI, G., MARTINI, A.,  
1993, *Verba manent. L'uso delle fonti orali per la storia contemporanea* , Roma, La Nuova Italia Scientifica.

DASSO, M. C.,  
- 1999, *La máscara cultural*, Buenos Aires, CIUDAD ARGENTINA.

- 2008, *Aplicaciones del estudio etnológico a proyectos multidisciplinarios de investigación en salud*, en Archivos VI, CIAFIC Asociación Argentina de Cultura, Buenos Aires.

DÁVALOS, J. C.,  
1928, *Los Gauchos*, Buenos Aires, La Facultad.

DE LA CRUZ, M. L.,  
1997, *Y no cumplieron. Reflexiones acerca de la apasionada relación entre los organismos de promoción del desarrollo y los grupos Wichí*, Fundación para el Desarrollo Agroforestal de las Comunidades del Noroeste Argentino.

DIAZ, CLAUDIO F.,  
2006, *Las disputas por la apropiación del gaucho y la emergencia del "folklore" en la cultura de masas*, Bogotá, JALLA.

DOUGLAS, M.,  
1966, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Hermondsworth, Penguin Books (trad. it. 1993, *Purezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino).

DURANTI, A.,  
2005, *Antropologia del linguaggio*, Roma, Meltemi.

FABIETTI, U., MATERA, V.,  
1999, *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, Carocci.

FABIETTI, U., REMOTTI, F., curador,  
1997, *Dizionario di Antropologia*, Bologna, Zanichelli.

FARINELLI, F.,  
2009, *La crisi della ragione cartografica*, Torino, Einaudi.

FOUCAULT, M.,  
2004, *Les hétérotopies. Les corps utopique*, Paris, Institut National de l'audiovisuel, (ed. it., 2006, *Utopie Eterotopie*, Napoli, Edizioni Cronopio).

FRANCESCHI Z. A., curador,  
2008, ETNO-GRAFIE. *La scrittura come testimonianza tra i Wichí*, Bologna, I libri di Emil.

FUNDAPAZ (Fundación Para el Desarrollo en Justicia y Paz),  
- 2008, *Derechos Indígenas. Acceso a las tierras y los territorios*, Salta, FUNDAPAZ.  
- 2009, *Derechos civiles y derechos indígenas. Casos de ocupación y regularización de tierras*, Salta, FUNDAPAZ.

GALEANO, E.,  
1993, *El libro de los abrazos*, Buenos Aires, Siglo XXI.

GAUFFIN, F.,  
2009, *En tierras de Magú Pelá* , Buenos Aires, La Crujía Ediciones, (ed. orig. 1932, Salta).

GEERTZ C.,  
1999, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del XX secolo* , Bologna, Il Mulino.

GIORDANO, M., 2004,  
"De Boggiani a Métraux. Ciencia antropológica y fotografía en el Gran Chaco", *Revista Chilena de Antropología Visual* , 4, Santiago, pp. 365-390.

GORDILLO, G.  
- 2006, *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*, Prometeo libros , Buenos Aires.  
- 2010, *Historias de los bosques que alguna vez fueron pastizales: la producción de la naturaleza en la frontera argentino-paraguaya* , en *Población & Sociedades*, N° 17, pp. 59-79.

GORDILLO, G., LEGUIZAMON, J. M.,  
2002, *El río y la frontera. Movilizaciones aborígenes, obras públicas y Mercosur en el Pilcomayo* , Buenos Aires, Editorial Biblos.

GUPTA, A., FERGUSON, J.,  
1992, *Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference* , Cultural Anthropology, Vol. 7, pp. 6-23.

HABERMAS, J., TAYLOR, C.,  
1996, *KAMPF UM ANERKENNUNG IM DEMOKRATISCHEN RECHTSSTAAT* , Frankfurt, Suhrkamp Verlag, (trad. it., 2008, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli)

HERZFELD, M.,  
1997, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State* , New York, Routledge, (trad. it., 2003, *Intimità Culturale. Antropologia e Nazionalismo* , Napol, L'Ancora).

