

## “LO QUE EL VIENTO SE LLEVÓ”

### NATURALEZA Y CULTURA EN EL CHACO: COSMOVISIONES, MEMORIAS, ETNO-ECOCIDIOS, FLORECIMIENTOS

G. Elizabeth Bergallo<sup>1</sup>

“El desierto o la desertización es el punto culminante de la naturaleza y la cultura entendidas como barbarie, como lo salvaje, como mercancías” E. Rosenzwaig

¿Qué tipo de saberes queréis descalificar en el momento en que decís: “esto es una ciencia?” M. Foucault

#### INTRODUCCIÓN

Uno de los objetivos al pensar este capítulo fue intentar algunas rupturas respecto a marcos de comprensión naturalizados para analizar nuestras geografías e historias. ¿Desde qué fronteras nos pensamos?, ¿desde el centralismo y endocentrismo de las disciplinas e historias oficiales que han sido funcionales a los procesos de dominación y exclusión?, o desde las realidades multidimensionales, historias invisibles de nuestros pueblos, redes o movimientos sociales, considerándolos por supuesto sujetos de la historia.

Tenemos la responsabilidad política de contribuir al develamiento de aquéllos núcleos críticos que nos han construido mediante la violencia real o simbólica como sociedad y como cultura, como bien lo señala Francisco Romero (2004) en su libro “Culturicidio. Historia de la Educación Argentina (1996-2004)”. Escribir desde los márgenes no es sencillo.

En este capítulo se mencionan sólo algunos casos y perspectivas de análisis que por supuesto no agotan toda la complejidad de la región. Pero con la idea de profundizar el análisis podrían considerarse tal vez paradigmáticos. En tanto los megaprosesos socioeconómicos e ideológicos que han sobrevolado la región han sido bastante similares. La reducción instrumental de la naturaleza y la cultura al status de mercancía, de “recursos” y de los grupos sociales locales a fuerza de trabajo teniendo como único objetivo el lucro, el despojo territorial por diferentes vías: ocupación directa,

---

<sup>1</sup> Escritora, Mgter y Doctoranda en Antropología Social (UNAM). Docente de la UNNE. Resistencia (Chaco) Argentina. [g.elizabethbergallo@gmail.com](mailto:g.elizabethbergallo@gmail.com)

explotación del ambiente, desvalorización de las cosmologías y saberes locales. La reducción de la memoria a la historia oficial, o a la textualización, la reducción en general del saber y el poder a las instituciones en las políticas públicas. Todo esto habla de la negación de la vida en todas sus formas, de la negación de los sujetos de la historia.

El pensamiento positivista, racionalista, racista, unidimensional, instrumental, que se impuso como ideología para justificar la explotación de la naturaleza, negar las diferencias y desigualdades, los contextos, en aras del pensamiento único inventó la palabra “progreso”, un concepto evolucionista emparentado con otro similar y más actual “desarrollo”. La concepción liberal del desarrollo considera que todo debiera encaminarse en una sola dirección como un saeta lanzada hacia el futuro al compás de la llamada modernización tecnológica. Para esta concepción todo desaparece en aras de un pensamiento único y descontextualizado, que Morin (1995) denomina muy acertadamente: la patología del saber.

La crisis ambiental, de la cual numerosos actores están dando cuenta, es el resultado de una visión mecanicista del mundo, de relaciones sociales injustas y de una racionalidad instrumental en conflicto con la trama de la vida. Es una crisis de civilización (Leff, Galano y otros, 2002)<sup>2</sup>. Es la crisis de un modelo económico, tecnológico y cultural que ha depredado a la naturaleza y negado a las culturas. El modelo civilizatorio dominante ha degradado el ambiente, la diversidad cultural y desconoce al Otro (al indígena, al pobre, a la mujer, al negro, al Sur) mientras privilegia un modo de producción y un estilo de vida insustentables que se han vuelto hegemónicos en el proceso de globalización.

Es hora de entender que más allá de las fronteras políticas, epistemológicas, establecidas como resultado histórico de intereses de algunos sectores en alianzas con otros imperios, existen geografías, historias comunes, cosmovisiones, leyendas, caminos de agua, señales, saberes, grupos culturales cuya existencia no tenía y aún no tiene esas fronteras. También

---

<sup>2</sup> El Manifiesto por la Vida (de Galano y otros (2002) (Leff (coord.), redactado en Colombia, constituye una de las principales síntesis de los fundamentos teóricos conceptuales más críticos de la racionalidad instrumental y eurocéntrica, y convoca a tejer la trama de la vida desde otros paradigmas, asociados a perspectivas latinoamericanistas fuertemente territorializadas. Desde fines de 1960, en América Latina se vienen produciendo movimientos cuestionadores de los modelos de desarrollo imperantes.

es necesario considerar la cultura como nexo vital, sus relaciones con la naturaleza y la sociedad.

Comencemos entonces a pensar esta región como inicialmente la consideraron los pueblos que la habitaban, identificándola con un nombre que aún se mantiene para designarlo. Ampliar la mirada y pensar la continuidad que siempre existió. Recuperar los nombres de los antiguos mapas de los saberes de nuestros pueblos, el culto a los nuestros verdaderos pensadores, repensar las fronteras que habitamos.

#### GRAN CHACO GUALAMBA: PUEBLOS INDÍGENAS Y FRONTERAS

La palabra *Chaco*, existía desde antiguo en dos lenguas andinas: la de los quechua y aymara. En lengua aymara, aludía a cierta arcilla - tierra de Chac'co, de mucha demanda en el mercado alfarero del Alto Perú y a la que se atribuían también propiedades curativas. La acepción más sugestiva es del runa-simi del quechua, que dio Garcilaso de la Vega, y en el que significaba "cacería". La caza incásica al estilo "Chaco" constituía un ritual prolijamente reglamentado, para mantener el equilibrio biológico. Para estas jornadas, siempre dirigidas por un jerarca o por el propio Inca, se requería la presencia de grupos numerosos, que excedían la gente escasa de cada ayllu. De allí que según la interpretación de Pedro Cieza de León y Pedro Lozano, cada "chaco" equivalía a una "junta de naciones" y también a una celebración memorable en la existencia de las comunidades convocadas (Tissera 1978).

“Gualamba” es un vocablo de nación indígena aún no precisamente identificada, originaria de la bio-región, rescatada por cronistas coloniales del siglo XVI; XVII y XVIII, con el que se nombraba a la porción de territorio que comprende el conjunto de ecosistemas y naciones indígenas que hoy conocemos como Gran Chaco. Es notable que el vocablo Gualamba (Lozano 1733) es hasta hoy utilizado por comunidades tradicionales en algunas zonas del chaco argentino y paraguayo.

El Gran Chaco es una región de enorme diversidad biológica y cultural en estrecha relación. Luego de la Amazonía, es la mayor área boscosa que queda en la América del Sur. Fue históricamente hábitat de diversos pueblos cosmológicamente ligados a esa biodiversidad. Esta gran región comprende parte de Argentina Bolivia, Brasil y Paraguay. Sus límites no están bien definidos, pues a lo largo de los ríos, los ecosistemas chaqueños se extienden en varias zonas. El Gran Chaco tiene el único bosque seco

subtropical existente en el planeta y los pueblos que lo habitan son los únicos que conocen sus secretos (Rivas 2011).



