



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 28, n.º 103, 2023, e8396241
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Universidad del Monte: reproducción social wichí y derechos indígenas

Universidad del Monte: social reproduction and indigenous rights

Natalia BOFFA

<https://orcid.org/0000-0003-2580-0816>

natalia.boffa@uns.edu.ar

Universidad Nacional del Sur, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.8396241>

RESUMEN

Entre 2011 y 2022, la Universidad del Monte (comunidad y organización wichí vecina a Misión Chaqueña, Salta, Argentina) ha desarrollado una serie de actividades que intentan recuperar y reproducir las formas de vida wichí, como parte de sus derechos indígenas. En este estudio, propongo reflexionar sobre las estrategias de reproducción social wichí y, en relación con esto, los sentidos que cobran los derechos reconocidos por los organismos internacionales y el Estado (en este caso, argentino y salteño) en la vida cotidiana wichí en el territorio de chaco-salteño. El trabajo etnográfico desarrollado a lo largo de la investigación permitió recorrer y conocer distintos procesos organizativos wichí, de los que la Universidad del Monte es solo uno, pero que consideramos que representa un nodo fundamental para reflexionar sobre los sentidos de sus luchas socio-territoriales en relación al significado atribuidos a los derechos indígenas.

Palabras clave: luchas; indígenas; derechos; territorialidad; educación.

ABSTRACT

Between 2011 and 2022, the Universidad del Monte (a Wichí community and organisation neighbouring Misión Chaqueña, Salta, Argentina) has developed a series of activities that attempt to recover and reproduce Wichí ways of life, as part of their indigenous rights. In this study, I propose to reflect on the strategies of Wichí social reproduction and, in relation to this, the meanings that the rights recognised by international organisations and the State (in this case, Argentinean and Salta) take on in everyday Wichí life in the Chaco-Salta territory. The ethnographic work carried out throughout the research allowed us to explore and learn about different Wichí organisational processes, of which the Universidad del Monte is only one, but which we consider to be a fundamental node for reflecting on the meanings of their socio-territorial struggles in relation to the meaning attributed to indigenous rights.

Keywords: struggles; indigenous; rights; territoriality; education.

Recibido: 14-03-2023 • Aceptado: 20-06-2023



INTRODUCCIÓN

La Universidad del Monte (en adelante UM) funciona aproximadamente desde 2011 en terrenos linderos a la comunidad wichí Misión Chaqueña (Salta, Argentina); como organización y luego como comunidad, fue concretándose de a poco a través de actividades puntuales, principalmente dedicadas a recuperar y reproducir las formas de vida tradicionales a través de la construcción colectiva y transmisión intergeneracional de saberes. Sobre todo, se ocupa de aquellos aspectos de la reproducción social wichí (territorialidad, relaciones intersubjetivas, de género, autoridad colectiva, trabajo) que se encuentran amenazados por los vertiginosos cambios territoriales sufridos en las últimas dos décadas a raíz del avance del agronegocio (Redaf: 2012; Leake et al: 2016). En realidad, como nos han sugerido los y las interlocutoras de la zona, esta tarea se hacía desde mucho antes, desde siempre, pero en la última década tomó la forma de una organización institucionalizada. Nos preguntamos sobre las tareas que ha realizado la Universidad del Monte en los últimos años, qué derechos se han reclamado desde entonces y qué nuevos o reeditados sentidos ha aportado a las luchas socio-territoriales de la zona.

El trabajo aporta una somera descripción del trabajo de la UM en el período 2011-2022, el análisis de sus luchas por los derechos indígenas y, más específicamente, por el respecto de las formas de vida wichí. Con esto, propongo reflexionar sobre las estrategias de reproducción social wichí y, en relación con esto, los sentidos que cobran los derechos reconocidos por los organismos internacionales y el Estado (en este caso, argentino y salteño) en la vida cotidiana wichí en el territorio de chaco-salteño. En este sentido, nos posicionamos desde la perspectiva crítica de los derechos humanos, porque no solo estamos abordando una investigación sobre vulneración de derechos, sino que los pensamos en términos de diálogo intercultural e incluso desde sus tensiones ontológicas (Santos: 2011; Pérez Esquivel et al: 2013; Guerrero Guerrero et al: 2021).

Metodológicamente, la investigación se sustenta en el trabajo etnográfico realizado a lo largo de mi carrera de grado y posgrado en el chaco-salteño, en donde principalmente he trabajado con entrevistas en profundidad, observación participante y otras técnicas como focus groups y talleres sobre movimientos indígenas, derechos y memoria realizados en las comunidades¹ (Saltalamacchia et al: 1983; Guber: 2001). En este proceso, intenté analizar dialógicamente los registros etnográficos con los aportes críticos sobre la teoría de la reproducción social y distintas interpretaciones sobre derechos indígenas e indigenismo; a continuación, presento sintéticamente algunos avances del estudio.

GENTE QUE LUCHA POR LA VIDA: REPRODUCCIÓN SOCIAL Y PUEBLOS INDÍGENAS

En 2015, durante uno de los talleres que propusimos para las personas de la UM², presentamos algunos textos sobre movimientos indígenas en América Latina con el objetivo de disparar algunas reflexiones sobre la heterogeneidad de procesos organizativos en general y para identificar algunas de las especificidades de las luchas territoriales en la zona de Misión Chaqueña. Desentrañar los sentidos de cada relato resultaba fundamental para comprender los procesos organizativos de la UM, sobre todo, en relación a una idea central que se repetía en las conversaciones mediante la que se era definida como “la gente que lucha por la vida” (PL, julio de 2015, UM, Salta, Argentina). Esta expresión parecía contener significados determinantes para la supervivencia wichí, que interpretamos como reproducción social, pero era necesario explicitarlo.