HIERRO P.G., SURRALÉS A.,  
2009, *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano* , Copenaghen, IWGIA.

HOCSMAN, L.D.,  
2010, *Campesinos y productores familiares, en el desarrollo territorial rural en Argentina. Paradigmas y horizontes políticos, aportes al debate*, VIII Congreso Latinoamericano de Sociología Rural.

INGOLD, T.,  
2004, *Ecología della cultura* , Roma, Meltemi.

ISLA, A.,  
2005, "Estado y Comunidad. Políticas de identidad", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*,

Debates, <http://nuevomundo.revues.org/33>.

LAGOS, M.,

2002, "Estado y cuestión indígena. Gran Chaco", en TERUEL, A., LACARRIEU, M., JEREZ, O., (compiladores), *Fronteras, Ciudades y Estados*, Tomo I: 79-107. Córdoba, Alción Editora.

LOZANO, P.,

1941, *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba*, Tucumán, Instituto de Antropología, (ed. orig. 1733).

MALIGHETTI, R., curador,

2005, *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Roma, Meltemi.

MANÇANO FERNANDES, B.,

2005, *Movimientos socioterritoriales y movimientos socioespaciales. Contribución teórica para una lectura geográfica de los movimientos sociales*, Revista Nera, Año 8, N.6.

MANZANAL, M., VILLAREAL, F., curadores,

2010, *El desarrollo y sus lógicas en disputa en territorios del norte argentino*, CICCUS.

MAUSS, M.,

1923-24, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in "Année Sociologique", II serie (trad. it., 1965, "Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche", in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi).

METRAUX, A.,

1967, *Réligions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Éditions Gallimard, (ed. sp. 1973, *Religion y Magias Indígenas de America Del Sur*, Madrid, Aguilar).

MOULES, R. F.,

1960, *La Propiedad Inmobiliaria en "COLONIA BUENAVENTURA". Antecedentes Históricos Jurídicos*, Salta, Cámara de Senadores, inédito.

OLIVIER DE SARDAN, J.P.,

1995, *Anthropologie et Développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, APAD-Karthala, (trad. it., 2008, *Antropologia dello sviluppo. Saggi sul cambiamento sociale*, Milano, Raffaello Cortina).

PALMER, J.,

2005, *La buena voluntad Wichí. Una espiritualidad indígena*, Buenos Aires, Grupo de Trabajo "Ruta 81".

PAVANELLO, M.,

2002, *Forme di vita economica. Il punto di vista dell'antropologia*, Roma, Carocci.

REDAF (Red Agroforestal Chaco Argentina),

2010, *CONFLICTOS sobre TENENCIA DE TIERRA y AMBIENTALES en la REGION del CHACO ARGENTINO, 2° INFORME* , Reconquista, Observatorio de Tierras, Recursos Naturales y Medioambiente.

RODRIGUEZ, F.,

2002, "*Sarmiento en el desierto. Exceso de vida, instinto de muerte*", Revista Iberoamericana, Vol. LXVIII, 201, pp. 1111-1128.

ROMERO, J. L., 1996, *Breve historia de la Argentina*, Buenos Aires, Tierra Firme (ed. orig., 1969).

SARASOLA, C.,

2010, *De manera sagrada y en celebración. Identidad, cosmovisión y espiritualidad en los pueblos indígenas* , Editorial Biblos, , Buenos Aires.

SARAVIA TOLEDO, C.,

1997, *Aborígenas y Criollos ocupantes de los fiscales 55 y 14 Dto. Rivadavia - Salta, Gobierno de la Provincia de Salta (inédito)*.

SARMIENTO, D. F.,

2007, *Facundo o Civilización y Barbarie* , Buenos Aires, GRADIFCO, (Ed. Orig. 1845)

SCARPA, G. F.,

- 2004, *El síndrome cálido-fresco en la medicina popular criolla del Chaco argentino* , RDTP, LEK, 2, pp. 5-29.