P. Lozano S.J. 1941 [1733]. Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

Desde antes de las fronteras impuestas a costa de guerras, masacres, expediciones “científicas”, los pueblos que habitaban la región chaqueña sólo tenían que cruzar los ríos y los paisajes continuaban sin límites. Habitantes de las orillas se comunicaban (y aún lo hacen) por relaciones familiares, sociales, religiosas, comerciales, por sus cosmovisiones, historias y sueños. Pero luego, especialmente hacia fines del siglo XIX, se produjeron desplazamientos por la demanda de mano de obra en la explotación de los montes de quebracho emprendida por las empresas La Forestal y Puerto Casado (en Argentina y Paraguay), también hacia los ingenios de Salta, Tucumán y provincia del Chaco, para la explotación algodonera posteriormente, y hacia las colonias menonitas en el Chaco paraguayo y las estancias.

Hacia finales del último milenio antes de Cristo, los avances migratorios de los cazadores pámpidos sureños se habrían asentado en las zonas de los ríos Salado, Bermejo y Pilcomayo, formando el ramal proto-guaycurú que integraba los cuatro grupos étnicos mayores (avipón, moqoit, tokowit-toba, y eyiguayegi-mbayá), todos de estrecha afinidad lingüística y cultural, recolectores-cazadores (Susnik y Sardi 1995:16-18).

Los eyiguayegi-mbayá cruzaron el río Pilcomayo pocos siglos antes de la conquista hispana, ocuparon la zona entre el medio Río Pilcomayo hasta el Alto Paraguay y establecieron una convivencia interétnica que implicaba vínculos familiares. Tal estructura etno-sociocultural fue hallada por los conquistadores en el siglo XVI, según Susnik (1978:65). Los ríos Paraná y Paraguay constituían una vía de dispersión migratoria multiétnica y multicultural. Cuando terminó el desplazamiento de las colonias migratorias paleoamazónicas, el río Paraguay fue ocupado por los canoeros evuevi-payaguá, de filiación lingüística guaycurú. Las formaciones tribales de los zamuco se conocen a finales del siglo XVII en la zona norchaqueña. Los wichi, de asentamiento tardío en el Chaco occidental constituyeron un estrato poblacional importante. Algunos grupos guaycurú cruzaron el río Pilcomayo y se asentaron en el Chaco norteño. Los del estrato maskoy ocuparon la zona centro chaqueña.

En general los pueblos del Gran Chaco tradicionalmente cazadores-recolectores, aunque luego modificaron ciertas prácticas por los procesos históricos, se incluyen –en Paraguay - en las familias lingüísticas guaikurú, zamucos, mataguayos, enlhet-enenlhet. Por otra parte están los chiriguaños y ñandeva, grupos guaraní o guaranizados ubicados en el Gran Chaco. En Argentina, las familias lingüísticas: guaikurú, mataguayos, vilelas, tupi-guaraní. Como podemos observar hay una diversidad de grupos étnicos, algunos de los cuales son transfronterizos, es decir habitan en uno y otro lado de las fronteras políticas actuales.

La historia del Chaco en el siglo XVI no puede separarse de la historia de la conquista del Río de la Plata. Asunción fue fundada para servir de base conveniente a la exploración del Chaco, el muro que ocultaba El Dorado. Hacia finales del siglo XVI, si bien el Chaco constituía la vía más corta de acceso al Perú, el temor al “infierno verde” y a sus pobladores, especialmente la resistencia de los Guaycurú, impidió la conquista del territorio. La frontera oriental del Chaco permaneció inalterada durante tres siglos.

Paraguay era a mediados del siglo XIX un país autónomo como pocos en el continente. La guerra de la triple alianza (1864-1870), a la que se resistieron varias regiones del interior de Argentina, y la guerra del Chaco (1932-1935), representaron los avances de la “civilización” en términos de los intereses de Inglaterra, luego Estados Unidos en alianza con el primero, y sus aliados locales.

#### LA EXPEDICIÓN Y EL MALÓN: CIVILIZACIÓN Y BARBARIE

El proceso de colonización, la conformación de latifundios para diversas explotaciones (forestal, azucarera, algodonera, más actualmente sojera y ganadera) provocaron quiebres ecológicos y culturales, y los pueblos indígenas fueron las víctimas principales. Limitados sus cotos de caza y recolección, interrumpidos sus ciclos vitales, la parcelación de la tierra por la propiedad privada, la inserción en diversos sistemas productivos, la “disciplina” del trabajo, provocaron diversos efectos en la población indígena, especialmente la violación de sus soberanías territoriales

El Chaco fue uno de los últimos espacios americanos en iniciar el proceso de destrucción de lo diferente. No sólo en relación a lo étnico. El ambiente chaqueño en las primeras décadas del siglo pasado había perdido el ochenta por ciento de sus bosques.

El triángulo-ferrocarril-latifundio-obraje terminaría con los centenarios bosques de quebracho. La deforestación y expansión del monocultivo hasta el presente- apresuró el despojo ecológico y cultural. Este último como consecuencia de lo primero. A mediados de la década de 1880, el Chaco era la única zona del territorio que se encontraba aún en manos de los indígenas. Muchos de ellos habían sido desplazados de otras áreas por el avance de los blancos<sup>3</sup>. Aunque las políticas coloniales e instituciones como la encomienda o las misiones católicas fueron menos sólidas en el Chaco que en otras regiones de dominio español, operaron codificando idiomas y costumbres. Algunos grupos que los jesuitas fueron capaces de asentar, los abipones por ejemplo, fueron vistos como civilizados, indios mansos, considerando a los tobas (qom) violentos y salvajes. Toda operación militar en el desierto se llamó expedición, en alusión a una expedición geográfica de carácter científico, así como toda respuesta bélica indígena se llamó malón (de maldad). En el binomio malón-expedición (barbarie-civilización) está encerrada la estrategia discursiva de la ocupación del suelo por parte del estado terrateniente moderno (Rosenzvaig 1996).

#### Reducir la naturaleza, reducir la cultura: El caso del Ingenio Las Palmas

La empresa representó al mismo tiempo el inicio de la agricultura y de la industria en la provincia del Chaco. La campaña de Benjamín Victorica contra estos pueblos en 1884 tuvo como resultado la entrega de tierras en la zona de cañadas al este del Chaco y la formación de grandes propiedades destinadas a la ganadería, el obraje y la producción de azúcar. En el año 1870 los ingleses Carlos y Roberto Hardy (vinculados familiarmente con propietarios de ingenios del noroeste argentino, y con prácticas muy similares en el relacionamiento con indígenas) instalaron un ingenio<sup>4</sup> azucarero y, simultáneamente explotaron el monte para la fabricación de tanino (Bergallo 2009 [2004]). En 1882 habían recibido 100.000 hectáreas del gobierno argentino. Con el tiempo fueron ampliando su explotación al algodón, el oro blanco. Iñigo Carrera (1884: 11-12) citando a José Garmendia, describe de este modo la intención “civilizatoria”:

---

<sup>3</sup> Algunos obrajes madereros desde principios del siglo XIX venían operando en el territorio, estos establecimientos contrataban mano de obra indígena y fueron en parte responsables de la introducción de productos manufacturados y de transacciones monetarias (Bartolomé, 1972).

<sup>4</sup> Con el término Ingenio se hace referencia a todo el complejo montado por los propietarios ingleses: tierras, plantaciones, fábricas de tanino, azúcar, etc.



José Garmendia señala como uno de los resultados de la expedición que obligará a *15 o 20.000 brazos viriles que estaban inútiles (...)* a entregarse a los beneficios de la civilización, beneficios explicados por Benjamín Victorica en los siguientes términos: 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 ella se desarrollan, no dudo que estas tribus proporcionarán *brazos baratos*<sup>5</sup> a la industria azucarera y a los obrajes de madera (...).

