



Revista Alternativa N° 10, 2020

## **LOS ESPEJOS DE LA ALTERIDAD: PODER, DESTRUCCIÓN Y MUERTE EN EL CHACO ARGENTINO**

**Javier Rodríguez Mir.** Universidad Autónoma de Madrid  
Correo electrónico: javier.rodriguez@uam.es

### **Resumen**

El trabajo analiza la introducción del sistema capitalista en el Chaco argentino y sus impactos negativos y tensiones sociales que genera entre los diversos actores (sociedades originarias, empresas, estado, etc.). Se expone los modos en que opera el sistema capitalista en el Chaco argentino en contraposición con los sistemas socioeconómicos de los indígenas chaqueños. El trabajo se centra tanto en la lucha por el capital por parte del sistema capitalista y en la lucha por la subsistencia de los pueblos originarios, especialmente en los indígenas wichí (conocidos en la literatura etnográfica como “matacos”).

Se invita a reflexionar sobre las nociones de territorio y de territorio originario que resultan fundamentales para entender los procesos actuales que sufre la región chaqueña. Se atiende especialmente a la cosmología indígena para comprender, desde una perspectiva originaria, el significado del territorio y el comportamiento de las empresas extractivistas en la región. Finalmente se exponen unas reflexiones críticas sobre las consecuencias que tuvo, y aún se mantiene, el ingreso del sistema capitalista en la región partir de una etnografía del Chaco argentino.

**Palabras clave:** Chaco, Argentina, indígenas (wichí), cosmovisión, capitalismo.

## **THE MIRRORS OF ALTERITY. POWER, DESTRUCTION AND DEATH IN THE ARGENTINE CHACO**

### **Abstract**

The paper analyzes the introduction of the capitalist system in the Argentine Chaco and its negative impacts and social tensions that it generates among the different actors (original societies, companies, state, etc.). The ways in which the capitalist system operates in the Argentine Chaco as opposed to the socio-economic systems of the indigenous people of Chaco are described. The work focuses both on the struggle for capital by the capitalist system and in the struggle for the subsistence of indigenous peoples, especially in the indigenous Wichí (known in the ethnographic literature as "matacos").

It invites to reflect on the notions of territory and original territory that are essential to understanding the current processes suffered by the Chaco region. Special attention is given to indigenous cosmology to understand, from an original perspective, the meaning of the territory and the behavior of extractive companies in the region. Finally, we present some critical reflections on the consequences that the capitalist system had in the region, and that are still maintained, based on an ethnography of the Argentine Chaco.

**Keywords:** Chaco, Argentina, indigenous (wichí), worldview, capitalism.

## **Introducción: regreso al pasado...**

El Gran Chaco está delimitado por las serranías que parten de la meseta del Mato Grosso en el norte, las sierras sub-andinas en el oeste, los ríos Paraguay y Paraná en el este, y finalmente el Río Salado en el sur. Esta gran región de 600.000 km<sup>2</sup> se distribuye entre cuatro países: Argentina, Bolivia, Paraguay y en menor medida Brasil. En este trabajo nos centraremos en la región chaqueña argentina que limita al norte con el río Pilcomayo, en el este con los ríos Paraná y Paraguay, y al sur con el río Salado.

La geobotánica y la configuración geográfica fue vital para las sociedades originarias. En la época colonial la región, conocida como “el impenetrable”, era densa, agreste y con abundante vegetación de árboles, cactáceas, arbustos, muchos de ellos espinosos, y enredaderas, que, sumados a la fuerte escases del agua, hizo de esta región un hábitat muy difícil de explorar por los colonizadores europeos. Así, el Chaco se transformó en una zona de refugio para todos los pueblos originarios. La mayoría de ellos, cazadores, recolectores y con un modo de vida nómada, se encontraron a salvo del avance colonial europeo. Los intentos de controlar el territorio chaqueño y a sus poblaciones indígenas motivados por objetivos económicos, políticos y religiosos fueron fracasando sucesivamente hasta llegar a la etapa republicana en el que se hizo indispensable definir las fronteras por parte de los Estados nacionales de la región (Salamanca, 2011:16).

Esta situación se extenderá hasta la formación del Estado-nación de Argentina. Como bien señala Quijada *et al* (2000: 59) a mediados del siglo XIX los territorios bajo autonomía indígena representaban aproximadamente el cincuenta por ciento del total de la geografía argentina. Por lo tanto, las denominadas fronteras interiores se transformaban en dos fortalezas inexpugnables en el momento de la emergencia del Estado-nación de Argentina: hacia el sur la Patagonia y hacia el norte la región que nos ocupa, el Chaco. La invasión del Estado-nación argentino hacia estas fronteras fue mediante violentas campañas militares que deben situarse en un contexto de avance del capitalismo. Las intenciones de las élites gubernamentales fue insertar a Argentina dentro del orden mundial como un “país civilizado y de progreso”.