Como punto de partida, considero necesario aclarar que las dinámicas de reproducción social resultan fundamentales en toda sociedad. Se trata de todas las relaciones sociales e instituciones que permiten la reproducción de la población y de los grupos sociales en distintos tipos de sociedades. Esto se produce de acuerdo a específicos procesos históricos y espaciales que condicionan la reproducción social; en este sentido, por ejemplo, la reproducción social capitalista es solo una entre otras formas posibles (Giménez: 2019). Toda forma de reproducción social comprende las necesidades materiales –tales como la vivienda,

¹ En esta etapa de la investigación, las personas que participaron en las entrevistas eran hombres de mediana edad y ancianos, por lo que a lo largo del texto me refiero a mis interlocutores en masculino en general.

² Trabajo conjunto con el grupo de voluntariado “Miradas en la diversidad” (UNS, 2013-2017).

preparar la comida, organizar el espacio, cuidar a los niños, el sexo y la procreación- y también la reproducción de la memoria colectiva y de los símbolos culturales que dan sentido a la vida y nutren sus luchas (Federici: 2020, p.28).

Estas interpretaciones de la reproducción social se alejan de la Teoría de la Reproducción Social que, en principio, criticaba las desigualdades de género que surgían de la importancia que tenía el trabajo no remunerado, mayormente relacionado con las tareas de reproducción y cuidado realizado por las mujeres, en la reproducción social capitalista. Como analizan Lindisfarner y Neale (2013), uno de los problemas que presentaba esta teoría era que principalmente analizaba áreas urbanas de espacios con alto desarrollo capitalista y dejaba de lado otras formas de vida; además, su argumento principal postulaba o al menos no cuestionaba que las diferencias biológicas entre hombres y mujeres constituirían la base de la división sexual del trabajo en la sociedad de clases. Para Nancy Lindisfarne (2014) esto resulta en una tautología o teoría circular, en tanto intenta explicar la desigualdad de género utilizando las mismas categorías de clasificación que el sistema que la genera.

Al incorporar al análisis formas de vida no necesariamente ligadas a la producción capitalista debemos revisar lo que se entiende por reproducción social. Como ya adelantamos, la reproducción social incluye aspectos materiales y simbólicos de una sociedad, son históricos y sus dinámicas pueden ser heterogéneas. Desde esta perspectiva, en el aspecto material, como muestran Santos y Quintero (2021) para el caso de lo Warao de Manaus (Amazonas, Brasil), los pueblos indígenas no pueden asociarse a un modelo único de reproducción de la vida, sino que las estructuras de supervivencia se desarrollan de manera profundamente heterogénea a lo largo de su historia. Estas estructuras están asociadas a los procesos de territorialización y a las condiciones sociales que surgen de acuerdo a sus procesos de movilidad o sedentarismo, dando lugar a nuevas actividades y prácticas económicas o una necesaria actualización de las antiguas, que pueden abarcar tanto actividades autónomas de caza, pesca y recolección, como horticultura, venta de mano de obra o actividades mercantiles:

Es precisamente en este sentido que las estructuras de supervivencia pueden considerarse como un conjunto diverso, y no necesariamente continuo, de actividades, prácticas y estrategias económico-ecológicas desarrolladas por poblaciones marginadas (es decir, al margen de las relaciones capitalistas "formales" pero en relación con estas), orientadas al logro de la reproducción social del grupo y desarrolladas de acuerdo con las posibilidades y constricciones dadas por una formación social espacial y temporal específica. (Santos y Quintero: 2021, p.217, traducción propia)

Desde el punto de vista simbólico, los pueblos indígenas se han esforzado por mantener viva la memoria de sus comunidades, contra el "olvido" impuesto por las políticas negacionistas de los Estados Nacionales. Como explica Federici citando a Paula Gunn Allen, "la desmemoria es la raíz de la opresión, porque ignorar el pasado deja sin sentido el mundo en que nos movemos, arrebata todo significado del espacio que habitamos" (2020, p. 127). Esto no quiere decir que los Estados no tengan "memoria", aunque, como ya lo anticipaba Pierre Nora (1984), existen contradicciones entre la memoria y la memoria "atrapada" por la Historia y el Estado, porque dejan de ser prácticas sociales y pasan a ser prácticas impuestas, desde el exterior, por grupos de poder.

Las memorias encarnadas en grupos vivientes, redefinidas constantemente, abiertas a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia, capaces de largas latencias y repetidas revitalizaciones forman parte de los aspectos simbólicos de las estrategias de reproducción social. Específicamente, como plantea Elizabeth Jelin, cuando esto ocurre en aquellos grupos oprimidos que han sufrido la negación de su historia o han sido negados en la Historia, se tornan una forma de resistencia, dado que "la referencia al pasado común permite construir sentimientos de autovaloración y mayor confianza" tanto en lo individual como en lo colectivo, como un entretejido (2002, p. 10). De esta manera, la reproducción de las memorias colectivas produce luchas por las representaciones del pasado, basadas en disputas por el reconocimiento y estrategias para institucionalizar las narrativas.