El asentamiento de tobas *tacshic*<sup>6</sup> ya existía antes de que se instalara la empresa azucarera. El viento, el canto de los pájaros, el croar de los sapos, o el maullar de los felinos anunciaban rumbos, presencias y ausencias, como así también lluvias, nieblas o tormentas. Solamente quienes conocían ese ambiente podían develar secretos, señales, que les proporcionaban puntos de referencia para orientarse. La naturaleza íntimamente entrelazada con significaciones espirituales tenía su ciclo al cual el hombre se acomodaba, sintiéndose parte de ese universo. La empresa azucarera inició su ruptura (Rosenzvaig 1996). La alternativa fue el cañaveral, los surcos, el quiebre ecológico y cultural que modificó sensiblemente la vida de los indígenas de la región y tuvo consecuencias de diferente orden.

La empresa Las Palmas del Chaco Austral había obtenido extraordinarias concesiones de tierra fiscal, según las condiciones de la Ley N° 817. Antiguos asentamientos indígenas quedaron incluidos dentro de su dominio. Se calcula que 141 colonos extranjeros: franceses, españoles, ingleses e italianos, se radicaron en la vecindad del establecimiento. En el imperio azucarero trabajaban en condiciones semif feudales alrededor de siete mil indígenas a principios del siglo XX. El historiador Guido Miranda (1980:286-287) destacó el relato de Melitón Gonzalez, quien visitó esa zona en 1890 y reflejó el deslumbramiento que le provocara el ingenio como signo de progreso:

(...) el signo más sorprendente del progreso que constituía el establecimiento industrial Las Palmas, con Puerto propio sobre el río Paraguay... era la circunstancia de que la población se alumbraba con luz eléctrica. En una fisura del bosque inmenso, aquéllas temblorosas lamparillas brillaban como un

---

<sup>5</sup> Los resaltados en cursiva son de la autora de este capítulo.

<sup>6</sup> Los tobas *tacshic*, en general, se han localizado en la región oriental del Chaco argentino próximos a los ríos Paraná y Paraguay.



enjambre de luciérnagas fantásticas, aprisionadas por compacta noche de cientos de leguas de espesor, dado que no existía iluminación similar en todo el Norte de la República. Quinientos ochenta indios mansos, que convivían con un número aproximado de cristianos y se encargaban casi exclusivamente de la zafra, mirarían con estupor aquéllas luces misteriosas, sintiéndolas penetrar en sus almas con el filo implacable de la voluntad de *reducir la naturaleza* que tenían los blancos.

Estas expresiones citadas por Beck (1994:171) constituyen, por otra parte, un ejemplo de la imagen del indígena: "...su sentido económico no es suficiente para hacerlos pensar en el mañana... trátase de una cultura estática que no se pone en vibración al contacto de una civilización progresiva... Traslados a un medio civilizado no asimilan ni los conceptos mínimos de previsión, ni de eficiencia, ni de moneda... (Bunge 1922).

La madera proveniente de los bosques del este chaqueño tuvo una gran demanda en tiempos de expansión de la construcción de edificios, vías férreas y comunicaciones y requirió el trabajo del indio como obrero. Luego fue ocupado en las explotaciones del azúcar y del algodón, vinculadas desde un principio al mercado externo, y sujetas a sus fluctuaciones. Las campañas militares en el sur y en el norte argentino (Iñigo carrera 1984) representaron el forcejeo por intentar definir claramente las fronteras. Ocurre en un período de la historia argentina en el que urgía la consolidación de la nación en un escenario montado por el pensamiento liberal y el impulso del capitalismo. Este período fue conocido paradójicamente como de paz y administración por los cultores de la historia oficial.

#### Otras reducciones

La necesidad de disponer de cosecheros obligó a los propietarios del ingenio azucarero a asentar indígenas en sus tierras en 1.920 (Iñigo Carrera 1984:15). Aunque también proveían "brazos" para la zafra las *reducciones* de Napa'lpí y Fray Bartolomé de las Casas en la provincia de Formosa, además de otros sistemas de reclutamiento de indígenas en zonas vecinas.

El polémico decreto de Alvear que creó la reducción en el Chaco "(...) tenía entre sus objetivos 'conservar' 'el factor económico' que eran los indígenas,

disponía que éstos recibieran tierras ‘proporcionándoles semillas, herramientas agrícolas y animales de labor a fin de que cultiven aquellas y obtengan los frutos necesarios para su subsistencia...’ Se alejaba al indígena “de las *tentaciones que la naturaleza le ofrece...*” al mismo tiempo que se le colocaba “bajo la dirección inmediata de un personal competente” para formarlo como trabajador. La reducción también preparaba al indio para el trabajo en algunas ramas productivas: la explotación de la madera, el azúcar y luego el algodón requerían de una gran concentración de fuerza de trabajo en determinados momentos de su proceso productivo, cuya disponibilidad aseguraban las reducciones (Ibid:13-14).

La reducción económica de la naturaleza significó también el control del cuerpo, del espacio, del tiempo, del conocimiento y la alteración del ciclo vital. El ciclo de la naturaleza a la cual el indígena se acomodaba, fue sustituido por el ciclo racionalizante de las explotaciones agrícolas e industriales, cuya lógica era exclusivamente económica. La reducción de la naturaleza y del cuerpo (*brazos baratos*) también significó la represión de sus ritos. Se trataban de impedir las ceremonias donde se cantaba y danzaba durante horas por las noches. Esto constituye un indicador de los cambios culturales que surgirían de su experiencia en los ingenios. Los papeles escritos, el certificado de trabajo, la Biblia, el fichero de culto, representaban el nuevo orden cognoscitivo y normativo, salvoconductos visibles para la sobrevivencia. Sin embargo la condición para seguir sobreviviendo, manteniendo ciertos aspectos de la cultura fue, y es en muchos casos, la invisibilidad.

## REACCIONES A LOS AVANCES CIVILIZATORIOS

Aunque existieron enfrentamientos en todo tiempo como reacción a las condiciones de vida impuestas, varios autores registraron testimonios sobre movimientos protagonizados por indígenas qom y moqoit del chaco argentino, desde fines del siglo XIX. Entre tales movimientos existieron vínculos, algunas similitudes o diferencias, pero constituyen una cadena de acontecimientos que permiten comprender mejor los movimientos posteriores. Bartolomé (1972:117) había señalado que los movimientos indígenas se originaron en zonas agrícolas y no en regiones ganaderas o de obrajes madereros. Dicho ambiente implicaba una concentración relativamente alta de indígenas

subsistiendo directamente vinculados a la agricultura comercial y constituyendo una minoría étnica y cultural en contacto con una cultura local de origen europeo, dependiendo asimismo de sus manufacturas.

Alrededor de 1912, la ocupación de las mejores tierras en el Chaco había sido completada. Salvo para quienes vivían en zonas más aisladas, *mariscar* se tornó imposible para la mayoría de los indígenas y así pasaron a depender de la agricultura comercial, como cosechadores y peones agrícolas generalmente maltratados por capataces y estafados por contratistas de mano de obra, viviendo en condiciones inimaginables. Esta situación generó un clima que favoreció la gestación de movimientos de resistencia (Bartolomé 1972), entre cuyos componentes figuran la larga tradición chamánica, la idea de un tiempo primordial en el cual los poderes sobrenaturales eran posesión común, la asociación de tales poderes con roles de liderazgo, la comunicación con los antepasados, los antiguos y nuevos mitos sobre héroes culturales.

En el período 1873-1884 los famosos caciques Inglés (Juanelrai o Salarnek-aton) en las inmediaciones de Napa´lpi, y Cambá en La Cangayé, libran sus últimos enfrentamientos contra las fuerzas de ocupación. Meguesoxochi decide confiar en las promesas de alimentos y ropas a cambio de la concentración pacífica de los indígenas en La Cangayé. Fueron sin embargo engañados, y Meguesoxochi llevado cautivo en 1885. Los relatos revelan detalles de su persona que lo dimensionan como uno de los grandes líderes de los qom: un chamán con gran poder cuya presencia todavía es sentida.