Entre muchos de los indígenas que se encuentran en la región chaqueña argentina podemos mencionar a los qom, wichís, mocovíes, abipones, nivaklés, pilagás,

chiriguano y chané<sup>1</sup>. Desde finales del siglo XIX los indígenas chaqueños fueron perseguidos y expulsados hacia zonas inhóspitas e improductivas. Muchos de ellos fueron forzados a incorporarse como mano de obra en cultivos de algodón, en los establecimientos de caña de azúcar y en las estancias en condiciones de semi-esclavitud. Como afirma Salamanca (2011: 16) los indígenas chaqueños fueron ubicados en el peldaño más bajo de la cadena productiva y de la jerarquía política, padeciendo las consecuencias más agudas del sistema extractivista. Esta situación dio origen a numerosas revueltas y movimientos milenaristas, que fueron reprimidos violentamente por parte del Estado nacional ocasionando verdaderas masacres. Incluso, como reportan Iñigo Carrera y Podestá (1991: 33) ciertos movimientos de protesta y de huelga terminaron convirtiéndose en movimientos de tipo milenarista. Estos movimientos, asociados a situaciones de crisis extrema, se orientaron a lograr una salvación colectiva, inminente, total, última y terrenal (Spadafora, 1994: 305).

Todo este proceso histórico se proyecta hasta la actualidad con otras formas y estrategias adaptadas al contexto de los procesos globales, pero con una misma cuestión de fondo: la marginación de los pueblos originarios. Por tanto, esta exclusión de los pueblos originarios permanece enraizada desde los orígenes del Estado-nación de Argentina y es atravesada por una problemática transversal, y muchas veces invisibilizada: el racismo estructural e institucional. Nos encontramos ante un racismo de Estado donde una sociedad la ejerce contra sí misma, contra sus propias poblaciones, un racismo interno tendiente a la purificación permanente y a la normalización social (Foucault, 1996:57). El racismo institucional implica que el aparato del poder estatal se hace cargo de la vida y se atribuye facultades para decidir cuáles serán las poblaciones que deberán vivir, cuales sobrevivir y cuales desaparecer. Y precisamente esto es lo que ocurrió con el Estado argentino y las poblaciones indígenas. Como señala Maya Restrepo (2009: 245) se impone en la sociedad nacional arquetipos discriminatorios propios de las etapas coloniales y republicanas que constituyen la base sobre la que se asientan las desigualdades de acceso a la educación, al empleo y a los recursos. En este sentido son fundamentales las investigaciones etnohistóricas que analicen los procesos históricos que provocaron discriminación, racismo y violencia en el pasado, pero cuyos efectos se extienden hasta nuestros días.

---

<sup>1</sup> Aquí nos centraremos en los grupos wichí y parte de la información vertida en este artículo surge del trabajo de campo que al autor realizó entre las comunidades wichí de la provincia de Formosa (Argentina) entre los años 1992 y 1997.

En la actualidad, la presencia de una dinámica global asociada a las empresas extractivistas con la complicidad de los Estados nacionales continúa excluyendo a los colectivos más vulnerables. En respuesta, las comunidades indígenas se organizan en diversas asociaciones y confederaciones. Estas asociaciones indígenas emergen, crecen y se fortalecen con el manejo de las nuevas tecnologías difundiendo en el panorama internacional las amenazas que sufren constantemente y las persistentes violaciones de sus derechos (Rodríguez Mir, 2009: 152). Un buen ejemplo de ello es la Asociación Lhaka Honhat que, con cerca de cuarenta y dos comunidades indígenas de diferentes procedencias, ha sabido defender, difundir y hacer respetar sus derechos y reivindicaciones (Rodríguez Mir, 2006a y 2007).

### **Los espejos de la alteridad: el caso de los wichí**

En las sociedades wichí las fronteras de la identidad están activas a partir de los límites de sus propias comunidades. Es decir, la proximidad, familiaridad y lazos de parentesco son características que proporcionan en el wichí una gran confianza. Esta proximidad y proximidad espacial, social y cultural la ha trabajado de forma muy minuciosa Barúa en su tesis doctoral (2006). El hecho de compartir una localidad, habitar un mismo espacio y convivir con familias unidas por vínculos de parentesco constituyen elementos que construyen una identidad social básica de confianza y tranquilidad. Para los wichí, este hecho es una de las llaves más importante para acceder a sus formas de sociabilidad (humana, wichí) (Barúa, 2007: 19).

A medida que nos alejamos, geográfica y socialmente de estas unidades identitarias básicas la confianza va dando paso a la sospecha y al temor. Nos vamos alejando de las identidades wichí y nos vamos acercando a las alteridades otras.<sup>2</sup> Es más, incluso puede existir desconfianza y recelos entre las propias comunidades wichí que están separadas de forma geográfica y social. Alguna de las características que los wichí atribuyen a la alteridad se asocia con el poder, la violencia, la voracidad y la muerte. Para las sociedades wichí un rasgo de la alteridad es la práctica de la antropofagia.

---

<sup>2</sup>La alteridad, frecuentemente llamada "otredad", es la otra cara de la identidad. La identidad no puede construirse y consolidarse sin el imaginario de la alteridad. Para ello, como bien señala Krotz (1994), entra en acción los componentes etnocéntricos que se proyectarán en la imagen "alter". Esta construcción de la otredad está presente en todas las sociedades. En el caso wichí, existen gradientes de alteridad que varían de acuerdo con el grado de proximidad social. La máxima distancia social está presente en la sociedad blanca y en los criollos, pero también existen otras aldeas wichí cercanas (incluso hasta podrían mantener lazos de parentesco) que son consideradas parte de la alteridad, vendrían a ser "los otros propios". En un artículo previo he desarrollado los modos en que desde occidente se concibe la alteridad indígena e influye en los procesos de cooperación y desarrollo (Rodríguez Mir, 2011).