- 2009, *Etnobotánica médica de los indígenas Chorote y su comparación con la de los Criollos del Chaco semiárido (Argentina)*, *Darwiniana* 47(1) pp. 92-107.

SEGOVIA, L.,

2005, *MEMORIAS DEL PILCOMAYO - OTICHUNAJ LHAYIS THA OIHI TEWOK* , Salta, Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta.

SIMONICCA, A.,

2006, *Viaggi e comunità. Prospettive antropologiche* , Roma, Meltemi.

SOBRERO, A.,

- 1998, *Hora de Bai. Antropologia e letteratura delle isole di Capo Verde* , Lecce, Argo.

- 1999, *L'antropologia dopo l'antropologia* , Roma, Meltemi.

- 2009, *Il cristallo e la fiamma. Antropologia fra scienza e letteratura* , Roma, Carocci.

STOCKS, A.,

2005, "Too Much for Too Few: Problems of Indigenous Land Rights in Latin America", *Annual Review of Anthropology* , 34, pp. 85-104.

TERUEL, A.A.,

2005, *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del Noroeste Argentino en el siglo XIX* , Roque Sáenz Peña, Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

TERUEL, A., LACARRIEU, M., JEREZ, O., compiladores  
2002, *Fronteras, Ciudades y Estados* , Tomo I, Córdoba, Alción Editora.

TISSERA, R.,  
1972, *CHACO GUALAMBA, historia de un nombre*, Resistencia, Ediciones CULTURAL NORDESTE, (Chaco).

TODOROV, T.,  
1982, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre* , Paris, Éditions du Seuil, (trad. it., 1992, *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"* , Torino, Einaudi).

TORRES FERNÁNDEZ, P.,  
2007/2008, "Políticas Misionales Anglicanas en el Chaco Centro-Occidental a Principios de Siglo XX: entre Comunidades e Identidades Diversas", *Población y Sociedad* , 14/15, pp. 139-176.

TRINCHERO, H. H.,  
- 2000, *Los Dominios del Demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central* , Buenos Aires, EUDEBA;  
- 2006, "The genocide of indigenous peoples in the formation of the Argentine Nation-State", *Journal of Genocide Research* , 8(2), June, 121-135.  
UNITED NATIONS HUMAN SETTLEMENTS PROGRAMME (UN-HABITAT),  
2008, *Secure Land, Rights For All* , <http://www.unhabitat.org/>

YOUNG, R. J. C.,  
2003, *Postcolonialism. A very Short Introduction*, Oxford-New York, Oxford University Press.

VAN GENNEP, A.,  
1909, *Les rites de passage* , Paris, (trad. it., 2002, *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri).

VAN DAM, C.,  
2008, *TIERRA, TERRITORIO Y DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, CAMPESINOS Y PEQUEÑOS PRODUCTORES DE SALTA* , Ministerio de Economía y Producción Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos Dirección de Desarrollo Agropecuario, Buenos Aires, PROINDER.

VERENI, P.,  
2004, *Vite di confine. Etnicità e nazionalismo nella Macedonia occidentale greca*, Roma, Meltemi.

VON BREMEN, V.,  
1987, *FUENTES DE CAZA Y RECOLECCION MODERNAS. Proyecto de ayuda al desarrollo destinados a los indígenas del Gran Chaco (Argentina, Paraguay, Bolivia)*, Stuttgart, Servicios de Desarrollo de Las Iglesias (AG-KED).

WALLIS, C.,  
1994, *Uso tradicional de la tierra y sus recursos: presiones sobre este uso en el contexto moderno* , Salta, (inédito).

WOLF, E.,  
1966, *Peasants*, Prentice-Hall, 1966 (ed. esp. 1982, Los campesinos, Barcelona, Editorial Labor)

WRIGHT, P.,  
2003, "Colonización del Espacio, la Palabra y el Cuerpo en el Chaco Argentino", *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, anno 9, 19, pp. 137-152.



Serie Documentos



---

[www.fundapaz.org.ar](http://www.fundapaz.org.ar)