El alzamiento de los moqoit en 1905 tuvo lugar en el nordeste de la provincia de Santa Fe, en una zona que pertenecía antiguamente a la Gobernación Militar del Chaco. Los periódicos locales dieron cuenta de la aparición de los “Tata Dioses”, quienes profetizaban un cambio en la condición del mundo y la completa destrucción del hombre blanco (Bartolomé 1972). Asimismo se anunciaba que serían invulnerables a las armas de fuego. Como reacción, los colonos atacaron campamentos indígenas y un gran número de moqoit emigró hacia el norte. Años más tarde algunos participaron en los acontecimientos de *Napa´lpi*, es el caso de Pedro Maidana quien fue uno de sus principales líderes.

Napa´lpi (1924)

En 1924 la población indígena de la provincia del Chaco fue protagonista de un importante movimiento que tuvo como epicentro la Reducción de *Napa'łpi*. Por orden del entonces Gobernador del Territorio Nacional del Chaco, Fernando Enrique Centeno, fueron aniquilados por las fuerzas oficiales cientos de indígenas que se habían concentrado en esa zona, hecho que se conoció más tarde como la "Masacre de Napa'łpi", objeto de denuncia y polémica hasta el presente. Adherentes provenientes de lugares tan alejados como Resistencia, Colonia Benítez, Pampa del Indio, entre otros, respondieron al llamado de los qom Machado y Gómez, de los moqoit Maidana y Durán y de otros *pi`oxonac* (chamanes) que luego se unieron. Los factores desencadenantes fueron: la carga del 15% impuesta por la administración de la reducción al algodón entregado por los indígenas; abusos por parte de la policía local, como la matanza del viejo *pi`oxonac* Sorai. Esta situación se agravó por la prohibición del gobierno (presionado por los colonos) de salir de la zona chaqueña, a los efectos de impedir su desplazamiento a los ingenios de Salta. En tal movimiento también participaron trabajadores qom de Las Palmas que habían vivido la experiencia de la huelga general en el Ingenio unos años antes (Miller 1967). Esta situación provocó temor en colonos y funcionarios. Tanto Machado como Gómez fueron considerados *`oiquiaxaic*, personas con poderes para comunicarse con los espíritus de los antiguos líderes. Gómez aseguraba que sus antepasados hablaban a través suyo, que lograrían liberarse definitivamente del yugo del hombre blanco y que sus bienes o ganado serían tomados en compensación por lo que habían padecido. El 19 de julio de 1924, un avión del Aeroclub Chaco II piloteado por el Sargento Esquivel sobrevoló el asentamiento indígena, que cubría un área de doscientos por cuatrocientos metros. Esto aconteció en el momento que estaban realizando sus propios rituales. Fue entonces que se inició la matanza de hombres, mujeres y niños que se encontraban en el lugar. La persecución y exterminio realizado con alevosía duró varios días.

#### Otros movimientos

Por la gran sequía que se produjo en el año 1933 las condiciones de vida se tornaron particularmente duras para los indígenas. Bandas enteras ambulaban buscando lugares no afectados o solicitando ayuda a las autoridades de los pueblos. Algunos indígenas provenían del asentamiento de Napa'łpi. Los que habían acampado en las proximidades de El Zapallar fueron muertos por alarmados pobladores de esa localidad y fue detenido el moqoit Miguel Durán quien había tenido una activa participación en el movimiento

de Napa'ipi. Estos hechos coincidieron con la presencia en El Zapallar del renombrado chamán qom Evaristo Asencio (*Natochí*), conocido como “El Viejo de los Bastones,” quien decía tener el poder del trueno. Su prédica anunciaba el inminente fin de la situación que sufrían, y el advenimiento de un orden nuevo donde la vida de los indígenas volvería a ser como antes. La interrupción de las actividades habituales y el rechazo a la religión de los blancos figuraban entre los componentes de este movimiento, como asimismo la posesión de los bastones que contenían el poder de los antepasados, entregados por *Natochí*. Este proceso culminó con el apresamiento de varios indígenas (Bartolomé 1972).

En 1933, en Pampa del indio, localidad del noroeste chaqueño, varios indígenas, que habían recibido “Bastones de Poder” de *Natochí*, adhirieron a una forma de culto liderada por *Tapenaik*, que incluía rituales tradicionales, danzas y trances extáticos, interpretaciones de sueños e incorporación y reinterpretación de símbolos de la sociedad y cultura dominante. Los hechos de Pampa del Indio resultaron prontamente interrumpidos. *Tapenaik* y otros líderes fueron apresados por las fuerzas policiales.

Existieron varias manifestaciones y movimientos de resistencia en las primeras décadas del siglo XX, muchos ausentes en los libros de historia. En algunos informes policiales de ese período se disponen medidas a raíz de concentraciones y alzamientos de indígenas por los exiguos salarios en el Ingenio Las Palmas<sup>7</sup>. La circulación de indígenas y criollos como hacheros o cosecheros era intensa, dado que el sistema de contratación o *conchabo* implicaba la disposición de mano de obra temporaria. Existían vínculos entre unos y otros, y con indígenas pilagá, moqoit, chulupi, asimismo con criollos e indígenas de Paraguay. A veces se compartían ceremonias y se ampliaban lazos de parentesco, la tendencia era más bien hacia la unión, estrategia que suponía una reacción a la fragmentación y reducción provocada por la colonización. Las medidas de asentamiento compulsivo en reducciones limitaron estas migraciones.

Cuando los indígenas entraron en contacto con los misioneros pentecostales en la década del cuarenta, desarrollaron formas particulares de religiosidad<sup>8</sup>, movimientos

---

<sup>7</sup> Por ejemplo, hay datos de estas acciones de descontento en una nota (N° 82) del Comisario de Policía Ramírez, firmada en Colonia Benítez el 11 de Mayo de 1913, dirigida al Jefe de Policía del Territorio. También aparecen en los informes de distintos años, protestas de colonos reclamando intervención policial por temor a las “indiadas” o “montoneras.” Archivo Histórico del Chaco. Legajo Aborígenes.

<sup>8</sup> Según Miller (1967) del estudio del movimiento religioso se desprende una fuerte tendencia hacia la proliferación de cultos a nivel local en estrecha relación con los lazos de parentesco. La afiliación a las iglesias en los primeros

socio-religiosos que en algunos casos se expresaron como formas culturales de resistencia de carácter sincrético, cultos independientes con manifestaciones claras de oposición al orden dominante, rechazo a los misioneros y blancos en general. Sus expresiones más extendidas fueron, en los comienzos de este período, los movimientos del pilagá Luciano en Formosa y Pedro Martínez, un qom de Pampa del Indio, en Chaco. En ambos existían estructuras de la cosmovisión ancestral imbricadas en el discurso y la praxis ritual. Poco después, a mediados de la década del 50, el movimiento de Mateo Quintana (Bergallo [2004] 2009), tuvo algunas similitudes y diferencias respecto a los anteriores.

En América Latina, entre los grupos indígenas, los movimientos socio-religiosos se constituyeron como procesos de resistencia cultural que impulsaron la reactualización de símbolos y prácticas culturales colectivas especialmente significativas. Estos se expresaron, y aún en el presente es así, a través de cosmovisiones mítico-religiosas propias y sincréticas. Barabas (1989) señalaba que el sincretismo expresa en algunos casos la apropiación y reinterpretación selectiva de aspectos de la cultura dominante en lugar de la fusión con ella, aunque también estos procesos operan con relación al propio grupo o culturas vecinas. Esta autora quien escribió sobre los movimientos indígenas socio-religiosos<sup>9</sup> en México, incluido el movimiento zapatista, afirmaba que las identidades resultantes de estos movimientos, adquieren diferentes modalidades de acuerdo a las tradiciones históricas, culturales e identitarias comunes.