Nos situamos aquí frente a los espejos de la alteridad, ya que, si bien las sociedades wichí asocian la alteridad a la práctica de la antropofagia, no es menos cierto que desde las sociedades occidentales se atribuyó esta práctica a los indígenas. Es más, este fue uno de los argumentos empleados por Juan Ginés de Sepúlveda en la denominada controversia de Valladolid en 1550. Allí, el sacerdote católico español esgrimía frente a Bartolomé de Las Casas, que una razón de peso para imponer la guerra justa a los indígenas era la frecuente práctica del canibalismo. En el caso de las sociedades wichí la antropofagia es un valor extremadamente negativo que se les atribuye a otros grupos y a seres de máxima alteridad (seres mitológicos, alma de difuntos...). En una investigación previa (Rodríguez Mir, 2006b: 340) he señalado como la sociedad wichí integra elementos procedentes de occidente (dinero, funcionarios públicos, cuerpo de policía) en una trama que permite a las personas antropófagas actuar con total impunidad convirtiendo en víctimas (presas) a los wichí que se presentan con intenciones de trabajar en lugares desconocidos y apartados.

Trampas, engaños, poder destructivo, voracidad, depredación, descontrol, peligrosidad, potencia desmedida, violencia, ira, coraje, lujuria, mezquindad, antropofagia, entre otras cualidades, son características de la alteridad wichí. Es posible diferenciar dos tipos de alteridades wichí. Por un lado, las alteridades espirituales como los seres mitológicos y espíritus de los fallecidos (*ahat* o *ahot* en su propio idioma). Por otra parte, sociedades diferentes y distantes, empresas extractivistas, representantes gubernamentales, sectores de la cooperación, misioneros... representan una parte sustancial de la alteridad. No es casualidad que a los representantes de la sociedad nacional ("sociedad blanca") se les llame *ahätay* (Fernández, 2017: 49). *Ahätay*, derivado de *ahat*, (*ahot*) espíritu asociado a la muerte. Es significativo observar cómo se asocia el color blanco a la muerte y al espíritu *ahot/ahat*. Es inevitable reflexionar sobre los modos en que la sociedad nacional (blanca) y el Estado sembraron el terror y la muerte de forma sistemática por toda la región chaqueña. Por lo tanto, no debería sorprendernos que las poblaciones originarias del Chaco asocien la muerte a la presencia de la sociedad nacional y al régimen capitalista ya que son estos procesos históricos los que llevaron la destrucción, explotación y muerte por extenuación a los pueblos indígenas del Chaco. Las profundas raíces coloniales y republicanas provocaron el crecimiento de grandes ramas cuyas sombras proyectan el miedo, pánico y terror en las sociedades originarias chaqueñas.

Para abordar la alteridad espiritual es indispensable referirse a la noción de persona (wichí) porque el hecho de dejar de ser (persona) implica un acercamiento peligroso

hacia la alteridad. La persona se compone de un cuerpo (*t'isan*) y un elemento que puede traducirse de forma inexacta e imprecisa como alma (*hesek/ husek*). De acuerdo con Palmer (2005), el *hesek* tendría un carácter espiritual que conferiría al ser wichí la buena voluntad y así evitaría los comportamientos asociales (no wichí, no humanos) como la violencia, ira o mezquindad. Sin embargo, el *hesek* tendría también una realidad física la cual dotaría al cuerpo de vida y estaría localizado en la zona del corazón. El estado wichí permanecería en la medida en que el *t'ísán* y el *hesek* se encuentran en plena armonía y concordancia. La pérdida del *hesek* expondría al individuo en particular, y al grupo en general, a un peligro potencial, ya que el lugar vacante dejado por el *hesek* podría ser ocupado por un espíritu maligno (*ahot*). Ese desequilibrio podría ser desencadenado a partir de eventos inesperados, sorprendivos o dolorosos.

Toda la carga del colonialismo europeo primero, y del posterior colonialismo interno, caracterizado por la violencia, expulsión y marginación de las comunidades indígenas del Chaco argentino no pueden olvidarse. El wichí, en contextos en los que tiene que relacionarse con sociedades otras, distantes (a nivel geográfico y social como lo es la sociedad nacional), expresan actitudes de recelo, desconfianza e intromisión. El wichí situado ante la alteridad mostrará comportamientos de mesura y autocontrol. La sociedad nacional "blanca" responde a la máxima alteridad social y las relaciones entre ellas se han caracterizado por una marcada desconfianza fruto de engaños y de la violencia estructural ejercida (y que aún persiste) hacia los pueblos originarios del Chaco en particular, y de Argentina en general.