LA REPRODUCCIÓN SOCIAL WICHÍ COMO DERECHO

Los 25 de mayo de cada año, desde 2010, se desarrolla en Misión Chaqueña el Congreso Nacional para la Unión de los Pueblos Originarios de Argentina (en adelante CoNUPOA), en donde participa la Universidad del Monte, junto con otras organizaciones y referentes indígenas provenientes de otras localidades, provincias e incluso de países vecinos (Archivo Comisión Territorial: 2010). El primer CoNUPOA surgió como contrapropuesta a los festejos del bicentenario de la Revolución de Mayo³, a los que habían sido invitados algunos referentes wichí y otros grupos indígenas del país. Esta fiesta patria representaba el comienzo de las guerras de la independencia en el cono sur y los cimientos para la formación del Estado Nacional Argentino, proceso que implicó el genocidio, desplazamiento y explotación de incontables grupos indígenas; además, sentó las bases del mito fundacional racista de la “Argentina Blanca”, donde los indígenas serían parte del pasado y que presentaba a un país casi exclusivamente poblado por inmigrantes europeos (Bayer: 2010; Gordillo: 2020). Como contrapartida, las organizaciones y familias indígenas reunidas en el CoNUPOA elaboraron el Documento T.I.E.R.R.A. (Tratado Inter-étnico para la Refundación de la República Argentina, en adelante DT) que comienza expresando: “Hoy, nosotros, los descendientes del abya yala, las naciones, los pueblos y comunidades indígenas que existimos antes de la formación del Estado Argentino y continuamos existiendo en el presente, decidimos unirnos en un solo grito” (2012, p.1).

A partir de esto, el documento detalla una serie de reclamos sobre derechos reconocidos por el Estado y que no se cumplen satisfactoriamente y también sobre derechos aún no reconocidos. La lista es muy larga, pero en síntesis abarca aspectos como el reconocimiento por parte del Estado del genocidio ejercido sobre estos pueblos a lo largo de la historia, la devolución de los cuerpos y objetos que yacen en museos y centros científicos, reconocimiento de instituciones indígenas autónomas, defensa y devolución de territorios indígenas, protección ambiental, reforma del sistema de salud y educación para incorporar las cosmovisiones y lenguas originarias, entre otros.

Muchos de estos aspectos se encuentran plasmados en la Constitución Nacional, en donde, a partir de la reforma constitucional de 1994, se incorporó el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural y los derechos territoriales de los pueblos indígenas (Art. 75, inc. 17). Esto tenía como antecedente la adhesión al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), mediante Ley Nacional 24.071 de 1992. Basada en estas convenciones internacionales, la reforma constitucional incorporó la noción de “preexistencia étnica” y de “pueblos indígenas”, que los distinguía de otros sectores de la colectividad nacional y que descendían de los grupos que habitaban el territorio al momento de la colonización y formación del Estado nacional. Además, el derecho constitucional garantiza el derecho a la identidad sin ser discriminados, reconoce la personería jurídica de las comunidades sin mayores requisitos o restricciones, reconoce la posesión territorial de acuerdo a criterios indígenas, entre otras incorporaciones superadoras de la legislación nacional, como la Ley 23.302 de 1985 (Carrasco: 2000)⁴.

Sin embargo, el alcance nacional, las adecuaciones provinciales y su puesta en práctica local no siempre respeta su espíritu de ley. En la Reforma de la Constitución Provincial de Salta de 1998, el texto dice lo siguiente:

Art. 15. Pueblos Indígenas. I. La provincia reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas que residen en el territorio de la provincia de Salta. Reconoce la personalidad de sus propias comunidades y 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. Créase al efecto registro especial. 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*

³ Proceso histórico fundante de separación de las Provincias Unidas del Río de la Plata (en parte, hoy Argentina) respecto de España como metrópoli colonial. La fecha que se conmemora todos los años es el Primer Gobierno Patrio, proclamado el 25 de mayo de 1810.

⁴ A lo largo de las últimas décadas, también se sancionaron leyes que protegen el patrimonio cultural indígena apuntando a su consentimiento y gestión participativa, reconocen el derecho al territorio indígena y regulan su relevamiento y apuntan a la protección ambiental de los bosques que habitan (Leyes Nacionales 25.517 de 2001, 26.160 de 2006; 27.331 de 2007).

no indígenas, con su efectiva participación, consensuar soluciones en lo relacionado con la tierra fiscal, respetando los derechos de terceros” (Resaltado propio).

Así, el gobierno salteño de aquel entonces y otros posteriores reconocía los derechos constitucionales de los pueblos indígenas, pero con ciertas condiciones, como el “respeto a los derechos de terceros”. Con el paso del tiempo, esto ha producido ambigüedad y arbitrariedades, por ejemplo, la justicia salteña ha dictado sentencias en donde el derecho territorial indígena ha quedado supeditado al derecho a la propiedad privada individual (Boffa: 2021). A raíz de este tipo de experiencias en los procesos de lucha, las organizaciones reunidas en los sucesivos CoJPOA han redefinido los reclamos por sus derechos en términos más específicos y con un fuerte anclaje en las formas de vida y memoria colectiva indígena, tal como lo ha expresado al UM. De esta manera, la reproducción social indígena es puesta en el centro del conjunto de los derechos reclamados al Estado para mostrar las limitaciones y contradicciones de las políticas indigenistas y la integralidad e indivisibilidad de los derechos de los pueblos (Pérez Esquivel et al: 2013; Visotsky: 2021).