## DISPUTAS POR LAS MEMORIAS Y OLVIDOS<sup>10</sup>

En la Provincia del Chaco existen algunas fuentes: periodísticas, publicaciones oficiales, académicas y no académicas que con diferentes sesgos se refieren a algunas de estas reacciones a los avances llamados “civilizatorios”. Los historiadores chaqueños López Piacentini, Tissera, Maeder, Altamirano, reseñan tangencialmente los acontecimientos de Napal’pi en particular, cada cual desde diferentes enfoques se apoya sobre todo en

---

tiempos estuvo dirigida a la posesión de un documento legal y no necesariamente implicaba una fuerte conexión orgánica con las más grandes denominaciones, especialmente en el caso de la Iglesia Evangélica Unida, liderada por qom.

<sup>9</sup> Este término acuñado por Lanternari en *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*. Barcelona, Edit. Seix Barral, 1961, constituye una categoría amplia que –según Barabas (Ob. cit. 1989:14) permite incluir milenarismos, mesianismos, profetismos, etc.

<sup>10</sup> Respecto a este punto, realizo un desarrollo ampliado en una reedición de mi libro “Ntonaxac. Danza en el Viento. Memoria y Resistencia Qom” (2009). Instituto de Cultura de la Provincia del Chaco – IDACH. Librería De La Paz.

fuentes escritas periodísticas y en el Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados de la Nación.

Desde la Antropología Miller (1967 y 1979) brinda los primeros testimonios (voces) indígenas sobre diferentes reacciones o movimientos, incluidos los hechos de Napal'pi. Tanto Miller, como Cordeu y Siffredi (1971), consideran tanto aspectos vinculados a la cosmovisión indígena como las circunstancias históricas- estructurales, para explicarlos. Bartolomé (1972) y Arengo (1996) ponen el acento en factores socioeconómicos especialmente, para explicar dichos movimientos, reconociendo a partir de testimonios aspectos vinculados a la cosmovisión; Iñigo Carrera (1984) lo hace desde una perspectiva estrictamente sociológica cuando analizó las circunstancias socioeconómicas que dieron origen a las campañas militares en el Chaco; en mis propios textos (2004 y 2009) intento conjugar factores histórico-estructurales, respetando asimismo las categorías locales, a partir de testimonios. Los trabajos de Vuoto y Wright, quienes desarrollaron su trabajo de campo en Formosa, brindan información sobre los movimientos socio-religiosos del pilagá Luciano y del qom Pedro Martínez, los de Calífano y Dasso sobre wichi, estos últimos más interesados en lo intracultural, los primeros integrando procesos históricos.

El texto "Memorias del gran Chaco" (1995), de Mercedes Silva, presenta varios testimonios directos de los distintos movimientos. La obra de Mario Vidal "Napal'pi, la herida abierta" (2004) focaliza sobre el hecho de la masacre de Napa'ipi, citando algunos testimonios recogidos por Silva. El historiador Eduardo Barreto ha escrito sobre los hechos de Napa'ipi en notas periodísticas.

Fabio Echarri (2001) en su obra "Napal'pi, la verdad histórica", apela exclusivamente a fuentes/documentos oficiales para fundamentar lo que él denomina "verdad histórica", sin mencionar otras evidencias ni considerar testimonios indígenas de sobrevivientes de Napa'ipi o sus descendientes, por lo que concluyó que no se podía afirmar que hubo una matanza: Así afirma que "Se le han quitado sus tierras, sus dioses, sus caciques (...) No podemos tratar de remediar todo ello inventando un hecho no ocurrido o tergiversando la verdad histórica" (p.109). En el año 2000 recibió por este texto el Premio Provincia del Chaco a la Obra Histórica<sup>11</sup>. Me referí a tal obra en una nota publicada en los

---

<sup>11</sup> Otorgado por un Jurado compuesto por Graciela Guarino (Instituto de Historia-Facultad de Humanidades), Helga Nilda Goicoechea (Junta de Estudios Históricos del Chaco) y Enrique Schaller (Instituto de Investigaciones Geohistóricas del CONICET), quienes figuran con tales referencias en la primera página del libro mencionado.



medios periodísticos de la provincia del Chaco en julio del 2005, por utilizar sólo fuentes oficiales para justificar lo que él llama la “verdad histórica”.

En Napa’lpi se expresa el conflicto entre modelos sociales y culturales diferentes sobredeterminados por relaciones de poder que permitieron la imposición de un modelo sobre otro, aún a costa de la desaparición física y aún más, de su negación. Esa reivindicación interpela a la academia y a otras instituciones. ¿Por qué se favorecieron modelos epistemológicos y metodológicos que siguen reproduciendo el modo colonial de construir realidades?

La narración de un pasado que puede realizar quien es sujeto de su propia historia, no necesariamente debe oponerse a la noción de historia como conocimiento científico del pasado, aunque permite incorporar además un elemento fundante e inexorable de toda descripción: sus sentidos, afirmaba Roxana Guber (1994). Hoy se está hablando de ciencia posnormal donde las categorías científicas pasan del centro a un vértice, respetando la pluralidad de perspectivas (Funtowicz y Ravetz 1993), y especialmente la voz de los actores. Tales sentidos aparecen también en los testimonios orales en algunas de las obras mencionadas, en el texto de Orlando Sánchez, historiador qom, “Historia de los aborígenes qom (tobas) del Gran Chaco contada por sus ancianos”. Obra escrita hace veinte años, y muy especialmente en “El llamado de la sangre” de Juan Chico y Mario Fernández, esperanzador texto de jóvenes qom (ex-alumnos de Sánchez en el CIFMA<sup>12</sup>). Ambas obras se refieren a la historia y fueron por primera vez reconocidas y publicadas por las Subsecretarías de Educación y de Cultura de la Provincia del Chaco, en la gestión justicialista de gobierno.

El libro del Dr. Carlos Díaz sobre “El año de la Masacre” (2008), si bien es un relato ficcional, brinda algunos detalles de los hechos y el contexto cotidiano en que se desarrollaron. Pedro Jorge Solans, periodista, en su libro “Crímenes en sangre” (2008) aporta nuevos datos y testimonios.

En mi libro (Bergallo, 2009) escribo sobre las memorias del Napa’lpi, analizando quienes hicieron memorias sobre estos hechos y desde qué perspectivas, y agrego nuevos análisis y testimonios. Tal investigación la comencé a desarrollar en el Instituto

---

<sup>12</sup> Centro de Investigación y Fomación para la Modalidad Aborigen (CIFMA), entidad dependiente actualmente del Ministerio de Educación que lleva casi treinta años formando jóvenes auxiliares y maestros en educación bilingüe e intercultural, de nivel terciario.

de Investigaciones de la Fundación Mempo Giardinelli en el año 2005, coordinado por el Prof. Francisco Romero.

Los puntos débiles de algunos escritos académicos y no académicos, están: en la tendencia a explicar todo o desde los modelos teóricos de cualquier signo, en consonancia con la concentración del poder-saber en las instituciones, o la desvalorización de los testimonios o escritos de los propios actores, y la negación o no consideración de su visión respecto de lo que debiera ser entendido o construido como memoria o como historia viva.

De hecho las memorias ponen el acento los hechos de Napa'ipi, en la masacre directa ordenada por el entonces Gobernador Centeno, en tanto tal Reducción fue el primer proyecto civilizatorio conducido directamente por el estado. En Napa'ipi, se llevó a cabo un genocidio, cuyo reconocimiento fue una deuda histórica negada sistemática y sucesivamente por los gobiernos anteriores. Estando a cargo Francisco Romero del Instituto de Cultura se inició una sistemática acción de valorización de la memoria histórica en la Provincia del Chaco, la colección Rescate es un ejemplo entre tantos otros hasta el presente.