### **La antropofagia occidental: presas y empresas (depredadoras) en el Chaco**

Es posible que se genere una equivocación en la comunicación, no entre quienes comparten un mundo en común, sino entre aquellos cuyos mundos u ontologías son diferentes. Y estos malentendidos suceden, no porque existan diferentes perspectivas de un mismo mundo, sino porque los interlocutores no son conscientes precisamente de esas diferentes ontologías (Blaser, 2009:11). Es decir, que no existe una ontología universal aplicable a todas las sociedades y culturas, en todo tiempo y lugar. Las negociaciones y conflictos derivados de la existencia de múltiples ontologías se sitúan en el ámbito de la ontología política. Sería deseable, al menos intentar alcanzar un mundo donde quepan muchos mundos que tengan en consideración y respeto ontologías diversas.

Al menos desde los años setenta los antropólogos han cuestionado la existencia en las sociedades no occidentales de la categoría “naturaleza”, o al menos la existencia de una categoría similar y equiparable a la nuestra (Escobar, 2010:134). Las nociones sobre naturaleza y cultura son construidas en cada sociedad y están influenciadas por determinantes históricos concretos. De hecho, la separación conceptual que se hace en occidente entre naturaleza y cultura no es universal ya que esta división no se encuentra en innumerables sociedades no occidentales. Como ya ha señalado Viveiros de Castro (2002:348) la distinción clásica entre naturaleza y cultura no puede ser utilizada para describir las dimensiones o los dominios internos de las cosmologías no occidentales, sin pasar antes por una crítica etnológica rigurosa. Si atendemos a la no universalidad de la dicotomía naturaleza/cultura veremos que conceptualmente esta propuesta no constituye un elemento que dé cuenta de muchas de las sociedades en las que la antropología se interesa. Esta problemática ha sido abordada, entre otros investigadores, por Descola y Pálsson (2001: 101). En la misma línea se ubica Viveiros de Castro (2004) al considerar que la separación entre naturaleza y cultura no resulta de utilidad a la hora de analizar y comprender cosmologías amerindias, más concretamente las originarias de la Amazonia.

La lógica del sistema capitalista se caracteriza por un marcado interés en la búsqueda de nuevos mercados donde realizar transacciones comerciales fructíferas y regiones donde obtener recursos naturales (materia prima) y humanos (mano de obra). Todo ello con el objetivo de acumular capital. Se trata de un sistema de retroalimentación positiva en el cual no existe un límite para la acumulación del capital.<sup>3</sup> Para cumplir con este objetivo el sistema arrasará tanto con los recursos naturales como con las poblaciones originarias que desde siglos vivieron de dichos recursos naturales. Una de las implicaciones que conlleva esta lógica capitalista es la degradación ambiental, la extinción de la biodiversidad, de sociedades humanas y culturas.

La lógica capitalista clasifica al trabajo en productivo (aquel que generará grandes acumulaciones de capital) y no productivo (sistemas que no producen excedentes) (Wallerstein, 2012). Los sistemas económicos de los pueblos originarios del chaco en principio no generarán ningún tipo de excedentes. Se trata mayormente de sociedades cazadoras recolectoras que satisfacen sus necesidades de forma diaria. Ante este panorama, que resulta incomprensible desde una óptica capitalista, no es de extrañar

---

<sup>3</sup>El sistema de retroalimentación positiva implica la amplificación de ciertos cambios en el sistema, a diferencia de los sistemas de retroalimentación negativa que tienden al control y regulación de los procesos. De forma similar, G. Bateson planteó la esquismogénesis como un proceso caracterizado por insuficiente control inhibitorio que conduce a su fragmentación. Este concepto ha sido aplicado a la psiquiatría (García Toro et al, 1999).

que desde occidente se intente transformar los sistemas denominados improductivos en sistemas rentables (Rodríguez Mir, 2016). Esta lógica aún perdura en muchos organismos, fundaciones y agencias de cooperación internacional quienes conservan una visión de transformación social orientada al progreso y al desarrollo económico de sociedades que mantienen sistemas considerados improductivos desde la lógica del actual capitalismo.

La introducción de empresas e industrias extractivistas en la región chaqueña les posibilita continuar con la producción mediante la obtención de dos factores claves: los recursos naturales (materia prima) y la mano de obra de bajo coste. Esto genera conflictos y tensiones sociales de difícil resolución. Los sectores más vulnerables y oprimidos de la sociedad (entre ellos los pueblos originarios), quedan estupefactos al ver como sus territorios se degradan a una velocidad vertiginosa. Al igual que en el pasado, cuando la crisis provocada por el afán del Estado nacional de apropiarse de los territorios y recursos indígenas estimuló la emergencia de múltiples movimientos milenaristas, en la actualidad la actual invasión de empresas extractivistas provoca la movilización, lucha y resistencia de los pueblos indígenas. Estas movilizaciones y alianzas están facilitadas por las nuevas tecnologías que les brinda la posibilidad de comunicar e informar las situaciones por las que atraviesan.

La lógica del capital, en tanto que establece dinámicas de competitividad entre diversos sectores económicos, clases sociales, gobiernos y empresas extractivistas conduce a un incesante conflicto por la lucha del capital, mientras los sectores más vulnerables luchan por la subsistencia diaria y la reproducción de sus propias poblaciones. Por lo tanto, en este dramático contexto, los conflictos sociales entre los pueblos originarios, las empresas y los gobiernos se agravan e incrementan. La desertificación de la región chaqueña de Argentina, su degradación ambiental y la incesante deforestación en aras del avance de la frontera agrícola- ganadera no puede entenderse sin este contexto y sin la autorización de los diversos gobiernos para que las empresas extractivistas implementen sus actividades, o bien la inacción de los gobiernos de turno que posibilitan estas dinámicas. Ante semejante panorama desolador, es hora de referirnos a un concepto que, a mi modesto entender, no ha recibido toda la atención que se merece. Me refiero al de racismo ambiental.