LIBERTAD, MEMORIA Y DERECHOS

La propuesta de la UM contiene aspectos que se refieren al sustento económico, la organización política, la educación, la historia, entre otros, que dan cuenta de elementos materiales y simbólicos de su forma de vida. Esto no significa que estos elementos estén realmente separados en la vida cotidiana; sin embargo, intentaré clasificarlos aisladamente sólo a los fines de esta investigación. De hecho, no debemos olvidar que no sólo lo material se sustenta en lo simbólico, y viceversa, sino que también lo individual y lo colectivo están entretreídos entre sí; por eso, admito que desentrañar estos sentidos siempre supone una tarea incompleta y parcial. Por el momento, propongo distinguir tres ejes que aparecieron en los relatos wichí con importante presencia: libertad, memoria y derechos.

La libertad como autonomía

En primer lugar, según nuestros interlocutores, antiguamente “tenían libertad”; con esto se referían a la posibilidad y capacidad de elegir la forma de vida. Por ejemplo, contaban que hasta fines del siglo XIX sus abuelos recorrían el territorio libremente, buscando el sustento basado principalmente en la caza, la pesca y la recolección; no era necesario quedarse en el mismo lugar por largos períodos de tiempo, por lo que las viviendas eran efímeras y no estaban pensadas para la larga duración. Así lo expresaban en sus propias palabras, en un pequeño fragmento que condensa varias ideas:

Buscaban lugares donde hay comida, bueno, porque eran libres en aquellos momentos, como las aves, los pájaros, y buscaban donde había comida, cerca de algunas lagunas, los ríos y se quedaban donde había comida. Por ejemplo, en el invierno sabía qué parte había lugares donde había quirquincho y ahí se quedaban, y hacían su casita como ellos querían con ramas y hojas, porque no es para siempre. Y cuando terminaba la época del quirquincho se iban para otro lado, y recorrían toodo eso. Así, no sé si ellos consideraban su tierra, pero ellos eran libres y ahora no, porque hay alambrado por todas partes, no pueden cazar y más cuando la religión le han quitado su idioma, su cultura, su modo de vivir (GA, julio de 2015, UM, Salta, Argentina).

En principio, este pequeño fragmento resulta descriptivo y permite entender a qué se refiere nuestro interlocutor con la idea de “libertad”, relacionada a la posibilidad de moverse en el terreno y encontrar su sustento material, lo que aparentemente no era un problema; es decir, la idea que se intenta transmitir es de abundancia o, al menos, de suficiencia. Luego, al avanzar en el relato, aparecen ideas contrastivas que permiten pensar cómo esta “libertad” fue impactada por procesos históricos posteriores. Cuando agrega la frase “no sé si ellos consideraban su tierra”, hace referencia a la idea de propiedad privada que se impuso en la medida que el Estado tomó jurisdicción sobre esta región. Es decir, recorrer el territorio libremente no necesariamente estaba asociado a una noción de “propiedad” de la tierra, en el sentido de propiedad privada; más bien, como aparece en otros relatos, el territorio era compartido, con mayor o menor conflictividad, entre los distintos grupos indígenas. De hecho, como contraste, explica que en la actualidad “hay alambrados por

todas partes” y esto remite directamente a la idea de propiedad privada individual, que es entendida como una de las causas de pérdida de libertad. Finalmente, según nuestro interlocutor, a esto se sumó la llegada de la iglesia a la zona, que censuró algunas prácticas lingüísticas y culturales e impuso otras, lo que cambió el “modo de vivir” de los wichí.

De esta manera, la libertad para buscar el sustento material está anclada en la histórica territorialidad wichí, su conflicto con la propiedad privada individual y con la imposición de otros modos de vida que han implicado la pérdida del idioma y la cultura. Lo central es la “libertad”, la idea de poder vivir de forma autónoma e independiente. Esto se aleja de la autonomía en singular y, más bien, apunta a indicar la presencia de procesos autonómicos, en plural. En general, estos suelen ser situados y contienen reivindicaciones concretas, en donde lo autónomo forma parte de las comunes gramáticas latinoamericanas, que marcan el límite a los poderes hegemónicos y se enuncian desde lo antineoliberal, antiestatal y antipatriarcal, pero “no opera sobre el cuerpo social como totalidad sino sobre ciertas dimensiones de la vida social [...], por el control de ciertos espacios e instituciones” (Burguete: 2018, p.18).

En concreto, la libertad, como proceso autonómico, está relacionada tanto con el aspecto material del territorio como con el simbólico; por eso, desde sus inicios, la UM reclamó una parcela vecina a la comunidad Misión Chaqueña, que se ubica a unos 50 kilómetros al este de la ciudad de Embarcación (Departamento de San Martín, Salta, Argentina), pedido que pudo institucionalizar en 2018 (Expediente 2018-32846671-APN-INA#MJ). Desde el punto de vista material, esta fracción de tierra no soluciona la cuestión de la supervivencia de toda la población que habita en la zona, pero aporta cierta autonomía al acceso a bienes naturales, lugares de memoria y otras referencias bioculturales que habían quedado en manos privadas. Desde el punto de vista simbólico, la parcela representa la recuperación de cierta libertad vivida en el pasado, que gradualmente había sido negada y restringida a medida que las tierras eran vendidas a privados, alambradas y desmochadas.

Sin embargo, la libertad reclamada y el pedido de una parcela de tierra parecen entrar en contradicción. El primero manifestaba el anhelo de moverse por un territorio compartido, sin propiedades privadas; mientras que el segundo fija a la comunidad a un pedazo de tierra, delimitada catastralmente y que se podría alambrear. Entonces, nos preguntamos si esto entra en contradicción con las formas de reproducción social wichí o podemos pensarlo desde otra perspectiva; para poder interpretarlo consultamos sus anclajes en la memoria colectiva.