Si bien fue negado este hecho por la historia oficial, más velado u oculto queda en la historia, y como deuda pendiente, el etnocidio y ecocidio producido por la empresa azucarera Las Palmas del Chaco Austral desde fines del siglo XIX, sobre lo que he investigado particularmente (Bergallo 2009 [2004]). Porque es el modelo el que gozó de impunidad. Los restos del ingenio fueron declarados, a comienzos de los años 2000, patrimonio cultural del Chaco. Las miles de muertes en los cañaverales, las desapariciones y asesinatos, la extensión de las epidemias por las condiciones de vida (Bergallo 2004), fueron moneda corriente en los ingenios del norte argentino, considerados verdaderos feudos.

Actualmente los efectos -en los ecosistemas y en las sociedades y culturas- de la expansión de los monocultivos, de la deforestación, y la utilización de agroquímicos y transgénicos que probadamente impactan en tales sociedades y culturas, son resabios de un modelo que todavía goza de velada impunidad.

El pasado como capital simbólico, es un claro campo de disputas por los sentidos de ese pasado, no sólo entre tendencias historiográficas, académicas, político-económicas distintas, sino también entre protagonistas, descendientes de protagonistas, antagonistas, etc. La memoria decía Jelin (2002) es un campo de disputas, conflictos y luchas por la apropiación del pasado, por la búsqueda del sentido de ese pasado. Pero hacer memoria es sobre todo hacer justicia.

Se hace necesario distinguir la Historia que se escribe en la academia, de la Historia como forma sociocultural de conocimiento, conocimiento que implica también la experiencia de los pueblos. La historia llevada a cabo solo por “expertos” es tan sólo un fragmento, una posibilidad. Sin embargo, la narración que los propios actores hicieron, hacen, de su pasado, los mapas de su memoria viva, confieren un *sentido* a los fragmentos de ese pasado dentro de un relato mayor, que lo hace vivir, lo inscribe en la experiencia del presente.

#### RACISMOS, ECOCIDIOS, ETNOCIDIOS

La visión de los Otros pasó de la visión colonial: dicotomía salvaje-civilizado, a la de primitivo-civilizado en la visión positivista-evolucionista. Desde esta perspectiva los últimos escalones del progreso de la mano de la tecnología (la meca civilizatoria) son los centros de poder. La idea de raza, unió rasgos físicos, civilización y poder económico. Fue necesario que los otros fueran funcionales, se “integraran”, o en todo caso quedaran aislados. La concepción esencialista de la cultura, el considerarla sin sus articulaciones histórico-sociales, y ambientales fue, es, otra manera de legitimar la hegemonía. En otros casos se intentó, se intenta explicar sólo las razones económico-ideológicas de la colonización y resistencia, aunque sin considerar las cosmovisiones locales y las relaciones naturaleza-cultura.

La idea de raza<sup>13</sup>, en nuestra historia, vino combinada con la idea de nacionalidad. Las teorías racistas, subordinadas al pensamiento positivista (en el que primó el racionalismo instrumental normalizador, fragmentador de realidades, negando

---

<sup>13</sup> El racismo es una doctrina con pretensiones científicas, hilada en supuestos filosóficos o religiosos en función de los cuales se devalúa en función de criterios biológicos a “otros” pertenecientes a ciertas categorías de poblaciones. El término raza, que naturaliza las diferencias, es hoy de dudosa validez en taxonomía biológica y de ninguna en antropología.

diversidades ambientales y culturales), en nombre de la civilización, proveyeron gran parte del lenguaje cientificista para la formulación de políticas públicas respecto a la producción, educación, crimen, salud, inmigración, y de prácticas que implicaron mecanismos de segregación de todo lo que se dictaminó como diferente (en términos culturales) o subalterno (en términos sociales).

Como se había mencionado previamente, el proceso de colonización, la conformación de latifundios para diversas explotaciones (forestal, azucarera, algodonera, más actualmente sojera y ganadera, entre otras) provocaron quiebres ecológicos y culturales, y los pueblos indígenas, campesinos, entre otros, fueron las víctimas principales.

Limitada su forma tradicional de vida, interrumpidos sus ciclos vitales, negados sus cosmovisiones, sus ritos, la privatización de la tierra, la inserción en diversos sistemas productivos, la “disciplina” del trabajo, provocaron diversos efectos en poblaciones y territorios. Hoy día las violaciones territoriales se siguen manifestando a través de diferentes mecanismos: el avance de los intereses empresariales sobre los ecosistemas, sobre los territorios indígenas y campesinos, y la no consideración de los saberes y decisiones locales en las políticas públicas.

En el texto “El Chaco sin bosques: la Pampa o el desierto del futuro” (Morello y Rodríguez, 2009:19), al caracterizarse el escenario ecológico y socioeconómico en la región (Baxendale y Buzai), se señala la presencia de corporaciones globales y transnacionales en el ramo energético y minero; la presencia en las actividades del sector agropecuario de capitales internacionales no necesariamente con experiencia en la actividad pero sí con fuerte capacidad de financiación y una marcada orientación exportadora que en muchos casos vuelve a dejar como contrapartida el desplazamiento de pequeños y medianos productores que recalán en la informalidad o marginalidad económica y social (Nino Fernández 2002) y la presencia de firmas norteamericanas y europeas centradas en la innovación y desarrollo de nuevas semillas transgénicas a través de la biotecnología y la ingeniería genética, junto a los correspondientes paquetes tecnológicos y los interrogantes que plantea no sólo en la agricultura regional sino también a nivel ambiental (Pengue 2000 y 2005).

En la región están contrapuestos dos modelos: el modelo de desarrollo<sup>14</sup> mega-

---

<sup>14</sup> El término “desarrollo” es una de las nociones más inclusivas existentes en el sentido común y en la literatura especializada. En el marco de la ideología del desarrollo las categorías espacio y tiempo son estructuradas y naturalizadas desde un sistema central. La velocidad, la aceleración se constituyen en un símbolo de poder. El ritmo de integración del sistema mundial requirió de esta ideología para que pudiese dar sentido a posiciones diferentes

empresarial, extractivista, globalizante y concentrador de recursos y poder, y otro modelo el del “buen vivir”, de sustentabilidad, con enfoque de derechos: representado principalmente por pueblos indígenas de la región, por algunas comunidades tradicionales no-indígenas y otros sectores de la sociedad (aún actores gubernamentales) que llevan adelante prácticas sustentables y solidarias fuertemente ancladas en otras cosmovisiones que relacionan inextricablemente las dimensiones social-cultural-ambiental. Son los grupos sociales a los cuales se debe respaldar fuertemente por su legitimidad local, en el proceso de elaboración y presentación de propuestas alternativas al modelo que ha sido dominante históricamente en la región. Se ha avanzado fuertemente en la educación intercultural, en la gestión social de la educación indígena. Es mucho más difícil hacerlo en otras áreas (producción, salud, justicia), en tanto son demasiados los intereses en juego.

#### La reducción del pensamiento

Berger y Luckmann dicen que uno de los mecanismos mediante los cuales se sostiene un universo simbólico es la aniquilación. Ésta no es sólo física. La aniquilación consiste en explicar cualquier fenómeno desde el orden cognoscitivo y normativo dominante (1998:147-148). Ese orden fue la expresión de la “civilización” sobre lo que consideraban la barbarie o desorden: la naturaleza, lo salvaje, lo étnico.