### **Racismo ambiental**

El racismo ambiental es una forma de discriminación institucional donde programas, políticas e instituciones niegan la igualdad de derechos y oportunidades o bien dañan

de forma diferencial a ciertas comunidades (generalmente colectivos vulnerables, minoritarios y excluidos) a través de la degradación ambiental de los territorios donde se asientan. Las prácticas de racismo ambiental conducen a la emergencia de conflictos ecológicos-distributivos relacionados con la extracción y el transporte de recursos, así como la distribución de residuos (muchos de ellos con alta toxicidad) que se distribuyen por amplias regiones en todo el mundo.<sup>4</sup>

Estas políticas de injusticia ambiental exponen a las minorías étnicas a una contaminación excesiva y a una exclusión de bienes y servicios como la ausencia de aire puro y agua potable. Los efectos del racismo ambiental se traducen en riesgos para toda la población, por ejemplo, la exposición a residuos tóxicos, inundaciones, contaminación por la extracción de recursos naturales e industriales, carencia de bienes esenciales y el contacto con diferentes agrotóxicos, entre muchos otros. Las poblaciones afectadas en muchos casos no disponen de acceso a la administración y la mayoría de las veces no son consultados sobre los proyectos que se implementan en sus propios territorios incumpliendo el Convenio 169 (artículo 6) sobre pueblos indígenas y tribales de la Organización Internacional del Trabajo. Hay que recordar aquí que Argentina aprobó dicho convenio y que se suele incumplir al no aplicar consultas o bien al realizarse desalojos violentos de las comunidades originarias.

Los daños ambientales ocasionados en sitios cercanos a las comunidades excluidas se evidencian en el caso del intensivo uso de los agrotóxicos cuyos efectos repercuten directamente en los seres humanos. De acuerdo con Aranda (2015: 193) las investigaciones de Andrés Carrasco (jefe del Laboratorio de Embriología Molecular de la Universidad de Buenos Aires) fueron las que más inquietudes levantaron al comprobar que el efecto de concentraciones ínfimas de glifosato en relación con las aplicadas a la agricultura producían efectos negativos en la morfología de embriones anfibios. Una vez difundidos sus resultados sufrió campañas de desprestigio en ámbitos académicos y políticos. Siguiendo la línea de los peligrosos efectos que podrían causar los agrotóxicos en la salud, el estudio de Andersen (2015) desarrollado en el pueblo de Avia Terai con cultivos fumigados con agroquímicos tóxicos y con niveles muy altos de cáncer y de discapacidad recoge información que afirma que la mayoría de personas que trabajan con agrotóxicos no suelen usar protección y que casi nadie en la provincia del Chaco respeta la ley de Biocidas que prohíbe la fumigación a 1.500 metros de una casa.

---

4 Para ampliar temas de políticas públicas que conllevan racismo ambiental en Argentina véase Rodríguez Mir (2011b, 2012) y Souza Casadinho (2013). Entre otros autores que analizaron esta problemática de discriminación ambiental se puede citar a Arriaga Legarda y Pardo Buendía (2011).

Los intereses comerciales hicieron que el modelo de agronegocios llegase a ocupar diecinueve millones de hectáreas destinadas al monocultivo de soja transgénica. Estas hectáreas cultivadas representan el 56% de la superficie total cultivable en Argentina e implican el uso intensivo de agroquímicos, desmontes masivos y expulsión violenta y compulsiva de los pueblos originarios que se ven obligados a migrar hacia las ciudades (Aranda, 2015b: 30). Como bien señala Souza Casadinho (2013: 53) la superficie del cultivo de soja ha crecido casi 50% en los últimos treinta años, y ha pasado de ser un cultivo marginal en la década de los setenta a ocupar casi la mitad del área sembrada en la actualidad. El aumento en el empleo de agrotóxicos y plaguicidas se asocia a la expansión de los territorios cultivables, al avance de los cultivos transgénicos y a la emergencia de mecanismos de resistencia entre las hierbas y los insectos. Las consecuencias ambientales del monocultivo de soja es la degradación de suelos, contaminación, pérdida de biodiversidad genética, desabastecimiento local, homogeneización de hábitos alimentarios, necesidad de importar alimentos que no se producen localmente, aumento de la dependencia al importar mayor cantidad de insumos externos, dependencia biotecnológica y devaluación de los saberes propios (Bertoni, 2013:34-35). Ante este modelo que se expande a una velocidad vertiginosa nos encontramos con las poblaciones originarias que siguen resistiendo un avance científico-tecnológico productor de enfermedades, muerte y miseria.