Memorias de amansamiento y rebeldía

Como decíamos, el pedido de relevamiento significaba establecer un territorio fijo, que contrastaba con la idea de “libertad” proclamada por las personas de la UM. No obstante, al analizar algunos relatos esto empieza a cobrar sentido. En las familias o reuniones locales suelen relatarse proezas, anécdotas, historias de los abuelos cargadas de afecto, asombro y diversión; pero también se cuentan desgarradoras historias de desplazamiento, terror y muerte. En el primer CoNUPOA (2010), se invitó a los y las abuelas a contar estas historias:

Estaban de festejo del bicentenario, 200 años, no andaba nadie, ningún cacique del Estado, venía por acá. Solamente los que no eran con sueldo, no tenían puesto del Estado. Si vinieron muchos participantes. Algunos se emocionaron contando las injusticias, muchos recordaban cosas tristes y hermosas también. Sentía mucha energía. Nosotros los que quedamos, vamos a tratar de continuar la luchas de ellos, el sueño de ellos, porque ellos nos han despertado, que ahora nos damos cuenta que ya no tenemos tierra, territorio, no tenemos justicia, no tenemos libertad, como que no tenemos nada que perder (GA, julio de 2015, UM, Salta, Argentina).

La emoción de rememorar historias personales y comunitarias no solamente surge por el recuerdo de los hechos del pasado en las personas que las cuentan, sino que los y las jóvenes pueden resignificar el dolor y sentir esa emoción en relación con situaciones actuales de injusticia. Por eso, la idea de que “nos han despertado” indica más una experiencia de reconexión con la memoria de lucha colectiva, que la referencia a un pueblo dormido. En este sentido, las experiencias de los y las abuelas no resultan tan diferentes de las

vivencias actuales en la comunidad; por eso, algunas estrategias de lucha del pasado son reactualizadas y repensadas para solucionar problemas contemporáneos de falta de territorio, justicia y libertad.

Respecto al territorio, los intentos de sedentarización tienen antecedentes en las misiones jesuíticas y franciscanas que se instalaron en la zona; pero fue recién a principios del siglo XX cuando el proceso se multiplicó con éxito debido a la creación de misiones anglicanas (Lunt: 2011). Un anciano contaba que antes no existía la propiedad privada:

Más antes no [existía la propiedad privada]. En ese momento vinieron los colonialistas ingleses, trajeron la santa biblia. Pero ellos dicen que éramos como animales, desnudos, sin calzado. Y todavía nos estaban matando para liquidarnos [los militares], que no exista[mos] más, una plaga. Para que nosotros estemos tranquilo, los colonialistas dice [a los dueños de los ingenios azucareros] “si ustedes me dan, dame plazo, yo les voy a enseñar a [trabajar], si ellos aceptan lo que yo digo, yo le voy a entregar a ustedes”. Bueno, ese ha sido, me contó mi abuelo que ha sido un esclavo, cuando lo arriaba a los indígenas, a las mujeres se las llevaban, pero los hombres los mataban, y los chicos los arriaban. (...) Después de ese arriado vinieron los anglicanos. Ellos pedían plazo que ellos les van a enseñar, les van a hacer entender, para que sepa [trabajar]. (...) Ha sido así la salvación que hemos tenido nosotros (IA, julio de 2015, UM, Salta, Argentina).

En síntesis, esta historia cuenta que los grupos indígenas que recorrían el monte en busca de alimento (como contaba GA) eran perseguidos por el ejército, que mediante la violencia reclutaba mano de obra temporal para los ingenios azucareros (Iñigo Carrera: 1984; Trincherro: 2000). En ese entonces, una familia inglesa convocó a un grupo de anglicanos para establecer una misión en donde disciplinar a la mano de obra para la zafra y evitar el problema de la dispersión de los grupos indígenas. Esto fue acompañado por un proceso de deslocalización y fijación de los grupos indígenas en el territorio, como lo cuenta nuestro interlocutor:

En 1911 se fundó [la misión], contó mi viejo algo de esa historia, esto no era comunidad, cerca de Embarcación era comunidad, pero acá no era. Pero el misionero llegó acá, porque la empresa azucarera mandó a uno a amansar acá (...) esta empresa tuvo la idea de que, bueno, por qué no compramos unas tierras ahí para estas comunidades para no se vayan tan lejos, para que cuando necesiten para la cosecha vengan rápido (GA, julio de 2015, UM, Salta, Argentina).

Esta historia de disciplinamiento, deslocalización y fijación territorial muestra la tensión entre la imposición de un proceso de “amansamiento” y la oportunidad de “salvación” que significó el amparo de la misión. Esta “salvación” transmite en las narraciones una forma de rebeldía, de resistencia a morir, ante los procesos de genocidio, antiguos y nuevos. Relatos como este son muy conocidos en la zona y se repiten también en otras misiones cercanas (Gordillo: 2005; Gordillo, 2010). Por lo tanto, resulta central pensarlos como parte de la memoria colectiva que nutre la lucha de la UM y, específicamente, como parte de los anclajes de las estrategias de reproducción social. Es decir, en su momento, refugiarse en una misión constituyó para muchas familias wichí una de estas estrategias, por lo que en la actualidad este proceso de fijación en el territorio se ha emulado con adecuación a las nuevas coyunturas históricas. Esto, como decían nuestros interlocutores, representa también una forma de rebeldía contra la negación territorial que amenaza a las comunidades.

Derechos indigenistas para indigenistas

Como mencionamos más arriba, Argentina, cuenta con derechos constitucionales y un corpus legislativo específico que reconoce derechos indígenas desde una perspectiva inclusiva e indigenista; de hecho, distintas agrupaciones indígenas han participado en su elaboración. Sin embargo, en ocasiones, la interpretación que se realiza sobre estos marcos legislativos en los procedimientos jurídicos o proyectos institucionales suele vaciar de sentido indígena a las leyes indigenistas.

Por ejemplo, la Ley Nacional 26160 de 2006, declara la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas del país. A partir de esto, se dictó la suspensión de los juicios y desalojos y se implementó la recolección informativa en el plazo de cuatro años, con sucesivas prórrogas hasta la actualidad. Sin embargo, en el territorio la operatividad del relevamiento fracasó, porque, como contaba una vecina, los y las referentes indígenas recibieron una capacitación de un solo día para completar una cantidad importante de formularios repletos de tecnicismos. Cuando los entregaron en las oficinas correspondientes fueron rechazados porque estaban “mal hechos” (ME, mayo de 2012, Archivo CoUPOA, Misión Chaqueña, Salta, Argentina).

El proceso está pensado desde las oficinas técnicas, con una mirada estadocéntrica, que bien podría pensarse como estrategia del poder para evitar relevar las tierras indígenas; pero también estas experiencias expresan la falta de sentido indígena en las leyes y procedimientos de las instituciones indigenistas, su integralidad e indivisibilidad (Visotsky: 2021). Al respecto, el coordinador de la UM agregaba:

No podemos hablar de eso [nuestra historia], porque el Estado no quiere, porque la ley que ellos quieren de hacer aplicar, tampoco permite eso, no podemos usar la ley 26.160 más allá de lo que permita, no se puede hablar de territorio o tierra que ocupamos hace 200 años, solamente de 50 años por ahí, podemos recuperar, la ley dice. Nos explicó eso el representante del INAI⁵ cuando hicieron reunión en Carboncito. Que una cosa de más de 200 años pasa, pasa a otro, como a la arqueología (GA, julio de 2015, UM, Salta, Argentina).

De esta manera, se circunscribe el territorio indígena a procesos relativamente recientes, en donde queda a salvo la propiedad privada establecida en la medida que el Estado tomó jurisprudencia en la región. Lo mismo ocurre con la Ley de Bosques o Ley Nacional 27.331 de 2007, en la que, dentro de los criterios utilizados para ordenar los bosques nativos en desmontables, de posible intervención o no desmontables, se encuentra la importancia que tienen estos para las comunidades indígenas (Art. 19). Textualmente, la ley dice que uno de los criterios para categorizar el monte es el “valor que las Comunidades Indígenas y campesinas dan a las áreas boscosas o sus áreas colindantes y el uso que pueden hacer de sus recursos naturales a los fines de su supervivencia y el mantenimiento de su cultura”. Y establece que en el caso de las comunidades indígenas y dentro del marco de la ley 26.160, se deberá actuar de acuerdo a lo establecido en la ley 24.071, ratificatoria del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (Asociación: 2008, p.10). Sin embargo, los criterios que se han utilizado para definir las zonas de conservación y las desmontables no ha sido necesariamente criterio indigenista; por eso, estas zonas se pueden re-categorizar a medida que los empresarios presentan emprendimientos productivos (Buliubasich: 2013; Schmit: 2014).

A partir del análisis crítico de estas experiencias, la UM ha trabajado a lo largo de los últimos años en un espacio de resguardo de los saberes, cosmovisión y sentido wichí de la vida; por eso, en la ratificación del DT de 2014 aparece como la institución de referencia encargada de las cuestiones territoriales, educativas y sanitarias. Después de varios años de trabajo, la UM se encargó de convocar en su territorio el séptimo y octavo CoPUNOA en 2016 y 2017. En abril de 2018, organizó la Primera Asamblea Nacional Anual Ordinaria del Consejo Consultivo y Participativo de los Pueblos Indígenas de la Argentina; evento que fue declarado de interés público por la Cámara de Diputados de la Provincia de Salta. De esta manera, la UM generó estrategias tanto hacia el interior como hacia el exterior de la comunidad, con el siguiente objetivo:

(...) poner en conocimiento que en este territorio se desarrollan actividades sagradas de recuperación histórica de conocimiento ancestral de medicinas originarias, arte en madera, danzas, canto, idioma, recolección de materiales para subsistencia y artesanías, como así también actividades inter e intraculturales del **Consejo de Abuelos de Misión Chaqueña con enseñanzas alternativas que complementan la educación tradicional** (Gentileza de PL, marzo de 2021, Expediente 2018-32846671-APN-INAI#MJ, Archivo de la UM, Salta, Argentina, resaltado en original).

⁵ Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, Argentina.

De esta manera, la UM fue generando un espacio concreto en donde aglutinar y visibilizar la forma de vida wichí, reivindicada tanto al interior como al exterior de las comunidades, y fue produciendo un lugar de encuentro entre organizaciones indígenas. Esto forma parte de las heterogéneas dinámicas, materiales y simbólicas, producidas como estrategia de reproducción social wichí, con sus relaciones sociales y sus instituciones específicas.

En este punto es necesario aclarar que, primero, la “recuperación histórica del conocimiento ancestral” remite a la forma de vida que reivindican las personas wichí en la UM que no suele ser considerada únicamente parte del pasado, sino que está viva en la cotidianidad wichí; tampoco es estática, sino que es dinámica y está atravesada por los cambios históricos. Esto es importante para pensar la “ancestralidad” desprovista de estereotipos que empañan lo que realmente se está reivindicando; es decir, es necesario distinguir la búsqueda del respeto por las formas de vida indígena, de algo distinto que es un modelo ideal de “buen salvaje” o “indio hiperreal”, asociado a la vida mística, armónica, benevolente, que es una representación indigenista que no siempre coincide con el “indio real” y sus estrategias de lucha (Ramos: 1995; Quintero: 2021).

En realidad, la UM es “gente que lucha por la vida”. Como contaba el coordinador de la UM, “no soy yo el que voy a sufrir si descanso en paz [muero], mis hijos van a sufrir y la tierra también” (GA, julio de 2015, UM, Salta, Argentina). Esto significa que la lucha se nutre de una potencialidad, que es la vida de las futuras generaciones, no solamente como individuos, sino en relación con el territorio, que es una relación social, colectiva. En contraposición, parece que las políticas indigenistas, con sus tecnicismos y ambigüedades, siguen reflejando el deseo de regulación de los y las indigenistas más que lo que realmente reivindican las organizaciones indígenas.

CONCLUSIÓN

La reproducción social, tanto en su aspecto material como simbólico, implica relaciones sociales específicas y condicionadas históricamente. Desde este punto de vista, los grupos sociales producen estrategias heterogéneas y abiertas a lo largo de su historia, que incluyen tanto a las actividades económicas y ecológicas, como a prácticas de memoria colectiva. Como lo han analizado Santos y Quintero (2021) para el caso de los Warao de Manaos, las actividades de reproducción social pueden variar entre prácticas autónomas y otras que dependen del mercado de trabajo o espacio mercantil; pero se encuentran insertas en la lógica de sus específicas formas de vida. Esto puede analizarse como uno de sus aspectos, mientras que, por ejemplo, otros apuntan a la lucha contra la “desmemoria”, como analizaba Federici (2020), contra el olvido impuesto por el Estado.

En concreto, desde la UM se ha reivindicado, como parte de las formas de vida autónoma wichí, la “libertad” de moverse en un territorio sin cercos ni alambrados, donde es libre el acceso a bienes bioculturales necesarios para su reproducción. Sin perder de vista esto, se gestionó el reconocimiento de un terreno, aunque acotado a las posibilidades que dejaron en la zona los procesos históricos de cercamiento. En este punto, se podría hacer foco en la contradicción entre la reivindicación de libertad y la fijación en el terreno reclamado; sin embargo, esta tensión es superada por la propia memoria colectiva wichí, que generación tras generación ha transmitido y resignificado las formas en que las familias han sobrevivido a los procesos de “amansamiento” y muerte. Así, la rebeldía de vivir toma forma de enseñanza intergeneracional sobre las heterogéneas estrategias de reproducción social.

En relación con esto, los derechos indígenas reconocidos por el Estado, aunque necesarios, manifiestan limitaciones y contradicciones, porque suelen aplicarse como marcos regulatorios basados en criterios indigenistas, pero que no siempre alcanzan a contemplar los reclamos indígenas reales. Por eso, la UM crea y pone a disposición un espacio en donde se pone el foco en el sentido indígena de los derechos que se reclaman. Así, como estrategias de reproducción social wichí, la UM apunta a reivindicar sus modos de vida autónoma, como derechos que aún deben ser reconocidos por el Estado.

Esto no es una conclusión de cierre; más bien, es una invitación a ampliar y agregar contribuciones sobre la UM y su larga trayectoria de lucha por los derechos wichi. Algunas de las cuestiones que quedaron sin resolver fue dilucidar la división social del trabajo y sus anclajes históricos. Por ejemplo, parece que las mujeres de la UM han recobrado o al menos visibilizado su importancia en ciertas tareas de reproducción social que la iglesia y la escuela habían vedado en su intento por imponer un modelo desigual de división sexual del trabajo basado en las diferencias biológicas; lo mismo ocurre con los y las ancianas de la comunidad y su relación con las nuevas generaciones, entre otras temáticas. Esto significaría un interesante aporte para comprender los sentidos reales de las luchas por los derechos indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

- ARCHIVO DE LA COMISIÓN TERRITORIAL (2010). Obtenido de:
<http://comisionterritorialwichi.blogspot.com/2010/05/primer-congreso-nacional-para-la-union.html>
- ASOCIANA. (2008). *Ley de bosques nativos. Ley ta yãme imayhay ta lhamhenya yãmlek n'ot'uye tayhi*. Asociana: Salta.
- BAYER, O. (Ed.). (2010). *Historia de la crueldad argentina: Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. RIGPI, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- BOFFA, N. (2021). "*De ahí nació nuestra lucha, de a poco*". *Historia de las luchas socio-territoriales wichi en el Chaco salteño (1984-2011)*. [Tesis para acceder al posgrado de Doctora en Historia, Universidad Nacional del Sur]. Bahía Blanca. Obtenido de <https://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/5821>
- BULIUBASICH, C. (2013). "La política indígena en Salta. Límites, contexto etnopolítico y luchas recientes". *RUNA*, 1 (34), pp. 59-71.
- BURGUETE CAL Y MAYOR, A. (2018). "La autonomía indígena: la polisemia de un concepto. A modo de prólogo". En: P. LÓPEZ Y L. GARCÍA GUERREIRO (Edits.), *Movimientos indígenas y autonomías en América Latina: escenarios de disputa y horizonte de posibilidades*. El Colectivo-Clasco, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Pp.11-22.
- CARRASCO, M. (2000). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. IWGIA-Vinciguerra, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- FEDERICI, S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Tinta Limón, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- GIMÉNEZ, M. E. (2019). *Marx, Women, and Capitalist Social Reproduction*. Leiden, Brill.
- GORDILLO, G. (2005). *Nosotros vamos a estar acá siempre: historias tobas*. Biblos, Buenos Aires.
- GORDILLO, G. (2010). Deseando otro lugar: reterritorializaciones guaraníes. En G. Gordillo, & S. Hirsch, *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (págs. 207-236). La Crujía, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- GORDILLO, G. (2020). "Se viene el malón. Las geografías afectivas del racismo argentino". *Cuadernos de Antropología Social* (52), pp. 7-35. doi:10.34096/cas.i52.8899

GUBER, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Grupo Editorial Norma, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

GUERRERO GUERRERO, A. L. (coord.) (2021) *A 70 años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Retos desde América Latina*. UNAM, México. Obtenido de: <http://www.librosoa.unam.mx/handle/123456789/3373>

IÑIGO CARRERA, N. (1984). *Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930*. Centro Editor de América Latina, Ciudad de Buenos Aires.

JELIN, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI Editores: Madrid.

LEAKE, A., LÓPEZ, O. E. y LEAKE, M. C. (2016). *La deforestación del Chaco Salteño: 2004-2015*. SMA Ediciones, Salta.

LINDISFARNE, N. (2014). "The trouble with social reproduction theory". *RS21*. Obtenido de <https://www.rs21.org.uk/2014/03/20/the-trouble-with-social-reproduction-theory/>

LINDISFARNE, N. y NEALE, J. (2013). "Class, Gender and Neoliberalism. *International Socialism*" (139), pp. 123-153.

LUNT, R. (2011). *Cien años de la misión anglicana en el norte argentino. Un motivo para celebrar*. Asociana: Salta.

NORA, P. (1984). *Les lieux de mémoire*. Ediciones Trilce, Montevideo.

PÉREZ ESQUIVEL, A., CAUDURO, G., IÑIGUEZ ZAMBRANO, M.C. y LIWSKI, N. (2013). *Los Pueblos Constructores de Derechos*. Ed. Eudeba, Buenos Aires.

QUINTERO, P. (2021). "El salvaje anticapitalista y sus formas de reproducción social". En: P. C. FIGUEIRAS, *Las máscaras del capitalismo moderno/colonial en el polo marginal*. Ediciones del Signo, Buenos Aires. Pp. 239-282.

RAMOS, A. R. (1995). "O índio hiper-real". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 10 (28), pp. 5-14. Obtenido de <http://biblioteca.funai.gov.br/mediapdf/Folheto34FO-CX-34-2102-1997.pdf>

REDAF. (2012). *Monitoreo de Deforestación de los Bosques Nativos en la Región Chaqueña Argentina. Informe N° 1: Ley de Bosques, análisis de deforestación y situación del Bosque chaqueño en la provincia de Salta*. Obtenido de: http://redaf.org.ar/leydebosques/wpcontent/uploads/2012/12/REDAF_informedeforestacion_n1_casoSALTA.dic2012.pdf

SALTALAMACCHIA, H. R.; COLÓN, H. y RODRÍGUEZ, J. (1983). "Historias de vida y movimientos sociales: propuesta para el uso de la técnica". *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 5 (9), pp. 321-338.

SANTOS, B. de S. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 16(54), 17-39.

SANTOS, E. A. y QUINTERO, P. (2021). "Dinâmicas de reprodução social das mulheres Warao em Manaus/AM". *Espaço Ameríndio*, 15 (3), pp. 212-228.

SCHMIDT, M. (2014). *Crónicas de un (Des)Ordenamiento Territorial. Disputas por el territorio, modelos de desarrollo y mercantilización de la naturaleza en el este salteño*. Teseopress, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

TRINCHERO, H. H. (2000). *“Los Dominios del Demonio”. Civilización y Barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

VISOTSKY, J. (2021). Derechos de los pueblos y educación: miradas desde la interseccionalidad crítica en un contexto de acumulación por desposesión. Reflexiones desde la integralidad de las prácticas universitarias en Argentina. En Guerrero Guerrero, A. L. (coord.) *A 70 años de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Retos desde América Latina*. UNAM, México. Obtenido de: <http://www.librosoa.unam.mx/handle/123456789/3373>

BIODATA

Natalia BOFFA: Doctora en Historia. Coordinadora del Colectivo de Estudios e Investigaciones Sociales (CEISO). Participante del Grupo de Trabajo “Pueblos indígenas, autonomías y derechos colectivos” (CLACSO) y el Grupo de Investigación “Historia Oral e Identidades” (Universidad Nacional del Sur). Dedicada al estudio de las luchas socio-territoriales indígenas, específicamente los procesos organizativos wichí en el chaco-salteño y mapuches en Bahía Blanca (Argentina). Docente en la Universidad Nacional del Sur y en el Instituto de Formación Docente 3 de Bahía Blanca.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se mostrará una firma electrónica demostrando que el archivo no ha tenido cambios. Al capturar el código QR se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 28, N.º 103, 2023**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto103
Pass: ut28pr1032023

Clic logo