En todo el proceso analizado en este capítulo hemos visto desaparecer ambientes y pueblos y culturas al imponerse el universo simbólico de la “civilización”. Pero también en los textos académicos, las historias oficiales, en los proyectos “científicos” fueron desapareciendo los sujetos de la historia, las realidades y cosmovisiones locales, las voces de los actores, las biodiversidades, las diversidades culturales: la barbarie. Las culturas tradicionales o locales son muchas veces nexos vitales, no son sólo un conjunto de aprendizajes empíricos aprovechables, que deben desprenderse de la “superstición” que los envuelve. La llamada “superstición” es muchas veces la envoltura mítica, o mágica, o simbólica, con la que se expresan regularidades de los ciclos productivos y reproductivos de los ecosistemas. Es muchas veces el diseño de investigación y el registro de su producto, es la teoría del conocimiento que en muchas culturas incluye los

---

dentro del mismo sistema como asimismo proveer una explicación que dé cuenta del atraso de pueblos ubicados en niveles más bajos. Pensar el desarrollo como acumulación en expansión pondría en evidencia las diferencias de poder en términos económicos, políticos y militares (Ribeiro, 1992).

ritos la danza, la música, la pintura, la escultura. Las culturas locales pueden mantener muchos elementos tradicionales o pueden incorporar elementos nuevos tomados de la cultura hegemónica o simplemente creados por el ingenio popular. La necesidad de supervivencia, las estrategias para la generación alternativa de ingresos, las acciones de las redes solidarias de las comunidades van conformando una cultura o identidad local. Por supuesto, la cultura es sustentable en tanto valorice y preserve el medio ambiente que la ampara. Pero esas redes invisibles que teje la gente, que se van configurando como identidad y como cultura, son los caminos, quizás los únicos caminos para resolver urgencias de alimentación, abrigo, afecto y sueños (Bergallo, 2005).

Sí, el racismo todavía existe. Está en los prejuicios que persisten, en el aire que se respira. No puede haber zonas de sacrificio si no hay también unos pueblos y culturas que cuenten tan poco para los explotadores que estos las consideren merecedores de ser sacrificados” dice Naomi Klein (2015) en su nuevo libro “Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima”.

#### OTROS MODOS DE PENSAR LA RELACIÓN NATURALEZA-CULTURA: DEL DESARROLLO AL FLORECIMIENTO<sup>15</sup>

La economización del paisaje o el ambiente es sostenida por el discurso liberal que considera a ésta como mercancía. Otras cosmovisiones ven al universo como una totalidad regida por un complejo sistema de intercambios simbólicos y espirituales. En algunas sociedades el tiempo no es una saeta lanzada hacia el futuro y el espacio está cargado de significación y trascendencia, no es posible separar el trabajo de la celebración y toda la relación humana tiene un sentido profundo, el cuerpo no se reduce a una máscara social y la naturaleza es fuente de vida, no sólo material sino también espiritual (Bergallo, 2014).

La colombiana Patricia Noguera (2015) considera lo ambiental como un tejido que emerge de las densas, profundas, necesarias y permanentes relaciones entre los cuerpos

---

<sup>15</sup> Esta frase que cita Noguera (2014) pertenece al texto: De Powaqqatsi, Vida en Transformación Vida para el Desarrollo a Abyayala, Buen Vivir Tierra en Florecimiento. Notas en clave de una poética de la Alteridad Radical. Panel sobre Pensamiento Ambiental latinoamericano. Pre-Alas, Resistencia- Chaco, Octubre 31 del 2014

entramados de la naturaleza biótica y los cuerpos entramados de la naturaleza cultural. Cita a Carlos Augusto Angel Maya (1995 y 1996), Michel Serres (1991) y Edgar Morin (2006), quienes plantean una reforma profunda de nuestras maneras de pensar configuradas a partir de la ficción epistemológica que opone sujeto-objeto, y del pensamiento logocéntrico, reduccionista y lineal. El pensamiento ambiental se ocupa de lo vivo y de la vida en tanto simbólico-biótica, es metamorfosis de lo uno en lo otro, ambigüedad, multiplicidad y enigma. Es un pensamiento de la tierra.

Esta autora plantea que el desarrollo, Powaqqatsi (en lengua hopi), como manera de pensar-transformar de la razón moderna, tiende a universalizar, disolver las singularidades y las diferencias en una sola lógica: cuya imposición rompe en mil pedazos por medio de una guerra no nombrada como guerra, la vida misma. La miseria, las violencias, no emergen del sub-desarrollo; son la realización epistemológica, ontológica, ética y política del desarrollo, llamado el proyecto de la Modernidad: hay que dominar lo que se pueda tecnológica y científicamente dominar.

En el otro extremo está el buen vivir Abya Yala (en lengua cuna) que significa tierra en florecimiento. El Buen Vivir es la vida en plenitud, en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la madre tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia. Un concepto parecido es el de "ische honat" (para los wichi) o Yvy Marae'y (para los guaraníes) cuyo significado es "tierra sin mal".

Para que la cultura se reconcilie con la naturaleza de la cual ella emergió es preciso un reencantamiento del mundo, para realizar aquello que nuestros pueblos originarios enseñan y solicitan: cuidar la tierra como madre, cultivarla y disolvernos en ella afirmaba Noguera, 2004. Hölderlin (2007), a quien tanto citaba nuestro apreciado filólogo y poeta chaqueño Eduardo Fracchia, decía que el hombre puramente razonable se encuentra aislado entre la hermosura del mundo. Noguera recupera el pensamiento de Angel Maya, quien sentenció que si la crisis ambiental era una emergencia de la crisis civilizatoria, una expresión profunda y dolorosa de la crisis de esta cultura cuyo andamiaje adaptativo no había emergido de una comprensión de la tierra, sino de una intención de dominación y explotación, era necesario cambiar, transformar, todos los símbolos que configuraban el tejido de dicha cultura. El pensamiento ambiental se aleja



de pensar la tierra como recurso, sino como un bien. Y proponer no pensar en términos de “desarrollo” sino en términos de florecimiento, en el “devenir de la vida”.

El reconocimiento constitucional de los territorios implica, respetar y resguardar “la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera y en particular los aspectos colectivos de esta relación” (art. 13, inc. 1 Convenio N° 169 OIT). La noción de territorio en la cosmovisión indígena comprende la totalidad del hábitat que los pueblos originarios tradicionalmente ocupan de uno u otro modo y al que atribuyen diversas significaciones. El concepto de territorio es más amplio que el de tierra, pues incluye no solo sus bienes llamados “naturales” (es decir el monte, el suelo, el río, etc.) sino también los procesos históricos, los espacios rituales, y la cosmovisión que simbólicamente relaciona inextricablemente estas dimensiones. El territorio es la fuente de cohesión social y cultural. Es una noción política por excelencia que los fortalece, condiciona, es el sople vital para la resistencia que muchas veces se añora, o que disfrutando se desea asegurar para las generaciones venideras. El territorio, señala Escobar (2009) es la zona que cautela los restos de los antepasados, provee los alimentos que el pueblo necesita y configura el hábitat donde se reconocen las comunidades, vinculadas por constelaciones de sentido”.

Partir de la memoria, de los conocimientos construidos colectivamente, de las experiencias históricas, para seguir creciendo, fortaleciendo y animando con mucha sinceridad el compromiso de los verdaderos protagonistas. Es necesario rescatar esas verdades y empoderarlas (Rivas, 2011)<sup>16</sup>. Tal inclusión es la que legitima políticamente los procesos en nuestros países del Sur.