### **No es lo mismo...**

Debemos partir de la existencia de diferencias irreconciliables a la hora de conceptualizar y definir el territorio entre los Estados-nación y los pueblos originarios. Insertado en procesos de globalización y transnacionalización el Estado-nación de Argentina comparte una noción de territorio con las empresas extractivistas y actúa en consecuencia. La visión del Estado argentino sobre los territorios es desde una perspectiva economicista. El territorio se convierte en un elemento susceptible de ser explotado para extraer la mayor rentabilidad posible, como si fuera un recurso inagotable. Por lo tanto, en base a la potencialidad del territorio, es decir, si posee tierras fértiles para el cultivo, si contiene recursos en el subsuelo, si existe manantiales de agua potable, si conserva recursos naturales dignos de ser comercializados, o si tiene una posición estratégica en relación con conflictos internacionales, se le adjudicará cierto valor monetario. Este valor monetario es el que permite la transacción

de tierras, posibilita la compraventa de estos o bien el intercambio de territorios. El intercambio territorial es aplicado en ocasiones cuando se implementan proyectos orientados al desarrollo y la construcción de mega estructuras como carreteras o represas en donde están asentadas desde hace años comunidades nativas.<sup>5</sup> De este modo, la cotización de los territorios y la idea de intercambio territorial posibilitaron que en la implementación de muchos de estos proyectos se expropiara el territorio y se desplazara a poblaciones enteras hacia otras regiones.

En los pueblos originarios la noción de territorio es construida de forma muy diferente. Como hemos dicho anteriormente, en primer lugar, no existe una separación entre naturaleza y cultura<sup>6</sup>, sino que ambas nociones se encuentran presentes en la idea de territorio originario. Desde la perspectiva indígena, el territorio originario tiene componentes inmateriales de carácter simbólico de elevada importancia. El territorio originario posibilita no sólo la subsistencia de la comunidad sino también la reproducción y continuidad sociocultural del grupo. Estamos ante otra conceptualización, denominada por Barabas (2010) como etno-territorios, los cuales se caracterizan por una alta carga de significación simbólica, ritual y discursiva. El territorio originario tiene un alto valor simbólico, que no tiene ningún correlato posible con el valor material, ya que el territorio originario es un lugar que permite el hacer, pero también el ser, es decir, tiene un valor incalculable en relación con la identidad grupal (Bartolomé, 1992; Barabas, 2010). Más allá del valor del territorio originario en tanto permite la supervivencia grupal, el valor fundamental que los pueblos indígenas dan al territorio tiene que ver con elementos simbólicos identitarios, la reproducción cultural y la memoria histórica. Desde la perspectiva de los pueblos originarios la noción de “territorios equivalentes” para trasladar poblaciones y justificar proyectos orientados a la cooperación y el desarrollo es absurda, resulta absolutamente inadecuada, improcedente e inapropiada. Nos encontramos ante un mismo territorio, un mismo espacio, pero cargado de significaciones diversas y no compartidas entre la sociedad nacional argentina y los pueblos indígenas (Bartolomé, 2010: 17). Este hecho genera tensiones, desencuentros y disputas que han sido muy bien analizadas

---

<sup>5</sup> Existe una cantidad innumerable de textos académicos que señalan la problemática del extractivismo y la penetración del sistema occidental en sociedades originarias de Argentina. Entre algunas de ellas, se puede destacar Aranda (2015, 2015b), Bachiller (2019), Flores Klarik (2019), Pautrat (2016), Svampa y Vitale. (2014).

<sup>6</sup> Este tema ha sido abordado por Viveiros de Castro (2002: 362-364) indicando que el naturalismo, propio de las cosmologías occidentales supone una dualidad ontológica separada entre naturaleza y cultura que no se encuentra presente en el animismo propio de las sociedades amerindias. El animismo amerindio propone que la distinción naturaleza/cultura es interna al mundo social ya que humanos y no humanos se encuentran inmersos en un mismo medio socio-cósmico.

por Bertoni (2013) para el caso de Argentina. La autora analiza la contradicción existente entre la lógica capitalista de producción con una visión instrumentalista del territorio y las ontologías de los pueblos originarios. Es decir, nos situamos ante una ilusión de que podemos entendernos, pero en realidad en la relación dialógica entre el Estado nación y las poblaciones originarias se utiliza un mismo término (territorio) cargado con significaciones absolutamente diferentes. No hablamos de lo mismo.

Las poblaciones originarias se organizan en defensa de sus derechos territoriales y luchan por la obtención de titulaciones colectivas de las tierras. Estos procesos de defensa comportan y estimulan nuevas formas de organización política, favorecen la participación en la sociedad nacional y dinamizan debates internos sobre los planes y estrategia a seguir. Así, para las sociedades amerindias, el territorio tiene un valor y un significado que trasciende la economía porque permite la reproducción cultural, simbólica e identitaria del ser indígena.

### **Palabras finales**

Para concluir quisiera hacer un par de reflexiones y contrapuntos entre la información recogida de la etnografía de los pueblos originarios chaqueños y la lógica capitalista que ingresa al territorio. Un punto para tener en cuenta es que la concepción de la alteridad entre los wichí coincide perfectamente con el actuar de las empresas extractivistas en el Chaco. La introducción del capitalismo en el Chaco no estuvo exenta de violencia, compulsión, destrucción y depredación incontrolable. Es decir, desde la perspectiva de las sociedades originarias del Chaco el capitalismo dispone de todas las cualidades adjudicadas a la alteridad. Por lo tanto, atendiendo a la cosmología indígena chaqueña, los pueblos originarios se vieron inmersos en, al menos, un doble problema. Ambos de gravedad extrema. Uno de ellos fue la destrucción de su hábitat de vida que amenazó (y amenaza) directamente la propia supervivencia y sus modos de vida. Fueron expulsados de sus territorios originarios con todo lo que implica si tenemos en cuenta lo que representa y simboliza el territorio para los pueblos indígenas. El otro problema, no menor, es de calidad ontológica. El terror y el susto originado por la introducción de sistemas otros en sus propios territorios podrían haber llevado a diversas enfermedades, fisiológicas y ontológicas. Las enfermedades fisiológicas derivan de la degradación ambiental que el sistema capitalista causa en las regiones donde se introduce: falta de agua potable, desnutrición, problemas severos causados por plaguicidas y agrotóxicos, etc. En relación con las enfermedades ontológicas, el hecho de que el wichí presencie el

avance de sistemas depredadores y violentos bien podría causar en los wichí un susto de tal magnitud donde el *hesek* huya del cuerpo y éste quedase a merced de los malignos espíritus *ahot*. Grave problema si además añadimos que esta situación puede llegar a contagiarse y extenderse por toda la aldea.

Otra reflexión nos lleva directamente a una comparación entre el sistema de subsistencia de las poblaciones originarias del Chaco y el sistema de producción capitalista. En la inmensa mayoría de las sociedades indígenas del Chaco las necesidades son limitadas y se pueden satisfacer de una forma rápida y efectiva. Sin embargo, en el sistema capitalista nos encontramos con una verdadera maquinaria de construcción y fabricación de necesidades. De forma permanente emergen nuevas necesidades para los consumidores y su satisfacción no siempre es posible lo que puede generar estados de frustración e insatisfacción. Las sociedades originarias del Chaco argentino producen en la medida de sus necesidades, pero no lo harán más de lo necesario. El concepto de acumulación no cabe en sus horizontes sociales y culturales. La acumulación de bienes, de poder, la mezquindad y la avaricia son valores negativos para la sociedad y se proyectan en la alteridad.

La expansión de los sistemas capitalistas depende del desarrollo tecnológico, de la obtención de mano de obra de bajo coste y de la extracción de recursos y materias primas. Por estas razones invaden constantemente territorios otros. Las sociedades originarias del Chaco argentino dependen del saber construido y compartido sobre las especies de plantas y animales, de su entorno y de mecanismos de reciprocidad generalizada. Es un régimen de acceso abierto y disponible a toda la sociedad, al contrario de lo que se podría suponer, no genera sobreexplotación de los recursos. Se trata de sociedades que mantienen un consumo controlado, no porque sean ecologistas, sino porque su perspectiva cosmológica asocia la avaricia, el consumo desmedido y la acumulación con disvalores sociales. Y esta visión se encuentra directamente asociada a la protección y conservación de los recursos naturales porque en ella les va la subsistencia y la reproducción social, cultural e identitaria de la comunidad.

La introducción del sistema capitalista en la región del chaco argentino, de forma hegemónica, violenta y compulsiva ha generado intensos procesos de resistencia y movilización indígena. La lucha de estos pueblos sigue constante y vigente en toda América Latina. Los pueblos originarios nos enseñan una lección de resistencia y defensa de valores, que se remonta históricamente a cinco siglos de existencia... ¿tendrá occidente la humildad necesaria para aprehender esta lección?

## Bibliografía

ANDERSEN, D. (2015) "Recursos y servicios disponibles para personas afectadas por el uso de agroquímicos tóxicos en Avia Terai, Chaco, Argentina", en *Independent Study Project (ISP)*, Collection, 2246.

ARANDA, D. (2015) *Tierra arrasada. Petróleo, soja, pasturas y megaminería. Radiografía de la Argentina del siglo XXI*, Argentina: Sudamericana.

ARANDA, D. (2015b) *Argentina originaria. Genocidios, saqueos y resistencias*, Argentina: Lavaca.

ARRIAGA LEGARDA, A., y PARDO BUENDÍA, M. (2011) "Justicia ambiental. El estado de la cuestión", en *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, 69(3), 627-648.

BACHILLER, S. (2019) "Extractivismo, producción y desafío de desigualdades en Argentina", en *Revista Mexicana de Sociología*, 81(3), 509-534.

BARABAS, A. (2010) "El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México", en *Avá Revista de Antropología*, 17.

BARTOLOMÉ, M. A. (2010) "Interculturalidad y territorialidades confrontadas en América Latina", *RUNA*, XXX (1):9-29.

BARTOLOMÉ, M. A. (1992) "Presas y relocalizaciones de indígenas en América Latina", en *Alteridades*, 2(4):17-28.

BARÚA, G. (2007) *Un arte delicado. Relaciones entre el parentesco, el conflicto y el acontecimiento entre los wichí del Chaco central*, Buenos Aires: Editorial Dunken.

BARÚA, G. (2006) *Parentesco, conflicto y acontecimiento entre los wichí del Chaco central*, Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina, Tesis doctoral.

BERTONI, M. B. (2013) "Discursos en disputa: construcciones hegemónicas y subalternas del territorio en Argentina, en el marco de los estudios etnográficos en las tierras bajas sudamericanas", en *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, (4):24-51.

BLASER, M. (2009) "The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program", en *American Anthropologist*, 111 (1):10-20.

DESCOLA, P. y PÁLSSON, G. (2001) *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, México: Siglo XXI.

ESCOBAR, A. (2010) *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*, Colombia: Envi3n Editores.

FERNÁNDEZ, N. E. (2017) *Glosario wichí lhãntes: las palabras de la gente*, Buenos Aires: Ediciones SAIJ.

FLORES KLARIK, M. (2019) "Agronegocios, pueblos indígenas y procesos migratorios rururbanos en la provincia de Salta, Argentina", en *Revista colombiana de antropología*, 55(2), 65-92.

FOUCAULT, M. (1996) *Genealogía del Racismo*, La Plata, Argentina: Altamira.

GARCÍA TORO, M. et al. (1999) "Esquismogénesis. Un concepto sistémico transdisciplinar aplicado en Psiquiatría", *Psiquiatría.com*, Vol. 3, número 4.

IÑIGO CARRERA, N. y PODESTÁ, J. (1991) *Movimiento social y alianza de obreros y campesinos. Chaco (1934-1936)*, Volumen 337, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

KROTZ, E. (1994) "Alteridad y pregunta antropológica", en *Alteridades*, 4(8), 5-11.

MAYA RESTREPO, L. A. (2009) "Racismo institucional, violencia y políticas culturales. Legados coloniales y políticas de la diferencia en Colombia", en *Hist. Crit. Edición Especial*: 218-245.

PALMER, J. (2005) *La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena*. Argentina: APCD/CECAZO/EPRAZOL, Grupo de Trabajo Ruta 81.

PAUTRAT, A. (2016) "Mujeres originarias, extractivismo y luchas territoriales en Argentina", en *Revista NuestrAmérica*, 4(7), 9-12.

QUIJADA, M; BERNAND, C. y SCHNEIDER, A. (2000) *Homogeneidad y Nación. Con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*, Madrid: CSIC.

RODRÍGUEZ MIR, J. (2016) "La lucha por el capital y la lucha por la subsistencia. La violencia del sistema capitalista en los indígenas wichí del Chaco argentino", *Revista de Antropología Experimental*, 16.

RODRÍGUEZ MIR, J. (2012) "Los sinuosos caminos del racismo: El racismo ambiental en Argentina", en *Revista de Antropología Experimental*, 12, 43-59.

RODRÍGUEZ MIR, J. (2011) "Transformando la alteridad. Alcances y limitaciones de los proyectos de desarrollo en las sociedades originarias del Chaco argentino", en *Gazeta de Antropología*, 27(1)

RODRÍGUEZ MIR, J. (2011b) *Violencia y racismo ambiental en Argentina. Resistencia y movilización de los pueblos indígenas en el Chaco. Etnografía wichí del conflicto*. Alemania: Editorial Académica Española.

RODRÍGUEZ MIR, J. (2009) "La apropiación simbólica como forma de poder: la necesaria y temida alteridad entre los wichi del Chaco argentino", en *Revista Española de Antropología Americana*, 39(2):151-169.

RODRÍGUEZ MIR, J. (2007) "Estrategias políticas de los pueblos indígenas en el contexto de la globalización: el caso de Argentina". En Ó. Calavia Sáez, J.C. Gimeno Martín y M.E. Rodríguez (eds) *Neoliberalismo, ONG's y pueblos indígenas*, España: Sepha, pp. 153-176.

RODRÍGUEZ MIR, J. (2006a) "Resistencia y confrontación en Argentina. Negación y exclusión de los pueblos indígenas", en *Gazeta de Antropología*, 22.

RODRÍGUEZ MIR, J. (2006b) *Los Wichí en las fronteras de la civilización. Capitalismo, violencia y shamanismo en el Chaco Argentino. Una aproximación etnográfica*, Ecuador: Abya Yala.

SALAMANCA, C. (2011) *Movilizaciones indígenas, mapas e historias por la propiedad de la tierra en el Chaco Argentino*, FLACSO e IWGIA

SPADAFORA, A. M. (1994) "Movimientos socioreligiosos y lucha política: el movimiento de "La Buena Nueva" y la rebelión del 62 entre los nivacé del Chaco boreal paraguayo", en *Runa*, XXI: 301-316.

SOUZA CASADINHO, O. J. (2013) "Las actividades de intervención en un contexto de conflictos ambientales: las acciones de capacitación y acceso a la información en comunidades afectadas por el uso de agrotóxicos", en revista *ReD+ER* (Revista Científica de Desarrollo y Extensión Rural), Universidad Nacional del Litoral e Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria, Número 1, mayo.

SVAMPA, M. y VIALE, E. (2014). *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*, Argentina: Katz.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2004) "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena", en *O que nos faz pensar*, 18: 225- 254.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002) *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropología*, San Pablo, Brasil: Editora Cosac Naify.

WALLERSTEIN, I. (2012) *El capitalismo histórico*, Siglo XXI, España.