El título del capítulo hace referencia al viento que sopla cuando la tierra es despojada. El desierto. La desertización, escribía Rosenzvaig (1996), fue el punto culminante de la naturaleza entendida como barbarie. Surge así la ideografía del Chaco como desierto, un espacio despoblado, arena, una palabra ontológica. El desierto en la tierra y en el

---

<sup>16</sup> En la Introducción del libro Rivas (2011). Nueva visión para la sustentabilidad del Gran Chaco en el Paraguay. SEAM-PNUD. Asunción, Paraguay. Es un texto paradigmático, un claro ejemplo de construcción colectiva en base a un Encuentro Participativo llevado a cabo en el Gran Chaco – Paraguay. En este libro participé como investigadora.

pensamiento. Pero también puede tener otro sentido, los *qom* dicen que la memoria está escrita en el viento, y cuando danzan, escuchan los saberes y reciben los poderes que constituyen la memoria de su pueblo, la memoria de la tierra.

Ampliar nuestras miradas, los límites geográficos, históricos impuestos, correr las fronteras y pensarlas recuperando también esas memorias. La propuesta estética del pensamiento ambiental es este otro modo de pensar la tierra, como territorio, cuerpo, vida, naturaleza y cultura: como poiesis, como florecimiento, en tanto Yvy Marae'y, Tierra sin Mal.

## **Bibliografía**

Angel Maya, C. A. (1995). El reto de la Vida. Bogotá: Editorial ECOFONDO

Angel Maya, C. A. (1996). La Fragilidad Ambiental de la Cultura. Bogotá: IDEA – Univeridad Nacional de Colombia.

Barabas, A. M. (1971). Movimientos-social-religiosos y seculares étnicos entre los toba de Pampa del Indio. Tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas, Universidad Nacional de Misiones.

- (1989). Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México. México, Grijalbo.
- (1994). (Coord.) Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio. Quito, Ediciones Abya-Yala.

Bartolomé, L. (1972). Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1903 y 1933. Suplemento antropológico [Asunción] 7 (1-2): 107-120

Beck, H. (1994). Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales del Chaco y Formosa (1885-1950). Cuadernos de Geohistoria Regional (N° 29), Chaco, Argentina, IIGH CONICET-FUNDANORD).

Bergallo, G. E. (2004 [2009]). Ntonaxac. Danza en el Viento. Memoria y Resistencia Qom. Instituto de Cultura de la Provincia del Chaco – IDACH. Resistencia, Librería De La Paz.

Bergallo, G. E. (2005 [2013]). “Fausto and the fishermen of Vilelas. Social and Cultural Impact of a Project”. En: Culturelink. Special Issue on Cultural Diversity and Sustainable Development. Seleccionado por el Instituto Nacional de Antropología para CULTURELINK. Croacia, UNESCO. ISSN 1016-1082

Bergallo, G. E. (2014). Fausto y los pescadores de Vilelas. El impacto sociocultural de un proyecto. En Sustentabilidad (es) Revista de reflexión y debate N° 10, Año 6, Enero. Coord. Antonio Elizalde. Facultad de Humanidades. Universidad de Santiago de Chile. [www.sustentabilidades.cl/Revistas/RevistaNumer10.html](http://www.sustentabilidades.cl/Revistas/RevistaNumer10.html)

Bergallo, G. E. (2011). El Gran Chaco. Procesos socioambientales, históricos, culturales. En Oscar Rivas (Coord.) Nueva visión para la Sustentabilidad del Gran Chaco del Paraguay. Oscar Rivas (Coord.-Ministro de Ambiente). Asunción Paraguay. SEAM-PNUD-Proyecto Paraguay Silvestre.

Berger, P.L. y T. Luckman (1998) La construcción social de la realidad. Buenos Aires, Amorrortu.

Bunge, A. (1922). Las industrias del Norte. Contribución al estudio de una nueva política económica argentina. Vol. I, Buenos Aires.

Chase Sardi, M., A. Brun y M. A. Enciso (1990). Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las Comunidades Indígenas en el Paraguay, Asunción, CIDSEP-UC, p. 14.

Cordeu E. J. y A. Siffredi (1971) De la Algarroba al Algodón. Movimientos milenaristas el Chaco Argentino. Buenos Aires, Juarez Editor

Escobar, T. (2009) en: Unión de Nativos Ayoreo de Paraguay-Iniciativa Amotocodie: El Caso Ayoreo. Informe IWGIA 4.

Funtowicz, S y Ravetz, J. (1993). "Epistemología política-ciencia con la gente-" CEAM, Bs.As.

Leff, E. (Coord) Galano, C. y otros (2002). Manifiesto por la Vida. Por una ética para la Sustentabilidad. En Ambiente & Sociedade - Año V - No 10 – 1º Semestre de 2002. (Coord. E. Leff) PNUMA, Bogotá.

Iñigo Carrera, N. (1984). Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930. En Historia Testimonial Argentina. Documentos vivos de nuestro pasado 25. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Dirección Lilia Ana Bertoni y Luis Alberto Romero.

Klein, N. (2015). Esto lo cambia Todo. El capitalismo contra el clima. Paidós.

Lozano S.J., Pedro (1941[1733]) Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

Maluf, S. W. (1999). Antropología, Narrativas e a Busca de Sentido. In: Horizontes Antropológicos, ano 5 vol. 12: Cultura Oral e narrativas. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 1999. Antropología, Narrativas e a Busca de Sentido. In: Horizontes Antropológicos, ano 5 vol. 12: Cultura Oral e Narrativas. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS.

Miller, E. S. (1967). Pentecostalism among the Argentine Toba. Ph. D. Dissertation in Anthropology. University of Pittsburgh.

- (1979). Los tobas argentinos: armonía y disonancia en una sociedad. México: Siglo XXI.

- Miranda, G. (1980 [1955]). Tres Ciclos Chaqueños (Crónica Histórica Regional). Resistencia, Editorial Norte Argentino.
- Morello, J. H. y A.F. Rodríguez (eds.) (2009). El Chaco sin bosques: la Pampa o el desierto del futuro. GEPAMA, FADU, UNESCO.
- Morin, Edgar (1995) Introducción al pensamiento complejo. Barcelona. Gedisa.
- Nadal, S. M. (1987). Las condiciones de trabajo en zonas rurales. El trabajador de temporada en el Chaco. Ministerio de Gobierno, Justicia y Educación.
- Niklison, J. E. (1990). Los Tobas. [Departamento Nacional del Trabajo, Buenos Aires]. Universidad Nacional de Jujuy. San Salvador de Jujuy, 1990.
- Noguera de Echeverri, A. P. (2014). De Powaqqatsi, Vida en Transformación Vida para el Desarrollo a Abyayala, Buen Vivir Tierra en Florecimiento. Notas en clave de una poética de la Alteridad Radical. Panel sobre Pensamiento Ambiental latinoamericano. Pre-Alas, Resistencia-Chaco, Octubre 31 del 2014.
- Noguera A. P. 2004. El Reencantamiento del Mundo. Ideas filosóficas para la construcción de un Pensamiento Ambiental Contemporáneo. Manizales: Universidad Nacional de Colombia Sede Manizales – Mexico: PNUMA.
- Pedro Lozano S. J. (1941 [1733]). Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.
- Rivas, O. (Coord) (2011) Nueva visión para la Sustentabilidad del Gran Chaco del Paraguay. SEAM-PNUD.
- Romero F; (2004b). Culturicidio. Historia de la Educación Argentina (1966-2004). Editorial Librería de La Paz, Chaco.
- Rosenzvaig, E. (1996). Etnias y Árboles. Historia del universo ecológico Gran Chaco. La Habana, Editorial Casa de las Américas.
- Susnik, B. y M. Chase Sardi (1995). Los indios del Paraguay. Colecciones Mapfre, Madrid.
- Susnik, B. (1978). Los aborígenes del Paraguay. Museo Etnográfico Andrés Barbero, Asunción.
- Tissera, R. de las M. (1978). Historia y significado de los nombres Chaco y Chacogualamba. En: Rev. de la Junta de Historia del Chaco N° 1, Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia.