



Identidades estratégicas en los pueblos indígenas.  
Narrativas, producciones y representaciones  
Claudia Hammerschmidt; David Foitzick Reyes (editores).  
1ª edición- San Martín: UNSAM EDITA  
Serie CALAS - Identidades estratégicas y crisis en América Latina.  
Procesos y tensiones.  
ISBN 978-631-90956-2-3  
CDD 305.8

La presente publicación ha sido financiada por el Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Avanzados Latinoamericano CALAS Cono Sur y Brasil con fondos del Ministerio Federal de Educación e Investigación (BMBF) de Alemania.

@ UNSAM EDITA

@ Claudia Hammerschmidt

@ David Foitzick Reyes

Imagen de tapa: *Identidades*. Paola Reyes / Colectivo Ocote

Coordinación editorial: Claudia Tomadoni

Se imprimieron 50 ejemplares de esta obra en el mes de febrero de 2025 en FP Compañía Impresora. Beruti 1560, Florida, Buenos Aires, Argentina.

Queda hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Prohibida la reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia, sin la autorización expresa de sus editores.

# Identidades estratégicas en los pueblos indígenas

*Narrativas, producciones y representaciones*



EDITORES

**Claudia Hammerschmidt**  
**David Foitzick Reyes**

 **CALAS**  
MARIA SIBYLLA MERIAN CENTER



- 7 **Introducción**  
CLAUDIA HAMMERSCHMIDT, DAVID FOITZICK REYES
- 23 **La palabra de los pueblos originarios fueguinos frente a las narrativas de extinción**  
Una arqueología discursiva  
ANA BUTTO
- 71 **Entre el litio y la identidad**  
Resistencia indígena y transformaciones culturales en el Triángulo del Litio en contexto de crisis global  
JAVIER LASTRA-BRAVO
- 137 **Notas sobre la crítica indígena al feminismo y la crítica indígena feminista**  
Miradas desde investigadoras/intelectuales de los pueblos maya y mapuche  
MARIANA D. GÓMEZ
- 209 **De sertanejo a índio**  
Identidad y diferencia entre los *caatingueiros* en el *sertão* de Bahía (Brasil)  
GABRIEL RODRIGUES LOPES
- 265 **Con los ojos bien cerrados**  
Resistencias y persistencias de los mbya en el Alto Paraná misionero (Argentina)  
DELIA RAMÍREZ
- 327 **Sobre las autoras y los autores**
- 335 **Serie “Identidades estratégicas y crisis en América Latina. Procesos y tensiones”**



# Introducción

*Claudia Hammerschmidt, David Foitzick Reyes*

El tema de las identidades y sus crisis es una constante que marca la reflexión y praxis política en América Latina/Abya Yala desde la llegada de Occidente. La aparición de nuevas identidades (y la invisibilización de otras) a partir de la colonia (y más todavía desde las independencias) subrayó la intrínseca relación entre identidades y crisis.

En especial, la fundación de los Estados nacionales en América Latina ha incluido conceptos de identidad nacional basados en narrativas eurocéntricas con matrices hegemónicas acerca de la “blanquitud” o el mestizaje (Briones, 1998; Pratt, 2010; Quijano, 2015; Segato, 2015), que consistían en la abierta exclusión, aniquilación o sustitución de unas identidades por otras. Estas matrices hegemónicas han incluido proyectos de homogeneización, técnicas de invisibilización y prácticas de estigmatización, sobre todo de los pueblos indígenas (Mignolo, 2005; De la Cadena, 2007) y habitantes con antepasados africanos (Restrepo, 2013) durante los siglos XIX y XX.

Sin embargo, el quinto centenario de la conquista de América/Abya Yala, en 1992, y las protestas indígenas y los activismos contra el genocidio que provocó, señalaron a la vez la culminación y el estallido del discurso nacional eurocentrado. Esto resultó en el ascenso de la movilización étnica y la visibilización de estrategias de resistencia que hicieron posible la sobrevivencia indígena y los reclamos de sus derechos en la actualidad (Moyano, 2013, 2016). Las luchas de los pueblos indígenas por su identidad (el

reconocimiento de sus propias onto-epistemologías; la representación política y constitucional de sus derechos; la restitución material-cultural de sus territorios usurpados durante las conquistas europeas o las invasiones militares posindependentistas en tiempos de la construcción de los Estados nacionales; la preservación o recuperación de sus lenguas, costumbres y cantos) lograron, a la vez, hacer visibles identidades tradicionalmente ninguneadas, poner en crisis las hegemonías identitarias eurocentradas y propugnar otro modelo de convivencia (entendido como necesaria “reprogramación” de los acuerdos de convivencia establecidos [Briones, 2019: 48], o “crisis fructífera”). Este otro modelo se acompañó, además, por cambios jurídicos y constitucionales diversos, que incluyeron los derechos de la naturaleza (Gudynas, 2015), la multiculturalidad, el plurilingüismo y la interculturalidad en varios países (Briones, 2019; Walsh, 2007; Zapata, 2019). Así se logró dar creciente visibilidad al (re)surgimiento de identidades como las indígenas en vías de reconocimiento.

En el contexto del actual neoliberalismo exacerbado, estas ampliaciones de derechos y de reconocimiento se combinan de modos muy complejos con nuevas formas de exclusión socioeconómica y simbólica. De esta manera, las luchas subalternizadas contra el racismo por parte de las movilizaciones regionales, basadas en la afirmación estratégica de una identidad étnica (Spivak, 1996; Hall, 1996; De la Cadena, 2007), y la subsiguiente visibilización y ampliación de derechos de los pueblos indígenas se ven confrontadas con nuevos intentos de homogeneización hegemónica y una persecución atrozmente violenta de las luchas por igualdad y justicia. Las llamadas posdemocracias (Rancière, 1997; Crouch, 2004), o democracias crueles (Ipar, 2024), en las que devino el modelo democrático occidental, se caracterizan por el recrudecimiento de la desigualdad, de la violencia material-simbólica e injusticia estructural, y por el atropello constante al derecho a una vida digna y buena para todos y todas. Son necropolíticas (Mbembe, 2003) donde la cosificación o muerte devienen el ejercicio definitivo de dominación, exclusión y subyugación, y donde el sujeto se convierte en *commodity* o en un resto, desecho, del mercado megacapitalista.

Sin embargo, justamente en medio de esta crisis global del megacapitalismo y de las necropolíticas, y frente a la consiguiente inminencia del colapso climático, se agudiza la conciencia de la inevitabilidad del decrecimiento y del posextractivismo (Brand, 2015). Y es en este contexto distópico del mundo occidental donde las lógicas y cosmovisiones indígenas parecen ofrecerse como posibles soluciones a un inevitable enlace catastrófico en el que amenaza terminar el sistema-mundo establecido a partir de la conquista o la imposición occidental de la modernidad/colonialidad del poder (Quijano, 2015) y el capitaloceno (Moore, 2016).

Por todas estas razones, este último tomo de la serie “Identidades estratégicas y crisis en América Latina”<sup>1</sup> se basa en la emergencia de identidades indígenas a partir de la década de 1990, y muy especialmente en su actual reconstrucción estratégica política y cultural. Se dedica a analizar tanto las resistencias a una homogeneización global de las diferencias como las posibilidades de pluriversalización del universo eurocentrista/globocentrista (Coronil, 2000) desde la reemergencia de las lógicas, políticas y poéticas indígenas y las demandas por nuevas (o ancestrales) formas de convivencia intercultural u otras maneras de ser y saber decolonial. Indaga cómo las distintas matrices hegemónicas (junto a sus técnicas de invisibilización y estigmatización, surgidas durante la formación de los Estados nacionales en América Latina y continuadas hasta la actualidad) se contrastan y confrontan con la emergencia de identidades estratégicas indígenas, sus luchas sociopolíticas por la recuperación de la visibilidad negada, su justo reclamo de derechos refutados y sus manifestaciones en matrices culturales propias (como las epistemologías, saberes y prácticas ancestrales). En la defensa de un mundo radicalmente plural, se estudian sus organizaciones socioculturales y económicas pasadas y presentes, así como sus luchas y reclamos políticos actuales, desde la emergencia, visibilización o reinención de su propia filosofía u ontología relacional, sus formas de convivencialidad

---

1. Para una explicación acerca de Merian CALAS, Merian CALAS Cono Sur y Brasil y la serie de libros homónima, ver la página 335 de este tomo.

con todo lo viviente y no-viviente o su sentipensar con la tierra (Escobar, 2014), manifestados en sus acciones, producciones y performances políticas y estéticas (Spíndola, 2019, 2021; Hammerschmidt, 2024).

Sin embargo, a pesar de reivindicar los derechos identitarios indígenas, estos reclamos no significan una vuelta a lo “originario” o “puro” (conceptos considerados más bien como errados, exotizantes, en la medida en que no corresponden a la condición real de la mayoría de las personas indígenas radicadas en las ciudades o centros urbanos y transculturalizadas desde hace décadas o siglos) (Zapata, 2013). Ni tampoco significan una lucha a muerte contra las hegemonías identitarias supuestamente opuestas, porque equivaldría a adaptar su lógica y perder la posibilidad de una identidad propia, siempre sujeta a redefiniciones contextuales y en proceso de remodelación.

Así, teniendo en cuenta que ya el concepto decimonónico europeo-eurocentrista proponía una coexistencia paradójica entre una supuesta esencialidad inmutable y una continua diferenciación dinámica, íntimamente relacionada con el enfoque de crisis (Hammerschmidt, 2018: 68-70) y, a la vez, evitando la trampa del “constructivismo cliché” (Brubaker y Cooper, 2001) e interiorizando al mismo tiempo la deconstrucción de la identidad tal como la desarrollaron la discursividad del saber y el ser (Foucault), la deconstrucción de la metafísica (Derrida), o la de-esencialización performativa de sexo y género (Butler), entendemos la emergencia de estas “nuevas” identidades como estrategias para soslayar la recaída tanto en la narrativa tradicional de una identidad propia inmutable como en una completamente diferente a la impuesta por la *doxa* hegemónica y heteronormativa. Al contrario, conforme a lo que la socióloga boliviana Rivera Cusicanqui (2018) llama “ch’ixi”, estas “nuevas” identidades indígenas se entienden como entidades múltiples siempre en tensión, permeables, pertenecientes a varios mundos, y que deben atravesar e instalarse en muchas fronteras (Anzaldúa, 1987). Sin embargo, en la necesaria lucha por su visibilidad, la agencia política y los derechos identitarios de las llamadas minorías no pueden permitirse renunciar, tal como lo propone el pensamiento occidental y eurocéntrico

de la era *post*, a una posición identitaria reconocible ni proclamar la muerte de la identidad, del sujeto o de la historia, como se anuncian en Occidente desde el posestructuralismo. Todo lo contrario: afirman su lucha por una identificación posible –en el sentido de Hall (1996)–, sabiendo que esta será siempre provisoria, líquida, sin esencialidad o constancia sólida.

Teniendo todo lo anterior en consideración, el presente libro aborda, entonces, las identidades indígenas como “estratégicas” –como causa y efecto de un “esencialismo estratégico”, tal como ya lo formuló Gayatri Chakravorty Spivak (Gross, 1985) para garantizar la *agency* de las y los “subalternos” en pleno auge deconstructivista–, en lugar de concebirlas o como realidad dada o, al revés, como mero constructo, ficción o efecto de discurso. Partir de estas “identidades estratégicas” permite aceptar la inevitabilidad o irreductibilidad de ciertos universalismos (como los de las identidades o necesarias identificaciones étnicas, de género o de clase) y trata de minimizar su efecto realista y universalista (ver Hammerschmidt, 2018). Operando conscientemente con la hipotética existencia, siempre temporaria y efímera –*sous rature*, en el sentido derridiano (Derrida, 1967)– del concepto identitario, y aceptando su funcionamiento como idea estratégica y posicional (afectada por diversos factores políticos, sociales, representacionales, etc.), esta identidad no puede pensarse sin crisis, sin localización dentro de una práctica discursiva y social (dis)continua, pero tampoco sin su afirmación estratégica, sin la que “*certain key questions*”, como las de los derechos de grupos identitarios minoritarios, “*cannot be thought at all*” (Hall, 1996: 2).

Desde esta perspectiva, y como diálogo transdisciplinario entre las humanidades y las ciencias sociales, el libro se interroga especialmente: ¿Cómo se reconstruye una identidad colectiva cultural después de su reducción e invisibilización por parte del Estado? ¿Cómo se deconstruye una identidad fijada desde afuera e impuesta por políticas estatales, eurocentristas o globocentristas? ¿De qué forma se define una identidad estratégica decolonial, y cómo se la pone en práctica? ¿Cuáles son las estrategias de reafirmación identitaria que garanticen la agencia sin recaer

en identificaciones estáticas? ¿Cómo se logra reconstruir el patrimonio (cultural, tangible e intangible) y el sentipensar indígenas en un contexto de su negación completa? ¿Por qué un pueblo indígena como el mapuche, blanco predilecto del odio de las derechas, se convirtió en eje central del debate político argentino y chileno desde inicios del siglo XXI? ¿Cómo puede entenderse y autoprojectarse un feminismo indígena, si se consideran las bases occidentales y eurocentradas del feminismo? ¿Cómo se puede hacer frente al extractivismo material y epistémico sin cerrar a su vez la posibilidad al diálogo? ¿De qué forma se puede poner en práctica la convivencia intercultural simétrica en la actualidad? ¿De qué modo las representaciones estéticas sirven de catalizadores para una reinención indígena y la reemergencia de los saberes invisibilizados? ¿Cómo logra esta producción estética incluir formas actuales de expresión para llegar a un público contemporáneo tanto rural como urbano? ¿Qué aporta el saber cultural indígena a las formas de vida, la ecología y economía en nuestro pluriverso? ¿Es posible trazar una intersección entre la identidad estratégica indígena, la producción cultural indígena y las crisis de representación política y economía globalizada?

Estas y otras preguntas serán abordadas desde diversas perspectivas, narrativas, producciones y representaciones por las tres autoras y los dos autores que presentan los resultados de sus investigaciones en este libro.

El libro abre con el estudio de Ana Butto “La palabra de los pueblos originarios fueguinos frente a las narrativas de extinción. Una arqueología discursiva”. En este trabajo, la investigadora argentina se propone el análisis comparativo de tres libros publicados por referentes de los pueblos originarios de Tierra del Fuego: Víctor Vargas Filgueira (2016) y Cristina Zárraga ([2016] 2022), ambos del pueblo yagan, y Margarita Maldonado ([2014] 2021), del pueblo selk’nam. Al abordarlos desde los procesos de memoria, recuerdo y olvido, indaga explícitamente en los de resurgimiento étnico y los usos estratégicos de esas identidades indígenas, para discutir o enfrentar la narrativa de extinción impuesta sobre estos pueblos desde el discurso científico hegemónico y la historia oficial, tanto argentina como chilena. Butto destaca que la relevancia del

aporte al debate sobre las identidades estratégicas yace en la particularidad del caso de estudio propuesto, ya que se trata de escritos recientes de referentes de los pueblos yagan y selk'nam de Tierra del Fuego, en el extremo sur de América del Sur, pueblos dados por extintos desde hace varias décadas, o casi ya más de un siglo, desde los discursos hegemónicos, incluso antropológicos. Estos pueblos, como destaca el estudio, impugnan su subordinación y estereotipación activamente desde la palabra y autorrepresentación. En este contexto, como Butto demuestra, las nuevas narrativas propuestas en los títulos aquí seleccionados desafían y ayudan a decolonizar los discursos hegemónicos y las historias nacionales, exigiendo que su historia sea contada en sus propias palabras y con su propia voz, contraponiendo estas autorrepresentaciones indígenas a las estereotipaciones impuestas por las historias nacionales y, finalmente, enfrentando visiones de un pasado a veces, quizás, estratégicamente borrado y robado por las representaciones hegemónicas.

En el capítulo “Entre el litio y la identidad. Resistencia indígena y transformaciones culturales en el Triángulo del Litio en contexto de crisis global”, Javier Lastra-Bravo parte del proceso de transición energética y con esto de una de las cuestiones centrales de la actual geopolítica mundial. El investigador chileno analiza los efectos de las políticas internacionales del Norte Global de la Unión Europea respecto a la industria del litio, poniendo especial atención en los efectos que estas políticas generan en los procesos identitarios de los pueblos indígenas presentes en el Triángulo del Litio sudamericano (compuesto por la Argentina, Bolivia y Chile, en cuyos salares de Atacama, Uyuni, Salinas Grandes, Olaroz y Hombre Muerto se encuentra alrededor del 70% de las reservas mundiales de litio). Como señala Lastra-Bravo, estos salares corresponden a sistemas ambientales extremadamente frágiles, habitados por diversas comunidades indígenas como las likantay, atacameñas, quechuas, aymaras, lipi y kollas. En estas comunidades, dedicadas a la comercialización de la sal, el salar adquiere una gran importancia en la cosmovisión andina, dado que es un elemento ordenador, dador de vida y en permanente relación con su cotidianidad, y por

eso se configura como un elemento fundamental en cuanto a su dimensión simbólico-identitaria. Sin embargo, por su gran uso de recursos hídricos, la industria del litio (necesaria para la transición energética en el Norte Global) afecta la industria local, de manera que, como demuestra Lastra-Bravo, la extracción de litio está proporcionalmente relacionada con la destrucción de estos ecosistemas frágiles, lo que genera riesgos en las poblaciones indígenas aledañas. Consiguientemente, el análisis destaca la contradicción entre la búsqueda de nuevas energías y la generación de nuevos procesos de primarización de las economías latinoamericanas, así como la extracción de recursos naturales del Sur Global como forma de sustentar este proceso de transición que en su mayoría beneficiará al Norte Global. Al abordar tanto las implicaciones locales como globales de estos temas, el capítulo ofrece una visión más completa de los desafíos y oportunidades asociados con la transición energética y el uso del litio en la región.

En “Notas sobre la crítica indígena al feminismo y la crítica indígena feminista. Miradas desde investigadoras/intelectuales de los pueblos maya y mapuche”, Mariana Gómez parte de la existencia de un feminismo indígena que se puede ubicar por lo menos desde la Ley Revolucionaria de las Mujeres emitida por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en Chiapas, en 1994. Indaga las miradas críticas de las feministas indígenas analizadas sobre las relaciones de género, el discurso del Buen Vivir, los lugares asignados a las mujeres en sus culturas de origen y las diversas formas de abordar y/o sancionar las violencias de género en contextos comunitarios. Se concentra especialmente en las perspectivas interseccionales (género, raza y clase) en los feminismos indígenas comunitarios (sobre todo maya y mapuche) a través de los debates y posiciones de ellas mismas, que incluyen críticas al mismo feminismo y posicionamientos identitarios estratégicos utilizados para, según el contexto social, político y económico crítico donde emergieron los fenómenos, enfatizar una variable más que otras. La investigadora argentina destaca en todos los casos analizados (Emma Chirix, Aura Cumes, Gladys Tzul Tzul y Lorena Cabnal) la centralidad de la defensa de

los territorios (los lugares donde se hace posible la reproducción social de la vida) y resalta que todas las autoras provienen de territorios comunitarios afectados por el avance de los neoextractivismos y sus violencias (en Guatemala: minería e hidroeléctricas; en Chile y Argentina, petróleo, gas, plantaciones de pino, hidroeléctricas y negocio inmobiliario). Todas las autoras, según Gómez, difieren mucho en su posicionamiento explícito frente al feminismo, pero son muy conscientes de que la defensa de los territorios suele quedar en manos de las mujeres y que esto trae riesgos (desalojos y amenazas, desplazamientos, relocalizaciones, criminalizaciones, asesinatos y ataques). De aquí la importancia que toma la experiencia del feminismo comunitario territorial. Además, el capítulo examina las trayectorias específicas de estas mujeres y las condiciones que posibilitaron su ingreso y circulación en la esfera pública, y destaca cómo se vertebran miradas o perspectivas interseccionales (articulación del patriarcado, colonialismo y capitalismo) y el lugar que la investigación y escritura vienen teniendo en la reelaboración y sostenimiento de sus identidades étnicas.

En “*De sertanejo a índio. Identidad y diferencia entre los caatingueiros en el sertão de Bahía (Brasil)*”, Gabriel Rodrigues Lopes propone y analiza la “teoría etnográfica de la identidad”, concepto surgido de la relación caatingueiro-etnógrafo y que reconoce las prácticas de sentido nativas como un procedimiento teórico, capaz no solo de reflexionar (sobre) la vida caatingueira, sino también (sobre) las ciencias sociales y sus problemas. El investigador brasileño analiza los diversos términos de autoidentificación de los y las habitantes de la caatinga o *sertão* de Bahía, su relación entre sí, el contexto de su surgimiento y diferenciación y el contraste con términos externos que los identifican. Reflexiona especialmente sobre su autodeterminación como “caatingueiros”, una identidad basada en diversas cosmopraxis y prácticas de sentido estrechamente vinculadas a la vida en la caatinga y recogidas en su investigación etnográfica. Esto le permite a Rodrigues Lopes aportar otra profundidad semántica al concepto de “indígena”, así como tensionar aún más la diferencia fundamental con el término “sertanejo”, oficialmente atribuido a estos pueblos por el Estado.

Diferencia entre registros locales, interétnicos, chamánicos (humano-extrahumano) y pragmático-existenciales. Destaca que todas las categorías nativas y extrahumanas rechazan el determinismo ambiental e histórico como únicos factores explicativos de la identificación, señalando la relevancia de la perspectiva, la agencia y la elección de los sujetos sobre su propia historia. Así, señala que la “gente del monte” (*povo-do-mato*) se autoaisla en la caatinga para defender un “futuro ancestral” más ligado al modo de vida de sus antepasados que a la espera de la promesa de un desarrollo futuro. En la segunda parte del capítulo presenta la actividad chamánica *se envultar*, en la que un chamán altera el mundo para escapar a la persecución, y describe la fraternidad subterránea con algunas prácticas chamánicas comunes entre pueblos indígenas (tremembé, pataxó, karipuna y yaminawá). Esta relación, según Rodrigues, podría actuar como un diacrítico cultural para diferenciar a una comunidad rural que se autodefine como indígena de otros grupos.

El capítulo “Con los ojos bien cerrados. Resistencias y persistencias de los mbya en el Alto Paraná misionero (Argentina)”, de Delia Ramírez, es el resultado de una investigación cualitativa de carácter exploratorio, cuyo trabajo de campo se realizó en enero de 2024 a partir de su visita a los *tekoa* (territorio de la comunidad originaria) Ysyry, Takuapi Miri y Ára Pyau (Colonia-Mado Delicia, departamento de Eldorado, Alto Paraná misionero). El estudio analiza los impactos que el cambio social y agrario, asociado a la globalización de la agricultura, han tenido en los actores mbya en la provincia de Misiones. Parte de las nefastas consecuencias de las políticas neoliberales del gobierno nacional argentino sobre la biodiversidad, las comunidades humanas, animales y vegetales en el territorio indígena, que se ha visto cercenado como resultado de los desmontes y la expansión de monocultivos de árboles de rápido crecimiento. El análisis se centra en el papel activo que desempeñan los mbya como actores políticos que defienden el territorio con distintas estrategias para hacer frente a los despojos. Entre las estrategias empleadas se encuentran, según la investigadora argentina, la redefinición de prácticas económicas a partir de cultivos de chacra y huerta para el

autoconsumo e, incluso, para la venta; las denuncias judiciales y mediáticas realizadas por los mbya para enfrentar atropellos a sus territorios; las alianzas con otros actores y actoras (productores, ambientalistas y organizaciones sociales); el fortalecimiento de las escuelas interculturales donde los mbya disputan la articulación de contenidos acordes a sus necesidades; la preservación creativa de la lengua, las ceremonias y costumbres; los cantos ancestrales que aprenden niñas y niños para las celebraciones y actos públicos; el diálogo entre los *mburuvicha* (autoridades), que permite el fortalecimiento de confianzas; la consolidación de acciones frente a las constantes agresiones que reciben los mbya; el reclamo por los títulos de propiedad comunitarias de los *tekoa*, que están comprometidos por ley, pero cuyo cumplimiento se dilata para la conveniencia de sectores de la hegemonía empresarial; la demanda al Estado provincial por el reconocimiento de sus derechos; y las acciones colectivas de distinto tenor en función de demandas por territorios y derechos comunitarios, entre muchas otras. Se subraya, finalmente, la necesidad de agua potable, caminos, luz, viviendas, escuelas interculturales e internet para que los mbya puedan vivir tranquilamente. Con todo esto, Ramírez destaca que no se trata de un pueblo del pasado, sino que los mbya tienen una enorme capacidad de reinventarse hacia el futuro. Como resume la investigadora, mientras el racismo se recicla y se exhibe con desparpajo, también el canto mbya insiste en resplandecer una y otra vez.

Todos estos capítulos, y por ende el presente libro, son el resultado de la investigación del cuarto y último grupo de *fellows* de CALAS Cono Sur y Brasil, codirigido por la Universidad Friedrich Schiller de Jena, de Alemania (bajo la dirección de Claudia Hammerschmidt) y la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), de la Argentina (bajo la dirección de Lucas Christel).

Queremos expresar nuestras profundas y sentidas gracias al Ministerio Federal de Educación e Investigación de Alemania (BMBF) por la financiación de Merian CALAS Cono Sur y Brasil, y a todas las autoridades de la Universidad Friedrich Schiller de Jena y de la Universidad

Nacional de San Martín, por haber hecho posible que el proyecto de Merian CALAS Cono Sur y Brasil se haya hecho realidad y por apoyarlo durante los casi nueve años de su existencia. También damos las gracias por su trabajo al comité científico de CALAS Cono Sur y Brasil y a quienes lo dirigieron anteriormente por parte de la UNSAM, Alejandro Grimson (2017-2019) y Luciana Anapios (2020-2022). Nuestro especial agradecimiento se dirige a las coordinadoras de Merian CALAS Cono Sur y Brasil, que lo acompañaron durante la intensa fase de trabajo entre julio de 2023 y diciembre de 2024, por parte de la Universidad Friedrich Schiller de Jena (muy especialmente a Claudia Tomadoni, quien trabajó para Merian CALAS Cono Sur y Brasil desde sus inicios, y a Fernanda Oliveira de Souza) y por parte de la Universidad Nacional de San Martín (a Emilia Reischer). Finalmente, damos las gracias a todas y todos los *fellows* y autores del presente libro por sus importantes aportes.

## Bibliografía

- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Spinter/Aunt Lute Press.
- Brand, U. (2015). Degrowth und Post-Extraktivismus: Zwei Seiten einer Medaille? *Working Paper 5* der DFG-KollegforscherInnengruppe Postwachstumsgesellschaften Jena.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol.
- (2019). *Conflictividades interculturales. Demandas indígenas como crisis fructíferas*. Bielefeld University Press (Col. “CALAS. Maria Sibylla Merian Center”).
- Brubaker, R. y Cooper, F. (2001). Más allá de “identidad”. En *Apuntes de Investigación del CECYP 7*, pp. 30-67.
- Coronil, F. (2000). Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 53-67). Clacso.
- Crouch, C. (2004). *Post-Democracy*. Polity Press.
- De la Cadena, M. (2007). Introducción. En M. De la Cadena (ed.), *Formaciones de indianidad* (pp. 7-34). Envión.
- Derrida, Jacques (1967). *De la grammatologie*. Minuit.
- Gross, E. (1985): Criticism, feminism and the institution. An interview with Gayatri Chakravorty Spivak. *Thesis Eleven* 10.1, pp. 175-187.
- Gudynas, E. (2015). *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Tinta Limón.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Hall, S. (1996). Who needs “Identity”? En S. Hall y P. Du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity* (pp. 1-17). Sage.
- Hammerschmidt, C. (2018). Identidades híbridas entre descentralización y esencialismo estratégico (el ejemplo de la nueva novela patagónica). En C. Hammerschmidt y L. Pollastri (eds.), *Patagonia plural*.

- Identidades híbridas e intersecciones epistemológicas de una región transfronteriza* (pp. 67-92). INOLAS.
- (2024). Poética de la convivialidad en la poesía mapuche contemporánea. El concepto del Buen Vivir, la recuperación del *az mapu*, y la “oralitura” de Elicura Chihuailaf. En S. Klengel y G. Chicote (eds.), *Entre observación, descripción y creación. Convivialidades literarias* (pp. 293-327). Clacso (Col. “Biblioteca Mecila/Clacso”).
- Ipar, E. (2024). La democracia cruel. *Anfibia*. Disponible en <https://www.revistaanfibia.com/la-democracia-cruel-desquiciados-siglo-xxi/> [última consulta: 21 de agosto de 2024].
- Maldonado, M. ([2014] 2021). *Entre dos mundos. Pasado y presente de la cultura Selk'nam-Haus de Tierra del Fuego*. Ediciones Don Bosco.
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture* 15(1), pp. 11-40.
- Mignolo, W.D. (2005). *The Idea of Latin America*. Wiley-Blackwell.
- Moore, J. (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press.
- Moyano, A. (2013). *Komütuum. Descolonizar la historia mapuche en Patagonia*. Alum Mapu.
- (2016). *De mar a mar. El Wallmapu sin fronteras*. LOM.
- Pratt, M.L. (2010). *Ojos imperiales*. Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2015). Colonialidad del poder y clasificación social. En B. De Sousa Santos y M.P. Meneses (eds.), *Epistemologías desde el sur* (pp. 67-108). Akal.
- Rancière, J. (1997). Demokratie und Postdemokratie. En A. Badiou, J. Rancière, R. Riha y J. Šumič, *Politik der Wahrheit* (pp. 94-122). Turia + Kant.
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud*. Universidad del Cauca.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Prometeo.
- Spíndola, J. (2019). Giro político-epistémico en el sur del mundo: El *Az Mapu* y sus restituciones contemporáneas. En Hammerschmidt, C. (ed.), *Patagonia literaria V. Representaciones de la identidad cultural mapuche* (pp. 31-54). INOLAS.

- (2021). *El Az Mapu: poética y políticas del Buen Vivir*. INOLAS.
- Spivak, G.C. (1996). Subaltern Studies: Deconstructing Historiography? En Landry, D. y MacLean, G. (eds.), *The Spivak Reader* (pp. 203-237). Routledge.
- Vargas Filgueira, V. (2016). *Mi sangre yagan*. Editora Cultural Tierra del Fuego.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 47-62). Siglo del Hombre.
- Zapata, C. (2013). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Abya-Yala.
- (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. Bielefeld University Press (Col. “CALAS. Maria Sibylla Merian Center”).
- Zárraga, C. ([2016] 2022). *Cristina Calderón. Memorias de mi abuela yagan*. Ediciones Pix.



# La palabra de los pueblos originarios fueguinos frente a las narrativas de extinción

Una arqueología discursiva

*Ana Butto*

La historia cambia según la voz que la cuenta. No es la voz de los indios la que ha contado, hasta ahora, la historia de América.

Eduardo Galeano, "Ser como ellos"

## Introducción

Este capítulo se propone el análisis comparativo de tres libros publicados por referentes de los pueblos originarios de Tierra del Fuego: *Entre dos mundos. Pasado y presente de la cultura Selk'nam-Haus de Tierra del Fuego* de Margarita Maldonado, *Cristina Calderón. Memorias de mi abuela yagan* de Cristina Zárraga y *Mi sangre yagan* de Víctor Vargas Filgueira. El objetivo es indagar en los temas abordados por estos autores y los usos estratégicos que hacen de sus identidades indígenas, para dialogar y/o discutir las narrativas de extinción impuestas sobre los pueblos originarios fueguinos desde el discurso científico hegemónico y la historia oficial.

La colonización de Tierra del Fuego comenzó a fines del siglo XIX y se caracterizó por el asentamiento directo de colonos, en territorios habitados por pueblos originarios, que impusieron la violencia, el desplazamiento, la deportación y la drástica crisis demográfica de las poblaciones nativas, llevando a la desarticulación de sus modos de vida tradicionales. Así, desde comienzos del siglo XX los selk'nam, yaganes y

kawésqar pasaron a ser trabajadores asalariados en estancias y ciudades, hablantes del idioma castellano y estudiantes escolarizados en un relato estigmatizante de la diversidad cultural, quedando entonces asimilados e invisibilizados en los Estados nacionales de la Argentina y Chile como ciudadanos marginales (Butto, 2019). La historia regional se focalizó en la sociedad blanca “pionera” que se instaló en estos territorios presentados como hostiles, invisibilizando a las comunidades indígenas fueguinas en las narrativas oficiales.

Sin embargo, la consolidación de la reemergencia indígena y las luchas por la recuperación de sus identidades ponen en discusión las narrativas oficiales. De esta manera, los selk’nam, yaganes y kawésqar han ido desarrollando sus propias identidades en diálogo con los discursos e imaginarios hegemónicos proyectados por la ciencia y la historia oficial (Gerrard, 2021). En este sentido, consideramos que las nuevas narrativas propuestas por los tres autores aquí seleccionados desafían y ayudan a decolonizar los discursos hegemónicos y las historias nacionales, al presentar otras memorias y exigir que su historia y su presente sean contados en sus propias palabras y con su propia voz.

Entonces, en este capítulo propongo el análisis de estos tres libros de acuerdo a cómo abordan los siguientes temas: la conceptualización de las identidades indígenas y su relación con el tiempo y el territorio; el tratamiento de la colonización “pionera” de los territorios fueguinos; la aproximación y/o discusión del genocidio y el discurso de extinción de estos pueblos; las formas de recuperación o reinterpretación de los conocimientos ancestrales y su transmisión intergeneracional; las estrategias de visibilización indígena utilizadas y, finalmente, la recepción por parte de distintos públicos de estos libros. Para ello desarrollé una “arqueología discursiva”, que incluye el análisis crítico de los libros y entrevistas con sus autores, entendiendo que estos escritos son parte de procesos más amplios de memoria, recuerdo y olvido y que son también producto de sus propias trayectorias y de las experiencias heredadas de sus antepasados (Ramos *et al.*, 2016). Me interesa especialmente indagar en la manera en que los tres escritores recuperan, transmiten y recrean

distintas memorias e identidades, construyendo y negociando en ese devenir diversos usos y significados del pasado, del presente y especialmente del futuro de sus comunidades y pueblos.

## **1. Narrativas de extinción: colonización y genocidio en Tierra del Fuego**

El relato hegemónico acerca de la historia de Tierra del Fuego concuerda con el relato hegemónico de la nación argentina y de la chilena, en el cual, para lograr construir una república moderna era necesaria “una profunda modificación de las características poblacionales del país, tanto en cantidad como en composición” (Belvedere *et al.*, 2007: 36). Esa modificación poblacional buscaba la construcción de homogeneidad hacia el interior y heterogeneidad hacia el exterior, por lo que era necesario “eliminar o ignorar las diferencias culturales, étnicas, fenotípicas, etc., de un grupo humano, de forma tal que el mismo sea percibido y se autoperciba como partícipe de una unidad etno-cultural y referencial” (Quijada *et al.*, 2000: 8). Esa unidad etno-cultural de referencia fue siempre una nación blanca, europea y civilizada; imaginario que continúa permeando las representaciones y autorrepresentaciones de sus ciudadanos. Así, los proyectos de los Estados nacionales se propusieron desalojar a los no-blancos, tanto indígenas como afrodescendientes, “del espacio hegemónico, del territorio usurpado donde habita el grupo que controla los recursos de la nación” (Segato, 2007: 24), moldeando a la nación sobre la base de una etnicidad ficticiamente blanca y neutra.

Las formas de exclusión de las alteridades incluyeron tanto su desaparición física, a través de campañas militares que implicaron genocidios, como su desaparición simbólica, a través de su inclusión marginal, su asimilación y su invisibilización en el entramado del imaginario estatal (Lenton *et al.*, 2015). En el caso de los pueblos originarios de Tierra del Fuego, su invisibilización se dio a través del discurso o el dispositivo

de extinción, que afirmó desde el relato hegemónico que los pueblos originarios fueguinos se habían extinguido a fines del siglo XIX, quitando entonces ese obstáculo para crear una sociedad “civilizadamente excluyente y racialmente blanca” (Walsh, 2008). Sin embargo, como veremos a lo largo de este capítulo, la extinción de estos pueblos constituye solo una narrativa, potente, pero alejada de la realidad.

Tierra del Fuego estuvo ancestralmente habitada por tres pueblos originarios: el pueblo selk'nam, el pueblo yagan y el pueblo kawésqar, cuyos distintos territorios y maritorios ocupan la Isla Grande de Tierra del Fuego y distintas porciones del archipiélago fueguino, en muchos casos en territorios actualmente subdivididos entre la Argentina y Chile.

Estos pueblos eran tradicionalmente cazadores-recolectores nómades, organizados alrededor del núcleo familiar y sin el ejercicio de autoridades centralizadas, lo que llamó la atención de los exploradores que los contactaron desde el siglo XVI en adelante. El territorio ancestral selk'nam se ubica en el norte y centro de la Isla Grande de Tierra del Fuego, en el cual las poblaciones con un modo de vida cazador-recolector pedestre se remontan a más de 11.000 años AP (antes del presente). Su subsistencia tradicional se basaba en la caza de guanacos, además de zorros, cururos, aves y peces; y la recolección de moluscos, huevos, bayas y hongos (Borrero, 1991; Saletta y Fiore, 2018; Vázquez y Borrero, 2021). Estas tareas de subsistencia se estructuraban con claras divisiones de género, aunque los productos obtenidos circulaban de manera complementaria al interior de la sociedad (Chapman, 2008; Saletta y Fiore, 2018). Su cosmovisión y vida religiosa incluía múltiples prácticas y creencias, entre las que resalta la ceremonia de iniciación masculina llamada *hain* (Gusinde, [1931] 1982).

El territorio ancestral yagan abarca el sur de la Isla Grande de Tierra del Fuego y del archipiélago fueguino. En dicho territorio se encuentran evidencias de un pueblo tradicionalmente cazador-recolector-pescador nómade y canoero, desde hace 8.000 años (Orquera y Piana, [1999] 2015; Zangrando, 2018). Su subsistencia tradicional se basaba en la caza de lobos marinos, guanacos y aves, la pesca de peces y la recolección

de vegetales, moluscos y huevos (Vázquez y Borrero, 2021; Zangrando, 2018). Las chozas eran habitadas por una familia, que podía unirse temporalmente a otras en circunstancias sociales particulares, tales como el varamiento de una ballena y la celebración de las ceremonias de iniciación *chiéjaus* y *kina* (Gusinde, [1937] 1986; Orquera y Piana, [1999] 2015).

El territorio ancestral kawésqar se extiende en la parte occidental del archipiélago fueguino, en el cual habitaron poblaciones cazadoras-recolectoras-pescadoras canoeras que se remontan a más de 9.000 años AP (Legoupil, 1997). Su subsistencia tradicional también se basaba en la caza de lobos marinos, la pesca de peces y la recolección de vegetales y moluscos. La unidad social fundamental eran los pequeños grupos familiares, que se reunían para la celebración de las ceremonias de iniciación *yinciháua* y *kalakai* (Gusinde, [1974] 1991).

A diferencia de otros territorios americanos, Tierra del Fuego se mantuvo comparativamente lejana a la vida colonial y desde el siglo XVI hasta el siglo XIX estos pueblos originarios mantuvieron tanto sus modos de vida tradicionales como su libertad de movimiento. Sin embargo, con el ímpetu expansionista de las potencias europeas, en el siglo XVII comenzaron las exploraciones del territorio fueguino por parte de viajeros, naturalistas, comerciantes, misioneros religiosos, militares y escasos agentes gubernamentales que en sus primeros contactos con los indígenas perpetraron matanzas y masacres, acercando algo de ese mundo colonial al “fin del mundo” (Chapman, 2014).

La colonización efectiva de Tierra del Fuego comenzó a fines del siglo XIX e impuso una doble colonialidad que reunía rasgos de la etapa colonial dependiente de una metrópoli europea y rasgos de la etapa nacional republicana, con poblaciones europeas y criollas que instalaron actividades económicas extractivas de los recursos naturales, como la minería y la ganadería, generando una rápida acumulación de tierra y capital en pocas manos (Alonso Marchante, 2019; Casali y Harambour, 2021). Este tipo particular de colonización, denominado como colonialismo de pioneros (Barker, 2012; Veracini, 2011), se caracterizó por el

asentamiento directo de colonos en territorios habitados por pueblos originarios. En Tierra del Fuego esa colonización quedó en manos del accionar privado, con la repentina presencia de loberos, estancieros, buscadores de oro, misioneros, militares y escasos funcionarios gubernamentales que impusieron la violencia, el desplazamiento, la deportación y la drástica crisis demográfica de las poblaciones nativas, llevando a la desarticulación de sus modos de vida tradicionales (Bridges, [1948] 2005; Casali y Harambour, 2021). En este escenario los pueblos originarios fueguinos fueron profundamente impactados por la instalación de las estancias laneras que empezaron a ocupar especialmente los territorios habitados por los selk'nam en el norte y centro de la Isla Grande de Tierra del Fuego y por las misiones religiosas, siendo muchos selk'nam y kawésqar trasladados contra su voluntad a las misiones salesianas de San Rafael (en Isla Dawson) y La Candelaria (en Río Grande) (Nicoletti, 2008a; Pantoja, 2019), mientras que los yaganes interactuaron de diversas maneras con las misiones anglicanas instaladas en sus territorios (mayormente en Ushuaia), desde su inserción como trabajadores de sus estancias hasta su distanciamiento voluntario como *paiakoalas* (Vargas Filgueira, 2016; Weissel *et al.*, 2021).

Es en este contexto de desarticulación de los pueblos originarios fueguinos que se produjeron la mayoría de los relatos sobre esos pueblos, de manos de expedicionarios, colonizadores, misioneros, estancieros, etnógrafos y arqueólogos, que al conceptualizar el cambio cultural indefectiblemente como pérdida, produjeron y legitimaron una “narrativa de extinción” (Escolar, 1997, 2003), que apoyaba la historia oficial presentada tanto desde la Argentina como desde Chile. De esta manera, los propios protagonistas de la colonización, y algunos agentes posteriores, fueron quienes escribieron la historia de Tierra del Fuego, imponiendo su voz y visión hegemónica de la historia, que construyó una narrativa de extinción de estos pueblos.

Los primeros europeos en instalarse en territorio fueguino fueron los misioneros anglicanos, que emplazaron su misión en 1869 en la bahía de Ushuaia, después de un fracasado intento en la isla Keppel (Islas

Malvinas) en 1854 (Bascopé, 2016). Estas misiones, con la intención de evangelizar y cambiar los hábitos de los yaganes, los forzaron a volverse sedentarios, a aprender el idioma inglés y el español, a trabajar en aserraderos y huertas y a cambiar sus costumbres de vestimenta (Nicoletti, 2008b; Butto, 2017, 2018). En la misión de Ushuaia se desataron distintas epidemias, especialmente de tuberculosis, que llevaron a una gran disminución de la población yagan (Hyades y Deniker, [1891] 2007). Ese descenso de la población, unido a la llegada a Ushuaia en 1884 de agentes gubernamentales argentinos que fundaron la subprefectura, llevaron a los misioneros anglicanos a elegir otras localidades donde asentarse, abandonando Ushuaia y comenzando un ciclo de mudanzas por territorios donde se refugiaban los yaganes: las islas Wollaston (1888-1892), la isla Hoste (1892-1907) y finalmente la isla Navarino (1907-1916). Los relatos y memorias de estos misioneros se publicaron primero en la revista de la Sociedad Misionera de América del Sur y luego en el libro de Lucas Bridges ([1948] 2005), hijo de Thomas Bridges, primer misionero anglicano en instalarse en el sur de Tierra del Fuego, autodenominado como “el primer hombre blanco de Tierra del Fuego”.

Por otro lado, los salesianos instalaron dos misiones: San Rafael en la isla Dawson en 1889 y La Candelaria en Río Grande en 1893, donde también buscaron la evangelización de los nativos, en este caso de los selk'nam y los kawésqar. Allí enseñaron a los indígenas el idioma español y distintas labores, como carpintería y tejeduría; pero especialmente, en la búsqueda de autosustentar la misión y volverla rentable, usaron la mano de obra semiesclava de esos indígenas en la producción de madera de sus aserraderos y de lana de su ganado ovino (Alonso Marchante, 2019). Los misioneros salesianos fueron mucho más prolíficos en la escritura de la historia de sus misiones y de los pueblos originarios, convirtiéndose en “los principales productores del material sobre la comunidad selk'nam (censos, diarios, actas de nacimiento y defunción, etc.)” (Casali y Harambour, 2021: 208), tanto en los escritos oficiales como en sus propios relatos individuales (Borgatello, [1924] 2021; De Agostini, 1956).

Por otro lado, los estancieros, dueños de grandes extensiones dedicadas al ganado ovino, fueron tanto los protagonistas como los relatores de la colonización del territorio fueguino. Las estancias de ganado ovino se instalaron en la estepa desde 1885, cuando los Estados argentino y chileno comenzaron a entregar tierras en el sector norte de la isla. Los siguientes años se extendieron múltiples concesiones de tierra a empresas extranjeras y a la Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego, entregando así la mayoría de los territorios habitados tradicionalmente por los selk'nam a las estancias dedicadas a la cría de ovejas, que se convirtieron durante muchos años en la unidad productiva típica de la región (Alonso Marchante, 2019). Los estancieros también tuvieron su producción escrita, legitimando su existencia en un escenario de indígenas semiextintos y de producción ovina en crisis, presentándose como los verdaderos pioneros que triunfaron en un territorio hostil. Entre ellos, Armando Braun Menéndez, historiador y nieto de José Menéndez, el “rey de la Patagonia”, se dedicó a publicar “un autorretrato de exculpación y justificación a la vez que natural expresión de su poder y de su autopercebida y postulada cualidad de voz oficial” (Casali y Harambour, 2021: 208).

En este contexto de colonización tardía pero veloz, los indígenas encontraron de repente sus propios territorios alambrados y las poblaciones de guanacos mermadas, por lo que comenzaron a cazar y aprovechar las ovejas o “guanacos blancos” que ocupaban ahora toda la estepa. La caza de ovejas fue pensada desde la historiografía tradicional como una mera estrategia de supervivencia; sin embargo en los últimos años se ha repensado esta estrategia como una mezcla de supervivencia, pero también de resistencia y de boicot a las empresas laneras (Alonso Marchante, 2019; Harambour, 2018). La caza de ovejas alertó a los estancieros, que usaron este supuesto robo como excusa para iniciar una arremetida contra los indígenas, a fin de mantenerlos fuera de las estancias, ya sea capturándolos y llevándolos a las misiones salesianas –accionar conjunto que también se constató en los últimos años a partir de la investigación de nuevos documentos

(ibíd.)– o directamente asesinándolos u organizando masacres grupales (Maldonado, [2014] 2021; Pantoja, 2019).

Así, al iniciar el siglo XX, la vida de los selk'nam, yaganes y kawésqar pasó a transcurrir de manera más concentrada en algunas estancias (especialmente las del sur de la Isla Grande de Tierra del Fuego), que precisaban mano de obra barata y los sumaron como peones y esquiladores, alejándolos de sus territorios y modos de vida originarios, pero ofreciéndoles refugio de las matanzas y persecuciones de los estancieros y buscadores de oro instalados en el norte de la isla (Bascopé, 2009). Fue mayormente en esas estancias donde los contactaron los etnógrafos que se interesaron por los pueblos originarios fueguinos y que, siguiendo la lógica de la antropología de rescate de la época, trataron de registrar las prácticas culturales de estos pueblos, que a su entender estaban cerca de la extinción (Harris, 2006). Posiblemente los dos etnógrafos más importantes fueron el sacerdote y etnógrafo alemán Martin Gusinde, que realizó sus trabajos de campo entre 1918 y 1924 y recopiló relatos, fotografías, grabaciones y objetos de cultura material de estos tres pueblos (Butto y Fiore, 2021, 2024; Fiore, 2019; Palma, 2014); y la antropóloga franco-estadounidense Anne Chapman, que viajó múltiples veces a Tierra del Fuego desde 1964 y mantuvo sostenidas relaciones de amistad con sus “sujetos de estudio” selk'nam (González Montes, 2008). Dentro del paradigma de la pureza racial y cultural, estos dos antropólogos pensaron a sus interlocutores como “los últimos”, dado que desde su punto de vista habrían constituido los últimos selk'nam y yaganes “puros”, es decir no mestizos, que además mantenían parte de sus modos de vida tradicionales en un escenario de desarticulación cultural, abonando de esta manera, a las narrativas de extinción.

En esa época llegaron también nuevos agentes, que sumaron su voz autorizada sobre la historia de los pueblos originarios de Tierra del Fuego: los arqueólogos que comenzaron a excavar los sitios arqueológicos del sur de Tierra del Fuego. Estos primeros arqueólogos, de origen estadounidense y europeo, pensaron a estos pueblos canoeros como “primitivos” (Vignati, 1927) o cazadores “inferiores” (Menghin, 1956), producto

del “arrinconamiento” en un territorio “hostil” (Bird, 1938). Sin embargo, sí reconocieron cierta continuidad cultural y biológica entre los indígenas que conocieron en las estancias y los hallazgos arqueológicos que recuperaron de aquellas poblaciones prehistóricas (Aramendia, 1953). Los arqueólogos que comenzaron excavaciones sistemáticas a fines del siglo XX, desde otro paradigma, rechazaron la idea del arrinconamiento y, en cambio, entendieron que el modo de vida de estas poblaciones representaba una adaptación canoera que fue exitosa y estable a lo largo de miles de años, llevando el poblamiento de esta región mucho más atrás en el tiempo de lo que se pensaba, hacia los 8.000 años AP (Orquera y Piana, [1999] 2015). Tuvieron, sin embargo, grandes dificultades a la hora de pensar el cambio cultural y entendieron que al cambiar el ambiente en el que vivían y al cual estaban adaptados, debido a la llegada de los europeos a la región y especialmente a la sobreexplotación de un recurso crucial como era el lobo marino para la dieta de estas poblaciones, estos grupos debieron irremediablemente extinguirse (ibíd.), contribuyendo así a sustentar la narrativa de extinción desde el discurso científico.

Observamos cómo los colonos desarrollaron entonces una identidad particular y formaron parte de una soberanía distintiva asociada al Estado nación, que articuló discursos y prácticas que los legitimaron en tanto “pioneros” y al mismo tiempo invisibilizaron a los pueblos originarios. Esas narrativas de extinción fueron y son sostenidas por los Estados nación y las historias oficiales, que conceptualizan a estos indígenas como un obstáculo que debe superarse para construir una nación blanca y civilizada, excluyendo por lo tanto todo aquello pensado como “otro” (Segato, 2007). En el caso de Tierra del Fuego, estos discursos construyeron los estereotipos que se difundieron y aún difunden sobre los pueblos originarios fueguinos, que tienen que ver con el habitar un territorio inhóspito de naturaleza prístina, virgen y salvaje, que haría que esos pueblos originarios que habitan esos espacios también serían prístinos, salvajes y primitivos; pensados siempre como lejanos en un tiempo pasado (Luiz y Daverio, 2002). Dentro de esta génesis de representaciones y relatos, estos pueblos fueron pensados

como condenados a la extinción y se impuso una historia regional focalizada en la sociedad blanca “pionera” que se instaló en estos territorios pensados como hostiles, lo cual explica en parte la invisibilización de las comunidades indígenas fueguinas en las narrativas oficiales y académicas (Gerrard, 2021).

## 2. Resurgimientos étnicos fueguinos

La consolidación de los resurgimientos indígenas y las luchas por la recuperación de las identidades étnicas –que se viene desarrollando en la Argentina y Chile desde fines de 1990 a la luz de las nuevas legislaciones que reconocen sus derechos tanto a nivel nacional como internacional (Campos, 2014; Lazzari, 2018)– tensionan los discursos hegemónicos de múltiples territorios, incluido el fueguino. Los procesos de reemergencia étnica implican el “surgimiento de nuevas comunidades que se designan a sí mismas en términos étnicos, para diferenciarse de otras sociedades o culturas que se perciben como distintas a su autodefinición social” (Bartolomé, 2003: 174). De esta manera, resurgen comunidades indígenas que recuperan un pasado propio y luchan por la reivindicación colectiva de su diferencia cultural, visibilizando y reclamando su falta de contemplación por las políticas públicas.

Estos resurgimientos étnicos se dieron en el contexto de posibilidad de la modernidad, de democratización de los Estados y de un ambiente en general favorable a las reivindicaciones étnicas, que permitieron el desarrollo de políticas de reconocimiento y respeto a la diversidad, tales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Campos, 2014). La instalación en ese momento de la lógica del multiculturalismo (Žižek, 1998) permitió el reconocimiento y la valoración de la diversidad, e hizo posible las reivindicaciones étnicas.

Las reorganizaciones comunitarias y su reivindicación étnica se basan en los elementos culturales que los distinguen del modelo hegemónico,

visibilizando así la diferencia cultural que antes se encontraba escondida y resguardada. Así, estas comunidades que se reorganizan hacen efectivamente un uso político o estratégico de la cultura, seleccionando aspectos, imágenes y elementos culturales del pasado histórico de sus propias comunidades (Wright, 1998). Estas (aparentemente) nuevas comunidades se definen, al igual que cualquier comunidad indígena, a partir de su autoadscripción y su adscripción por parte de otros como pertenecientes a aquel grupo (Barth, 1976). De esta manera, esta nueva identidad étnica implica esa doble relación, en la que los integrantes del grupo étnico se vean a sí mismos como pertenecientes a ese conjunto, pero también sean reconocidos por los otros como parte de él. La identidad étnica se constituye así a partir de un proceso de contrastación, marcación y automarcación (Briones, 1998), en el que los aspectos diacríticos de la identidad se crean, se recrean y se actualizan en relación con los fenómenos sociales globales, fundamentalmente aquellos agenciados desde la estatalidad (Trincheró, 2000). Así, estos grupos atraviesan procesos de reorganización y recuperación de tradiciones, que a los ojos del sentido común anclado en las narrativas de desaparición pueden aparecer como “tradiciones inventadas” (Hobsbawn y Ranger, 1983), aunque en realidad rescaten algunos de los elementos que están en el imaginario cruzado de representaciones hegemónicas con el que dialogan y disputan constantemente estas poblaciones.

Estos procesos de re-adscripción étnica y actualización identitaria de grupos étnicos que se consideraban cultural y lingüísticamente extinguidos y que no eran contemplados por las políticas públicas sorprenden al sentido común y al discurso científico, arraigado en las narrativas de extinción. Así, en los últimos años asistimos a múltiples procesos de resurgimiento étnico de comunidades que habían sido dadas por extintas desde la historia oficial, en distintas regiones de la Argentina, entre ellos de comunidades huarpes (Escolar, 2007), ranqueles (Lazzari, 2024), comechingonas (Palladino, 2018), tehuelches (Rodríguez, 2010) y selk'nam (Gerrard, 2014), entre otras. La visibilización y reconocimiento de pueblos no previstos originalmente y en territorios que no se consideraban habitados por indígenas lleva

a la pregunta de cómo abordar la cuestión indígena en espacios donde supuestamente habían desaparecido (Escolar y Rodríguez, 2019).

En el caso específico de los pueblos originarios fueguinos, su aparición en la arena pública y su reconocimiento como actores políticos que reivindican de manera colectiva su diferencia cultural, tensiona las narrativas de extinción y de pionerismo blanco cristalizadas en la historia regional (Butto, 2019; Gerrard, 2021). De esta manera, tanto los miembros del pueblo selk'nam como los del pueblo yagan (de donde son los autores de los libros aquí analizados) han ido desarrollando sus identidades y posturas en diálogo con los discursos e imaginarios hegemónicos.

El pueblo selk'nam en la Argentina se encuentra organizado alrededor de la Comunidad Selk'nam Rafaela Ishton, que fue reconocida por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas de Argentina recién en 1995, a pesar de estar organizada como comunidad desde 1924. Es una de las pocas comunidades que logró tener la propiedad comunitaria de parte de sus tierras, en la región de lo que ahora es Tolhuin, en la cabecera del lago Kahmi (o Fagnano), que se denomina como "Reserva Aborigen". Estas tierras habían ya sido concedidas en 1925 por el Gobierno nacional, pero recién en 1998 se hizo efectiva su tramitación.

En Chile el pueblo selk'nam fue legalmente reconocido recién en el año 2023, sin embargo, el reconocimiento de las comunidades aún se encuentra en proceso, por lo que tres comunidades, la Comunidad Indígena Selk'nam Aska Chogue, la Comunidad Covadonga Ona y la Asociación Telkacher, persisten en su reclamo. Sus miembros viven mayormente en la ciudad de Santiago de Chile, y unos pocos retornaron al territorio fueguino, específicamente a la ciudad de Porvenir, lo que muestra la diáspora, tanto de personas como de objetos, que siguió a la colonización de Tierra del Fuego (Butto y Fiore, 2021).

El pueblo yagan de Chile se encuentra organizado alrededor de la Comunidad Yagan de Bahía Mejillones, que también atravesó un proceso de reorganización comunitaria y fue reconocida legalmente por el Estado chileno en 1992, aunque estaba ya organizada como comunidad desde la década de 1920, cuando Martin Gusinde visitó la región. El territorio

de Bahía Mejillones les fue asignado en 1923 y allí vivieron parte de los yaganes hasta que en 1973, en plena dictadura militar, fueron forzados a abandonar su territorio e instalarse en el poblado de Ukika, al lado de Puerto Williams (isla Navarino). Finalmente, en 1994 les concedieron nuevamente la propiedad de sus tierras.

En la Argentina, el pueblo yagan se organizó alrededor de la Comunidad Yagan Paiakoala, que se conformó como comunidad en 2014 y logró ser reconocida por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas en 2021. Cuentan con un pequeño territorio comunitario, adjudicado por la Municipalidad de Ushuaia en 1983, cuando conformaban una asociación “criolla”, compuesta mayormente por yaganes, que luego se reorganizó comunitariamente.

Dado que estos procesos de reorganización comunitaria de los pueblos originarios fueguinos son muy recientes, considero que la publicación de los libros de estos referentes indígenas puede ser pensada como parte de ese profundo proceso de resurgimiento y reafirmación indígena. Por ello, me parece especialmente importante abordar la manera en que los tres escritores rescatan y revelan sus memorias e identidades.

### 3. Los autores y los libros

Llamativamente estos tres libros fueron publicados en fechas muy cercanas entre sí, mostrando en parte la presencia y potencia de esos procesos de etnogénesis que atravesaban y aún atraviesan los pueblos originarios de Tierra del Fuego. Los tres libros van también por sus segundas o terceras ediciones, lo que marca la necesidad que había en el público lector (local y no local) de escuchar esta otra parte de la historia fueguina.

El primer libro que tomaré para el análisis es *Entre dos mundos. Pasado y presente de la cultura Selk'nam-Haus de Tierra del Fuego*, de Margarita Maldonado, mujer educadora ancestral y artesana del pueblo selk'nam (como ella misma se define) que vive en Río Grande (Tierra del Fuego, Argentina). Este libro se publicó originalmente en 2014 y lleva ya tres

reediciones, en las que la autora fue ampliando los temas abordados, por lo que tomaré de referencia la última y más completa edición, del año 2021. El libro presenta precisamente dos mundos: el que la autora llama “mundo actual”, en el que busca “rendir homenaje a mis ancestros y permitir que ellos perduren a través de los tiempos, las fronteras, las lenguas y la memoria” (Maldonado, [2014] 2021: 27) y el “primer mundo”, que describe como un mundo en el que sus ancestros y ella habrían sido “libres, felices, cazábamos, amábamos, disfrutábamos a nuestros hijos viéndolos crecer, correr, disfrutar de la paz, del silencio, de los árboles, del canto de los pájaros, del mar, de los ríos” (ibíd.: 169). Comienza con una descripción del mundo actual, trazando la historia de su madre, abuela y bisabuela, es decir, la historia de su linaje materno, y reconstruyendo así parte de su genealogía y la de su comunidad. Para lograr esa reconstrucción familiar, la autora arma, siguiendo los modos de generar conocimiento de la antropología clásica (Harris, 2006), árboles genealógicos, en los que incluye fotos de sus ancestros, datos de nacimiento, datos de muerte y datos sobre los territorios que habitaron y transitaron. Se centra en la historia de su madre, cuya trayectoria incluye su infancia en la estancia Viamonte, las labores domésticas en la casa de una familia de Punta Arenas y su inserción en la misión salesiana La Candelaria de Río Grande. El relato de su madre presenta un recuerdo positivo de su estadía en la misión salesiana, ya que allí no la maltrataron, como sí lo hizo la familia para la que trabajó en Punta Arenas, y no pasó hambre, como sí pasó en la estancia; y además porque allí conoció a muchos selk’nam –como Ángela Loij, la familia de Lola Kiepja, Rafaela Ishton, María Nigro, Mabel Martínez y la familia de Santiago Rupatini– con quienes compartió algo de su vida tradicional indígena, como la pesca y el tejido de cestas de junco. Como parte de este mundo actual incluye las pinturas corporales, las máscaras ceremoniales y los ornamentos que ella misma produce con la misma materia prima y formas de crearlos que sus ancestros, pero que entiende y presenta como recreaciones o reproducciones. La segunda parte del libro refiere al “mundo selk’nam”, en el que describe la cotidianidad selk’nam en plural (nosotros) pero en tiempo pasado, centrándose en las actividades

que caracterizaron a este pueblo desde la bibliografía etnográfica y arqueológica: la caza y la recolección. Menciona el momento de colonización como un momento “en que todo se oscureció y pasó tan rápido que casi no nos dimos cuenta” (Maldonado, [2014] 2021: 169) y reseña los asesinatos, las masacres, los desplazamientos, los cautiverios y los remates de indios que vivió el pueblo selk’nam a lo largo de los siglos XIX y XX, tanto en manos de privados como de los poderes estatales argentino y chileno. La autora presenta su libro como “un material de recuperación, recreación y transmisión de la cultura del pueblo selk’nam-haus” (ibíd.: 21), tanto para los propios selk’nam como para los que conocen “la versión contada en algunos libros escritos por ‘escritores’ con una mirada hegemónica y alejada de un contexto real” (ídem).

El segundo libro que consideraré es *Cristina Calderón. Memorias de mi abuela yagan*, de Cristina Zárraga, definida por su abuela como *ikamanakipa* o mujer que escribe (en lengua yagan). El libro se publicó originalmente en 2016, fue reeditado en 2022 y la autora prepara la tercera edición. En el año 2001 Cristina Zárraga se reencontró con sus raíces yagan al reunirse con su abuela Cristina Calderón, quien al saber que ella era poeta le pidió que escribiera sus memorias. La autora decidió irse a vivir por más de una década a Villa Ukika, en Puerto Williams, donde convivió con su abuela y su familia yagan, recuperó múltiples saberes tradicionales y aprendió la lengua yagan. El libro reúne los relatos de vida de Cristina Calderón, referida múltiples veces como “la última hablante yagan” y reconocida como “tesoro humano vivo” por el gobierno de Chile en 2009 y mujer Asát’ap por la Subdirección Nacional de Pueblos Originarios en 2016, por ser “la depositaria de la lengua y cultura yagan”.<sup>1</sup> Su importancia no solo reside en que se trata de un relato de su vida, sino también porque su vida abarca un “período específico de la historia y de la decadencia cultural de nuestro pueblo” (Zárraga, [2016] 2022: 11). Su relato comienza cuando queda huérfana bajo la tutela de su abuelo,

---

1. Ver <https://www.patrimoniocultural.gob.cl/noticias/fallece-cristina-Calderón-harban-reconocida-matriarca-y-referente-de-la-cultura-y-las> [última consulta: 3 de diciembre de 2024].

Halpenš, con quien comparte la vida tradicional de navegar el archipiélago fueguino, cazar, pescar, mariscar, recolectar y pasar hambre, pero también la de poder andar “por cualquier lado” (ibíd.: 21). Al morir su abuelo en manos de un español que le dio un puntapié en el estómago, comienza una larga trayectoria de mudanzas y cambios de familiares a cargo, pasando por las casas de su madrina y su prima, pero siempre rodeada de yaganes que podían recibirla y ayudarla. Esta trayectoria incluía pasar los veranos en las distintas estancias en que los yaganes trabajaban en los aserraderos, como Santa Rosa y Róbaló en isla Navarino o Remolino y Harberton en la costa sur de la Isla Grande de Tierra del Fuego, mientras los inviernos los pasaba en Bahía Mejillones, donde muchos yaganes habían construido sus casas con maderas de esos mismos aserraderos. Su relato acerca de los inviernos en Bahía Mejillones está plagado de carencias, de las esperas por la comida, de los recorridos por el territorio “a pata pelá” (ibíd.: 36) en la nieve, de las cosechas de nabos en medio de la nieve sin las herramientas necesarias y, especialmente, de la presencia constante del frío y el hambre. Luego relata su vida con sus distintas parejas (Felipe, Lucho y Teodosio), marcada también por las mudanzas asociadas al trabajo en las estancias, por los nacimientos de sus hijos en distintas localidades del Onashaga (canal Beagle) y por su decisión final de instalarse y quedarse a vivir en Puerto Williams, dado que esa localidad, fundada alrededor de una base naval, le aseguraba asistencia médica y educación para sus hijos, ausentes ambas en la vida de las estancias. Narra también cómo en 1973 la Armada de Chile obligó a un grupo de yaganes a abandonar sus casas de Bahía Mejillones y relocalizarse en Villa Ukika. En un apartado final del libro dedicado a las “Costumbres antiguas”, la autora incluye los relatos de su abuela acerca de la vida tradicional, que le llegaron a Cristina Calderón como historias que le transmitieron aquellos que considera como “antiguos”, yaganes que ya eran ancianos cuando ella era pequeña. Aquí aparecen los relatos acerca de la importancia del clima al nacer un niño, los consejos sobre la menstruación, la ceremonia de duelo o loima, la caza de pájaros durante la noche, la forma de no enterrar a los antiguos, el aprendizaje de la cestería de

manos de su tía y la celebración del último *chiéjaus*, al que ella no asistió pero que se desarrolló cuando era pequeña.

El último libro que tomaré para este análisis es *Mi sangre yagan*, de Víctor Vargas Filgueira, quien se define como artesano, investigador y escritor yagan, además de trabajar como guía en el Museo del Fin del Mundo, en la ciudad de Ushuaia (Tierra del Fuego, Argentina), donde vive. Este libro se editó por primera vez en el año 2016 y lleva dos reediciones: una de ellas argentina del año 2021 y otra chilena del año 2022. Este relato, a diferencia de los otros dos libros, es literario, ficcional, que toma elementos de la historia yagan, pero sin anclar en hechos reales. El autor toma la historia de su bisabuelo, Asenewensis (renombrado por los colonizadores como Tomás Yagan) como puntapié para contar la vida de los yaganes desde mediados o fines del siglo XIX, “cuando el Onashaga aún conservaba su estado natural. Los días transcurrían en una monótona pasividad que solo era alterada por el paso de alguna bandada de bandurrias, buscando refugio de las lluvias veraniegas” (Vargas Filgueira, 2016: 12). Considero que dos grandes temas atraviesan el libro: el primero es la vida cotidiana de Asenewensis, uno de los últimos *yekamush* (chamán) yagan, que vivió a la usanza ancestral, de una manera nómada y canoera, por lo cual ese relato de su vida cotidiana incluye referencias a la caza de delfines, la pesca, la recolección de huevos de aves, el armado de las chozas, la reparación de las canoas con corteza guardada en un turbal, la reunión de varios grupos familiares para aprovechar la carne de una ballena varada en Yecushín (islas Wollaston), el encuentro con un grupo haus que iba a ver al misionero anglicano Thomas Bridges en las cercanías de la estancia Harberton, los desplazamientos del grupo –que dependían de las inclemencias del tiempo– y el rescate de una canoa que se le había escapado a otro grupo, dejándolo aislado y a la espera del rescate del grupo familiar de Asenewensis. El segundo gran tema es la visita y el trabajo etnográfico de Martin Gusinde, etnógrafo y sacerdote alemán que realizó varias estancias de trabajo etnográfico con los pueblos originarios de Tierra del Fuego entre 1918 y 1924. El autor imagina y relata las discusiones que habría despertado la visita de este etnógrafo en el grupo de Asenewensis y otros

grupos familiares de yaganes, acerca de la conveniencia o no de colaborar con él y compartirle información sobre su pueblo. En esas discusiones o debates aparece fuertemente la figura de Nelly Calderón de Lawrence, una mujer yagan casada con Federico Lawrence, estanciero e hijo de un misionero anglicano, como la negociadora y la que convenció a los yaganes de colaborar y compartir sus conocimientos con Gusinde. Aparece entonces en este grupo de yaganes la esperanza de pedirle a Gusinde que los ayude a proteger “algunos de los pocos lugares que nos están quedando” (ibíd.: 58) y también la decisión de darle acceso a su mundo ancestral y espiritual, invitándolo incluso a ser iniciado en la ceremonia del *chiéjaus*, de manera de que este conocimiento que se estaba perdiendo quedara registrado por escrito y fuera conocido por personas de otros pueblos. A lo largo de todo el relato se presenta la preocupación de ese grupo de yaganes ante la pérdida de “nuestras costumbres y nuestro territorio” (ibíd.: 28), ante los extraños que estaban invadiendo el Onashaga y que, además de aumentar la competencia por el alimento, forzaban a cambiar su modo de vida tradicional, dándose extensas y profundas discusiones acerca de cómo “mantener vivas sus raíces ancestrales” (ibíd.: 29).

#### **4. Identidad, extinción y conocimientos ancestrales en las narrativas indígenas fueguinas**

Con el objetivo de analizar de manera sistemática y comparativa los escritos de estos tres autores, desarrollaré un enfoque de “arqueología discursiva”,<sup>2</sup> centrado en el análisis de algunas variables clave en estos escritos,

---

2. Una denominación similar fue sugerida por Javier Lastra-Bravo, becario de CALAS y coautor de este libro, luego de escuchar mi propuesta de trabajo y de varios intercambios a lo largo de nuestra estadía de investigación. Dado que en propuestas anteriores y en conjunto con Danae Fiore hemos desarrollado una “arqueología visual” (Butto, 2019; Fiore, 2019; Fiore y Varela, 2009) a fin de analizar las fotografías de pueblos originarios de Patagonia y Tierra del Fuego, considero que existe un interesante potencial de expandir el enfoque sistemático y centrado en la materialidad de la arqueología por fuera de sus objetos de estudio tradicionales.

como el tratamiento o discusión de las narrativas de extinción y la colonización, a fin de comprender cómo abordan y presentan estos autores su propia representación de la historia y el presente indígena fueguino.

Así, a fin de desarrollar el análisis de estos tres libros, consideré dos aproximaciones complementarias: por un lado el análisis crítico de los libros, y por otro lado, el desarrollo de entrevistas con sus autores. Respecto del análisis de los escritos, considero que resulta imprescindible metodológicamente leer entre líneas e interpretar los indicios que se desprenden de una lectura intensiva de estos relatos, indagando en las palabras e incluso en los silencios (Ramos *et al.*, 2016), en vista de los distintos objetivos (explícitos o implícitos) que llevaron a cada autor a plasmar su historia. Respecto de las entrevistas, consideré importante contar con la voz de los propios autores acerca de sus escritos, ya que entiendo que esta es una de las formas de acceder al universo de prácticas y significaciones (Guber, 2004) de los propios referentes de los pueblos originarios fueguinos. Por ello, me interesó adentrarme en la experiencia de escritura en sí misma, en la forma en que seleccionaron y abordaron los distintos temas en sus escritos, preguntando no solo por aquellos asuntos que seleccionaron, sino también por aquellos que no fueron abordados.

A fin de estudiar las temáticas relacionadas con las identidades étnicas, especialmente con su proceso de resurgimiento y con los posicionamientos de los autores frente a las narrativas de extinción con las que indefectiblemente dialogan, tanto el análisis de los libros como de las entrevistas se centraron en los siguientes temas: la conceptualización de las identidades indígenas y su relación con las distintas temporalidades y territorialidades asignadas a esas identidades, el abordaje y tratamiento de la colonización “pionera” de los territorios fueguinos, la aproximación al genocidio y al discurso de extinción de estos pueblos, las formas de recuperación o reinterpretación de los conocimientos ancestrales y su transmisión intergeneracional, la selección de los temas y las estrategias de visibilización de la temática indígena utilizadas y, finalmente, la recepción de estos libros por parte de distintos públicos. Así, el análisis de los escritos y entrevistas permitió aproximarnos a las formas de

memoria, recuerdo y olvido de cada autor, entendiendo a la memoria como resultado de las experiencias propias y de sus antepasados (Ramos *et al.*, 2016). Por ello, indagaré principalmente en la forma en que estos autores construyen y negocian distintos pasados y presentes, anclados siempre en sus propias memorias e identidades.

De esta manera, las identidades indígenas constituyen uno de los ejes que atraviesan estos escritos, ya que todos abordan, de maneras similares, las formas que adquiriría la identidad indígena en una temporalidad pasada (aunque reciente) y las formas que adquiere en la actualidad para ellos mismos, como sujetos inmersos en Estados nacionales y distintas políticas de representación. Llamativamente, los tres autores desarrollan la presencia de dos mundos distintos: un mundo de los antepasados, referidos como los antiguos por Cristina Zárraga, como los antepasados por Margarita Maldonado y como los ancestros por Víctor Vargas, y un mundo actual, el que ellos habitan. Al respecto, Margarita Maldonado dice que el nombre de su libro, *Entre dos mundos*, “nació en 2011, en mi pensar, y en un hospital de Punta Arenas cuidando a mi suegro. Entre dos mundos, dividí mi cuaderno en el medio y pensaba cómo iba a hacer, lo soñaba. Con el tiempo, leyendo otras historias, en escritos de otras personas también se habla de entre dos mundos y yo no lo había leído, ni lo había visto, me nació” (Maldonado, entrevista, 19 de octubre de 2024).

El mundo de los antepasados refiere en los tres libros a una temporalidad anterior, aunque no tan lejana en el tiempo, sino que los tres autores lo posicionan hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, en coincidencia con el momento de la colonización y ocupación europeo-criolla de la región fueguina. De esta manera, los tres autores imaginan y construyen un mundo pasado, que habla de esos selk'nam y yaganes que transcurrieron sus vidas de un modo tradicional, siendo nómades en un amplio territorio que se presentaba interconectado y sin fronteras; practicando la caza, la pesca y la recolección; aprendiendo las técnicas de producción de objetos tradicionales como cestas o canoas; desarrollando ceremonias y llevando una vida familiar y comunitaria. Aparece así en la mayoría de estos autores la referencia a querer “compartir y legar todo

el patrimonio cultural de mis ancestros” (Maldonado, [2014] 2021: 21), a contar “las historias de los más antiguos que nunca dejaron sus costumbres” (Zárraga, [2016] 2022: 127) o de esos “viejos luchadores que habían vivido gran parte de su vida del modo ancestral” (Vargas Filgueira, 2016: 61). Cristina Calderón, quien convivió con aquellos yaganes a los que llamaba antiguos, los define como “personas que navegaban, personas que comían lobos marinos y guanaco. Para ella los antiguos eran los que solamente hablaban yagan realmente. Los antiguos eran de donde ella venía” (Zárraga, entrevista, 12 de octubre de 2024). Ese mundo antiguo es presentado desde la nostalgia, como un mundo que rememoran, añoran y que imaginan desde la felicidad en que “debieron vivir nuestros ancestros, sin preocupaciones ni miedos, disfrutando de la belleza del entorno en el que respiraban” (Vargas Filgueira, 2016: 49). En ese mundo antiguo, ajeno al impacto de la colonización, “nuestra vida era caminar, solos o en grupos. Buscar la comida diaria era parte de nuestra rutina; para nuestros hombres, confeccionar sus arcos, y para nuestras mujeres recolectar huevos, hongos, frutas silvestres y mariscos” (Maldonado, [2014] 2021: 169), remarcando siempre que en ese momento “no se pasaba hambre” (Zárraga, [2016] 2022: 118), contraponiéndolo entonces a su mundo actual de despojo y desigualdad. Ese mundo antiguo refiere entonces a las prácticas tradicionales de movilidad nómada, de caza, pesca y recolección que caracterizaron a estos pueblos desde tiempos milenarios, con los cuales conectan ese pasado reciente al que se refieren y que eligen narrar, marcando que “nuestra historia ancestral tiene más de 12.900 años en esta tierra, en esta isla” (Maldonado, entrevista, 19 de octubre de 2024) o que “venimos de un pueblo milenario de acá” (Vargas, entrevista, 24 de octubre de 2024) y que “desde hace más de seis mil años se han desplazado navegando sobre estos canales del archipiélago Cabo de Hornos” (Zárraga, [2016] 2022: 9). De esta manera, ese mundo antiguo es el que les permite defender su preexistencia en el territorio y presentarse como herederos de aquellos grupos cazadores-recolectores, que conocen desde los hallazgos y estudios arqueológicos y etnográficos, y con los cuales conectan a través del territorio y la materialidad.

El mundo actual, en el que habitan los autores, aparece en contraposición como un mundo heredero de una historia de despojos y de pérdida, que también es transversal y omnipresente en los tres relatos. Es quizás esta sensación de pérdida la que lleva a la convivencia de la afirmación rotunda de su pertenencia al pueblo indígena y al uso de la primera persona del plural (nosotros) al hablar de su pueblo, junto con el uso de la tercera persona del plural (ellos) y el tiempo pasado. Así, marcan una clara diferencia entre ellos, los “que nunca dejaron sus costumbres” (ibíd.: 127) y un nosotros que está atravesando un proceso de reafirmación identitaria y reorganización comunitaria, recordando y recuperando algo de aquel mundo de sus antepasados, pero también reafirmando como indígenas fueguinos en el presente y, especialmente, en el futuro. Sobre su identidad, Margarita Maldonado narra su transición como un “renacimiento ancestral” (Maldonado, entrevista, 19 de octubre de 2024), desde su infancia en la que “sabía que era hija de una ona, como nos recalca siempre nuestra madre, pero sin interpretar lo que eso significaba” (Maldonado, [2014] 2021: 28), hasta la actualidad, en la que siente que “la sangre de nuestros *howen* [ancestros], hoy más que nunca sigue latiendo fuertemente y a su vez reafirmamos que nuestra historia no va quedando en el olvido y me animo a reafirmar que ‘somos un pueblo nación vivo’” (ibíd.: 29). Cristina Zárraga discute las representaciones hegemónicas de los yagan al plantear su pertenencia a ese pueblo, “pero no porque anduve en la canoa, sino por esa transmisión de cómo soy yo como persona, con quién me identifico. Soy un salvaje, sí, porque el salvaje tiene otra manera de conectar con los sueños, con la naturaleza, como esa conexión que puedo tener con las plantas. Para mí es eso, yo lo tengo y eso lo he tenido siempre y ahora estando con mi abuela pude entender que seguro que venía de ahí” (Zárraga, entrevista, 12 de octubre de 2024). Tampoco tiene dudas acerca de la identidad de los miembros de la Comunidad Yagan de Bahía Mejillones, ya que “yo cuando voy a Williams, cuando estoy con mi papá, cuando estoy con mis primas, con mis tíos, yo veo que ellos son lo que son y son yaganes y listo” (Zárraga, entrevista, 12 de octubre de 2024). Y para Víctor Vargas

Filgueira este momento de recuperación comunitaria “es lo que nos toca, por eso yo creo que cuando el mensaje es tan fuerte y cuando los ancestros son tan poderosos, no creo que se diluya la comunidad” (entrevista, 24 de octubre de 2024).

Estos dos mundos, además de diferenciarse en términos temporales, se diferencian en términos territoriales: el mundo de los antepasados aparece como un mundo nómade, que abarcaba grandes territorios y maritorios interconectados. En el relato de Margarita Maldonado su madre recorrió y tuvo acceso a territorios tan lejanos como la estancia Viamonte, en la que su padre era “campañista y amansador de caballos” (Maldonado, [2014] 2021: 39); Punta Arenas, donde “tenía que ir a la escuela, hizo la primera comunión y confirmación” (ibíd.: 40) y la Misión Salesiana de La Candelaria cerca de Río Grande, donde “salían a recolectar huevos en las pampas de la misión” (ibíd.: 41). En las memorias de Cristina Calderón aparece la movilidad nómade canoera de la mano de su abuelo Halnpenš, con quien recorrían los lugares (ahora) más recónditos del Onashaga (canal Beagle), como Punta Lobo, donde “bajaban los guanacos” (Zárraga, [2016] 2022: 22); la isla Gable, donde iban “a juntar huevos y eso comíamos” (ibíd.: 20) y Yendegaia, donde “cuando uno pasaba en el bote, nos pintaban la cara con pintura negra. No teníamos que mirar el témpano” (ibíd.: 46). En el relato de Víctor Vargas Filgueira, su bisabuelo Asenewensis recorre todos los canales fueguinos y las localidades de Wulaia, donde “la pesca había sido buena” (2016: 20); Yecushín o las islas Wollaston, donde el varamiento de una ballena se convirtió en la ocasión para “fortalecer las relaciones familiares y de amistad” (ibíd.: 16); la isla Shukashu, donde “divisaron [y arponearon] un grupo de delfines” (ibíd.: 24) y Shumakush o Remolino, la estancia de la familia Lawrence donde se reunieron con el etnógrafo alemán Martin Gusinde. Estos relatos subrayan esa “forma de vivir: siguiendo la naturaleza y dejándose llevar por ella” (ibíd.: 20), mostrando la movilidad que tenían por todo el territorio y maritorio fueguino, marcando la continuidad del modo de vida nómade canoero que caracterizó al pueblo yagan y nómade pedestre que caracterizó al pueblo selk’nam desde tiempos

prehistóricos (Borrero, 1991; Orquera y Piana, [2015] 1999; Vázquez y Borrero, 2021; Zangrando, 2018).

La colonización aparece también como un tema transversal en todos los relatos, aunque referida a través de dos de los agentes de colonización más importantes de Tierra del Fuego: las estancias y las misiones religiosas. En su relato, Margarita Maldonado refiere a las restricciones que impuso la vida en la estancia Viamonte para su madre, ya que su padre “debía trabajar para mantenerla a ella y sus dos hermanos mayores” (Maldonado, [2014] 2021: 39), lo que le impidió encargarse de su crianza, dejándola bajo la tutela de la familia de Santiago Rumatini. Unos años más tarde fue llevada a Punta Arenas a trabajar como servicio doméstico en la casa de una familia que la “maltrataba y hacía trabajar en quehaceres pesados” (ibíd.: 40), marcando otro destino usual para los selk’nam, que eran trasladados a Punta Arenas para servir a las familias acaudaladas de la ciudad (Alonso Marchante, 2019). Herminia, madre de Margarita Maldonado, escribe entonces a su padre pidiendo regresar y huir de ese espacio de maltrato. Regresa entonces a Río Grande, a la misión salesiana La Candelaria, donde conoce a sus hermanos y comparte varios años con muchos selk’nam, de quienes aprendió prácticas tradicionales como la recolección de huevos, la “recolección de murtilla, las idas al río a sacar los peces” (Maldonado, [2014] 2021: 41). Como ya se ha señalado, la memoria de Herminia de la misión salesiana se presenta como positiva, ya que allí no pasó hambre –como sí pasó en la estancia–, no fue maltratada –como sí lo fue en la casa de la familia de Punta Arenas– y pudo convivir y aprender algunas prácticas de la vida tradicional de los selk’nam que habitaban en la misión, aunque muchos contra su voluntad (Casali, 2012-2013). Así, ella recuerda de su experiencia en la misión que “‘me cuidaron bien, me enseñaron de todo’, remarcando ‘me enseñaron sin pegarme, ni maltratarme, jamás me negaron un plato de comida’. Tuve castigos, tal vez los propios de la época” (Maldonado, [2014] 2021: 41). La lengua atraviesa también esos distintos espacios coloniales habitados, ya que mientras habitaba en el puesto cercano a la estancia Viamonte, rodeada de personas selk’nam “hablaba solo el ona, como no me

relacionaba con otras personas” (ibíd.: 40). La lengua española llegó de la mano de las visitas, como las hijas de Santiago Rupatini, que ya asistían a la escuela, y de la mano de su trabajo como servicio doméstico en Punta Arenas, donde asistió por primera vez al colegio. El espacio de la misión salesiana aparece entonces, sorpresivamente, como un lugar donde “pudo conocer, reconocer y encontrarse en profundidad con esos actores de sangre nativa, aquellos que nos habían precedido, pero sobre todo fue el puntal para que su memoria refrescara y rescatara las huellas que creía haber perdido” (ibíd.: 43), entre ellas la lengua selk’nam. Así, paradójicamente la misión salesiana aparece en el relato de Margarita Maldonado como un agente de colonización, pero también como un agente que le otorgó a su madre la libertad suficiente para recuperar la lengua nativa y algunas prácticas tradicionales.

La mirada de Cristina Zárraga se centra en las estancias con las que entró en contacto su abuela: Santa Rosa y Róbaló en la isla Navarino, Remolino y Harberton en la costa norte del Onashaga. Estas se presentan como los espacios cotidianos en los que transcurría la vida de los yaganes en ese momento, como los espacios que daban trabajo y en los que por lo tanto no pasaban hambre –que está presente en todo el relato de Cristina, ya que “sé harto, harto, harto de las pobrezas” (Zárraga, [2016] 2022: 20)–, pero tampoco eran espacios de abundancia, ya que como parte del salario “cada quince días nos daban víveres. De a poco, no mucho” (ibíd.: 72). Así, el relato de Cristina Calderón presenta una trayectoria que muestra las marcas de la colonialidad y de la inserción de los yaganes en el mundo del trabajo asalariado: durante los veranos trabajaban en la esquila de ovejas y los aserraderos de las estancias y durante los inviernos se instalaban en Bahía Mejillones.<sup>3</sup> Así, el relato muestra el

---

3. Muchos yaganes construyeron sus casas en Bahía Mejillones con maderas de los mismos aserraderos en los que trabajaban. Cristina Zárraga ([2016] 2022) relata que a muchos de esos yaganes se les pagaba parte del salario con madera que ellos mismos cortaban en los aserraderos, en una lógica semiesclava en la cual los trabajadores debían gastar su salario en las tiendas de proveeduría de las mismas estancias, o el salario era pagado en madera, que era el fruto del trabajo de los propios peones de la estancia (Alonso Marchante, 2019).

nuevo ordenamiento temporal y territorial de la vida de los yaganes de acuerdo a las épocas de trabajo, por lo que en verano “nosotros cruzábamos siempre desde Remolino a Róbaló, Navarino y Mejillones, siempre con mi tío Felipe. Él estaba en Remolino, iba a esquilar, así que ahí quedábamos nosotras” (ibíd.: 43). Y una vez finalizada la temporada de esquila, en febrero o marzo, se instalaban en Bahía Mejillones, donde “había harta gente. Estaba el finado Benito Sarmiento con su mujer, después mi prima con su marido también, después Ricardo, soltero, Bernardo, Julián, la Erminia, Catalina, Pedro, Benito y yo. Cuántos éramos, mucha gente” (ibíd.: 32). El relato de los inviernos en Bahía Mejillones incluía pasar hambre, esperar que los cazadores trajeran carne, esperar la llegada del barco que traía provisiones, y también cosechar los nabos en medio de la nieve mientras la propia Cristina Calderón “iba llorando: frío en las manos, los pies, me sentaba y me sobaba el pie” (ibíd.: 38). Las estancias también aparecen en este relato como un espacio de buenos tratos, como cuando su abuela trabajó “en la casa de Federico Lawrence, haciendo cosas como empleada, haciendo las camas, limpiando la loza [...] lo pasé bien con ellos, me querían mucho” (ibíd.: 52-53). Las marcas de colonialidad aparecen también asociadas a las estancias y las misiones como los espacios en los que los yaganes aprendieron las segundas lenguas, ya que “hasta los nueve años de edad mi abuela hablaba solo yagan, el idioma de sus padres. Aprendiendo también expresiones y palabras de otros dialectos, como el de la abuela Julia, Karpakolikipa. Además de un poco de inglés que le enseñaba la abuela Gertie” (ibíd.: 29). Así, el primer segundo idioma al que tuvo acceso Cristina Calderón fue el inglés, enseñado por los misioneros anglicanos y con el tiempo aprendió “a hablar español con una chica, la Emma Lawrence” (ibíd.: 28) que era parte de la familia de estancieros y exmisioneros anglicanos Lawrence, dueños por entonces de la estancia Róbaló en isla Navarino.

En el relato de Víctor Vargas Filgueira, el énfasis colonizador está puesto en la presencia cada vez mayor de los blancos en el Onashaga, por lo que “la vida de los yaganes continuó con ese deambular errante, teniendo que ocultarse de las incursiones del hombre blanco en su

territorio” (2016: 56), que los confinaba a “los rincones más alejados de su intrincado territorio de islas y canales” (ibíd.: 14). Así, en una escena especialmente relevante relata la presencia de un gran barco en las cercanías del campamento del grupo de Asenewensis, ante lo cual “las mujeres tomaron a los niños y rápidamente se internaron en la espesura del bosque. En el campamento quedaron los hombres y los abuelos, quienes apagaron con cuidado el fuego, y se dispersaron a lo ancho de la pampa que les ofrecía la bahía para proteger a los suyos” (ibíd.: 55). Esta escena puede ser pensada en términos de la “estrategia de evitación” del contacto que se propuso para explicar la ausencia de contactos europeos con los selk’nam entre los siglos XVII y XIX en territorios del norte de la Isla Grande (Borrero, 1991), y que puede ser aplicada a otros grupos que eludieron, como en este caso, el contacto con los exploradores que deambulaban por el canal. Sin embargo, la presencia más oscura a lo largo del relato es la de Tushkápala, la misión anglicana instalada en Ushuaia, presentada como un espacio de muerte en el que “casi todos los que se refugiaban allí experimentaban enfermedades desconocidas” (ibíd.: 14). Además, de acuerdo al relato de Víctor Vargas Filgueira, a los yaganes “no les gustaban las diferentes misiones europeas donde los querían llevar a vivir, porque el orden que allí manejaban les era totalmente desconocido y tedioso” (ibíd.: 50); este testimonio coincide con lo referido por Cristina Zárraga sobre los cambios de hábitos impuestos por las estancias. Vargas Filgueira llega incluso a afirmar que hay que tener “en cuenta que a mi gente la obligaron y no le dieron ninguna opción” (Vargas Filgueira, entrevista, 24 de octubre de 2024) más que plegarse a la misión anglicana. Las estancias, por el contrario, tienen una presencia menor, y las escasas referencias son sobre Remolino y Harberton, instaladas por misioneros anglicanos que abandonaron su labor religiosa y se volvieron estancieros de ganado ovino. La estancia Remolino resulta especialmente importante, ya que allí vivía Nelly Calderón de Lawrence, mujer yagan casada con Federico Lawrence, hijo del misionero anglicano John Lawrence, quien fue una colaboradora crucial en el desarrollo y éxito del trabajo etnográfico propuesto por Martín Gusinde (2022), que en parte se desarrolló en

esa misma estancia, en el horario en que los yaganes dejaban de trabajar en los aserraderos y galpones. Aunque no aparece en el libro, sí aparece en el relato de Víctor la presencia y la marca de las estancias en la vida de su abuelo y de toda la comunidad, al referir que “mi bisabuelo tiene un pañuelo al cuello en la foto, porque tiene ya la tradición gaucha argentina, porque los llevaron a trabajar para las estancias ganaderas, la prueba son los cementerios de esas estancias, que están llenos de yaganes y de selk’nam” (Vargas Filgueira, entrevista, 24 de octubre de 2024).

De esta manera, encontramos una mirada especialmente compleja sobre las estancias y las misiones, ya que aparecen en los relatos como los espacios cotidianos que habitaban sus antepasados, que les daban trabajo, los resguardaban del hambre, protegían a los huérfanos y permitían el encuentro y socialización entre yaganes y selk’nam, aprendiendo incluso prácticas tradicionales como la cestería y la pesca. Y aparecen también como los agentes responsables de impedir el acceso al territorio y de forzar a estos grupos a organizar su vida alrededor del trabajo en las estancias o en las misiones, cambiando bruscamente sus modos de vida y reorganizando sus tiempos y territorios, constitutivos de sus identidades.

Asimismo, resulta llamativa, aunque no sorpresiva, la virtual ausencia del Estado en los tres relatos. En los escasos momentos en que se menciona algún agente o institución estatal, está asociada a la prohibición: de la libre navegación, de la caza de lobos marinos, de la celebración de ceremonias sagradas e incluso de la habitación de un territorio ancestral. En el relato de Cristina Zárraga se presentan múltiples menciones a la presencia estatal, asociada especialmente a las prohibiciones de movilidad y subsistencia, ya que como plantea su abuela “antes comíamos, ahora está todo prohibido. Será para bien, pienso yo. Si pudiéramos, aunque sea matar un lobo por año, para el aceite, que es tan bueno para que tomen los chicos o uno mismo...” (Zárraga, [2016] 2002: 127). La referencia a la prohibición de navegar, práctica indispensable y característica del pueblo yagan, está presente en el relato de Víctor Vargas Filgueira, ya que para él “hubo que cambiar de vida, no fue permitida la canoa y por eso no hay un indígena hablando con

ellos hoy con un cuero de nutria” (entrevista, 24 de octubre de 2024). Sobre la prohibición de la celebración de su ceremonia secreta, Cristina Calderón cuenta también que “nos prohibieron, nos dijeron que nunca más hagamos el *Ciáxaus* porque, si no, íbamos a ir muriendo todos así. Los carabineros de Navarino lo prohibieron” (Zárraga, [2016] 2022: 112). En los escritos emergen también algunas referencias a agentes gubernamentales, que por pintorescas no dejan de mostrar las distintas formas de colonialidad que atravesaron estos grupos: la forma en que el comandante del escampavía que traía provisiones a isla Navarino “iba allí a ver a los indios, a sacarle fotos... así que poníamos un poquito de agua en la tina y nos lavábamos las tres” (ibíd.: 40-41) o la visita del gobernador de Porvenir, que “rodeó toda la isla en el mes de marzo, y en cada estancia le tenían asado al palo” (ibíd.: 49). Estas anécdotas muestran por un lado la abundancia con que se recibía a los agentes gubernamentales, contrapuesta al despojo y pobreza que atraviesa toda la cotidianidad del relato de Cristina Calderón y, por otro lado, la mirada exotista sobre estos grupos, que merecían ser registrados fotográficamente (Butto, 2019).

El genocidio sufrido por estos pueblos es abordado explícitamente en el libro de Margarita Maldonado, quien en la sección dedicada al “primer mundo” lista y describe los ataques, las masacres, los secuestros, los desplazamientos involuntarios a las misiones salesianas y el “gran remate de indios” realizado en Punta Arenas, que padeció el pueblo selk’nam ([2016] 2021: 171). La autora contrapone ese primer mundo de sus antepasados, en el que “todo era nuestro... ¡todo nos pertenecía!” y en el que “jamás nos imaginamos que algún día nuestros sueños se verían truncados por la codicia, el odio, la maldad, la soberbia” (ibíd.: 169) con el momento en el que los “poderosos estancieros, que pagaban por la muerte de un indio” (ibíd.: 170) sometieron al pueblo selk’nam y “nos arrebataron nuestras creencias, nuestros bosques, nuestros *howen*. Nos arrebataron todo” (ídem). Ella afirma que al estudiar e investigar la historia de su pueblo se dio cuenta de que “realmente hubo un exterminio, pero ese exterminio fue de nuestra cultura, de nuestra cosmovisión,

de nuestra vivencia ancestral con la naturaleza, de vivir en la naturaleza, de nacer en la naturaleza o sobre el pasto o sobre la nieve o sobre las hojas secas” (entrevista, 19 de octubre de 2024). Sobre la inclusión y el abordaje del genocidio de su pueblo como un tema central en su escrito, Margarita insiste en que es necesario “recordar y contar la historia”, pero sin “construir desde el dolor” (entrevista, 19 de octubre de 2024).

Por otro lado, las referencias al genocidio de su pueblo son menos explícitas en los libros de Cristina Zárraga y Víctor Vargas Filgueira, quienes mencionan repetidamente la presencia cada vez mayor de “incurSIONES de seres extraños en su querido Onashaga” (Vargas Filgueira, 2016: 13), pero sin mayores referencias a las masacres padecidas por el pueblo yagan. En el libro de Cristina Zárraga casi no hay referencias a las masacres o secuestros, posiblemente porque se trata de los relatos de su abuela, que no protagonizó esos eventos, y también por decisión propia, ya que según Zárraga “hay historias que son historias muy tristes o violentas y mi abuela no quería que salieran y eso para mí también implicaba trabajar con respeto, porque ella también es mi familia” (entrevista, 12 de octubre de 2024). La decisión de no tratar esta temática de forma directa no aparece como un silencio incómodo, sino como una decisión consciente de enfocar el escrito en miradas hacia el futuro, porque “lo que pasó ya pasó y por qué me voy a quedar con esa rabia, si en realidad no avanzo nada. Yo me enfoco en eso porque yo voy hacia la sanación, hacia lo positivo. O sea, recordamos todo el pasado, pero ¿de qué nos sirve quedarnos ahí lamentándonos” (entrevista, 12 de octubre de 2024). Sin embargo, la autora sí subraya que al pasado “tenemos que sanarlo para que no volvamos a repetirlo, pero enfocararlo desde otro lado más positivo; yo rescato más lo otro, como mirar hacia allá al futuro que llevamos” (entrevista, 12 de octubre de 2024).

Asimismo, en el libro de Víctor Vargas Filgueira sí existen escasos, pero claros señalamientos a la violencia sufrida por su pueblo, haciendo especial énfasis en la violencia sufrida por las mujeres, ya que “en las ocasiones en que los yagan eran encontrados, siempre todo terminaba mal: muertes violentas y mujeres secuestradas. Las mujeres desgraciadas

perdían el interés por la vida, y sus maridos, amargados por los ultrajes y todas las humillaciones recibidas, se refugiaban en el alcohol” (Vargas Filgueira, 2016: 56). De esta manera, el autor refiere de manera explícita a las violaciones de las mujeres y las consecuencias que eso trajo para el pueblo yagan. Sin embargo, esas referencias son escasas, lo cual se debe también a una decisión tomada por el propio autor “de no incluir demasiadas cosas trágicas” y contar su historia “sin rencores, tratando de no poner la parte triste y trágica” (entrevista, 24 de octubre de 2024).

Además de las decisiones personales de estos autores, considero que las distintas formas de abordar un tema tan difícil pero omnipresente como el genocidio de los pueblos originarios fueguinos puede ser pensado en clave del pueblo al que pertenecen los autores y las experiencias de violencia que atravesaron los distintos territorios. Por ello, el tratamiento explícito y sin rodeos del genocidio en el libro de Margarita Maldonado coincide con el hecho de que el pueblo selk’nam sufrió de manera mucho más directa y violenta el accionar represivo de los buscadores de oro, los estancieros y los agentes gubernamentales que se adentraron en su territorio (Alonso Marchante, 2019; Bascopé, 2009; Harambour, 2018). El tratamiento más implícito y la decisión de no abordar la violencia de manera directa de los autores pertenecientes al pueblo yagan puede ser entendida a partir de la violencia menos sistemática que atravesó este pueblo, sin que eso signifique quitarle importancia a las experiencias violentas que sufrieron las poblaciones en esa parte sur del territorio fueguino.

La discusión frente a la narrativa de extinción y la afirmación de que los pueblos selk’nam y yagan son pueblos vivos aparece de manera muy clara en los tres escritos, al afirmar notoriamente que “somos un pueblo nación vivo” y que sus libros son una forma de “revertir el mito de ‘que éramos un pueblo extinto’” (Maldonado, [2014] 2021: 29). Al presentar el mundo actual y explicitar las razones de la escritura, Margarita Maldonado afirma que deseaba “llegar a todos los que suelen escribir, decir o afirmar: ‘murió el último vestigio de la raza selk’nam-haus’”, pero también aclara que quiere dejar su legado cultural “a las futuras generaciones, a los que llevamos la misma sangre, a los que hoy podemos decir

‘esta es nuestra identidad’” (ibíd.: 27). De esta manera, en un mismo párrafo niega la extinción, al rechazar los múltiples titulares que decretaron la muerte de la última referente del pueblo selk’nam (que además siempre fue mujer) y afirma la continuidad étnica de su pueblo al mencionar a las futuras generaciones. Esta estrategia doble le permite conectar la historia con las nuevas generaciones, al señalar “[con solo] mirarla a mi madre y decir que tenía una historia hermosa, maravillosa y que esa historia también era nuestra y que corría una sangre ancestral que no había muerto” (Maldonado, entrevista, 19 de octubre de 2024).

Por otra parte, en el final del libro de Cristina Zárraga se presenta una pregunta usual al hablar de la contradicción entre la afirmación de la extinción de los pueblos originarios fueguinos y su presencia y resurgimiento en la actualidad, cuando ella misma le pregunta a su abuela si es “la última yagan” (nombre con el que se la nombró durante años por tratarse de alguien que hablaba la lengua yagan de manera fluida) y Cristina Calderón responde claramente que “no soy la única ni la última” (ibíd.: 128). De esta manera, aunque en el desarrollo del libro no aparezca tan claramente la mención o la discusión del discurso de extinción, es en el final que se presenta de manera concisa y clara la continuidad cultural del pueblo yagan, en una frase que ridiculiza a su manera la insistencia en nombrarla como la última, cuando su vida transcurrió rodeada de yaganes.

El libro de Víctor Vargas Filgueira tampoco presenta una discusión explícita de la idea de extinción, aunque sí expone de manera mucho más tajante y continua la preocupación ante la pérdida de los saberes ancestrales, el modo de vida tradicional y una posible extinción, entendiendo que “si seguimos ese camino [de adaptación a las costumbres de los blancos], harán desaparecer el modo de vida de nuestro pueblo, la forma en que luchamos todos los días por el sustento... En poco tiempo solo quedará de nosotros nuestro *kespìx*, nuestro espíritu” (Vargas Filgueira, 2016: 20). Víctor ubica en la figura de su bisabuelo, Asenewensis, la preocupación ante el futuro de su pueblo, que atraviesa gran parte del relato, llegando incluso a hablar de desaparición cuando en un intercambio con Martín Gusinde plantea que “hemos ido perdiendo nuestras costumbres, nuestro

territorio. Sabemos que de seguir así nuestro pueblo desaparecerá” (ibíd.: 28). La imaginación y transmisión tan clara de esa sensación inminente de pérdida Víctor la adjudica a su propia experiencia, ya que “cuando yo me crié en Ushuaia, Ushuaia era dos barrios de lo que son ahora. Entonces empezamos a perder cosas, empezamos a perder el verde, empezamos a ir a buscar frutillas un poco más lejos cada día, empezamos a ver a los más grandes que miraban con nostalgia al pasado. Entonces todo pasado que termina, aunque sea de la mejor manera, te genera nostalgia y tristeza” (entrevista, 24 de octubre de 2024). La sensación de pérdida e incertidumbre que podrían haber sentido sus antepasados ante la colonización de su territorio es una sensación que le resulta familiar, ya que puede entender “lo que sentían ellos, prácticamente podría asegurarlo, no sé si en mayor cantidad de tristeza que nosotros, en llanto. Es un sentimiento que tuve yo y que vi, porque yo encontraba gente grande y siempre te contaban lo que era antes, y vos ves que eso se acaba” (ibíd.).

Acerca del lugar de los conocimientos ancestrales y su transmisión a las nuevas generaciones, en los tres escritos hay un intento de recuperar y poner en valor esos saberes y ese modo de vida tradicional. Para ello, describen escenas que ubican en aquellos mundos pasados, como partidas de caza de guanacos, delfines, lobos marinos y aves; marisqueo en las costas; recolección de huevos, hongos, frutos y salvia de los árboles; recolección de junco y aprendizaje del tejido de cestas; encuentros grupales para el aprovechamiento de una ballena varada y reuniones para la celebración de ceremonias. Posiblemente es Margarita Maldonado quien ha llevado la búsqueda y recuperación de esos conocimientos ancestrales más lejos, al intentar experimentar aquella vida de sus antepasados a través de su propio hábitat y cuerpo, como en esta descripción: “unté mi cuerpo con tierra ocre, grasa de guanaco y de lobo marino, dejé que el agua fría del mar, en pleno invierno, acariciara mi cuerpo y me congelara hasta los huesos” (Maldonado, [2014] 2021: 22). Por ello incluye en su libro las prácticas de su pueblo que ella misma fue experimentando y recuperando: las pinturas faciales y corporales; la confección de las máscaras utilizadas en distintas ceremonias como el *hain*; la confección de

los ornamentos como collares, pulseras, zapatos y muñecas de juguete; el tejido de cestas de junco (con una guía para aprender a tejer) y finalmente la confección de platos de comida con alimentos recolectados en el territorio fueguino, como otra forma de “crear un puente entre el mundo ancestral y el contemporáneo” (ibíd.: 147). A partir de este largo camino de recuperación de los conocimientos ancestrales de su pueblo, Margarita Maldonado se siente entonces en la “necesidad y obligación [...] de compartir y legar todo el patrimonio cultural de mis ancestros” (ibíd.: 21).

En su libro, Cristina Zárrega incluye un apartado final dedicado a las “Costumbres antiguas”, en el que, como ya describimos, incluye relatos acerca de la vida tradicional: los nacimientos y su relación con el clima; la primera menstruación, la caza de pájaros y las celebraciones de las distintas ceremonias. A su vez, pone el acento en dos formas y momentos importantes de la transmisión cultural intergeneracional. Por un lado, la transmisión de conocimientos ancestrales de la vida tradicional que llevó Cristina Calderón, entre los cuales resaltan aquellos que aprendió en la estadía con su prima Clara, con quien “salíamos a jugar en el monte... encontrábamos digüenes, comíamos eso. Encontrábamos chaura, también comíamos oreja de palo” (Zárrega, [2016] 2022: 30) o en las reuniones de las mujeres con las que aprendió a tejer cestas, porque “ellas tejían, se juntaban la Julia, Adelheid, la Gertie y la abuela Hamuno. Sacaban juncos en Róbalo arriba, había lindos juncos” (ibíd.: 114). Y por otro lado, la transmisión de conocimientos ancestrales que protagonizó la propia autora con su abuela, Cristina Calderón, al establecerse “en Ukika junto a mi abuela, al reencuentro con mis raíces. Había tanto que escuchar, conocer, aprender, hablar y entender” (ibíd.: 105). Sobre esa transmisión intergeneracional ella plantea incluso que “yo no me di cuenta en ese entonces todo esto que ella me estaba transmitiendo, yo no le tomé el peso de que eso después iban a ser memorias que me tocaba a mí transmitir” (entrevista, 12 de octubre de 2024). La autora tampoco vislumbra en el futuro la pérdida de esos conocimientos, “porque todo este trabajo de recuperación, por ejemplo, hace que no se pierda, que perdure el traspaso” (ibíd.).

Por otra parte, el relato de Víctor Vargas Filgueira, que sigue la vida de su bisabuelo, está atravesado por la sensación de despojo y pérdida, ya que a su entender en esos momentos de colonización y desestructuración “sus milenarias costumbres se iban perdiendo” (2016: 13). Sin embargo, aparece en la figura de Martin Gusinde y en las charlas entre los más ancianos del grupo la certeza de “lo importante que era mantener su cultura” (ibíd.: 38), impulsando a los ancianos a “confeccionar algunas miniaturas y enseñarle a los niños el oficio” (ídem) de fabricar canoas de corteza de árbol y a las mujeres a enseñarles a las más pequeñas a tejer cestos de junco. El autor pone así en boca de esas mujeres yagan una profunda reflexión sobre la importancia de la transmisión de esos saberes a las nuevas generaciones: “debemos renunciar, como están haciendo nuestros hombres, a todo lo que los blancos han introducido en nuestra tierra. Tenemos que usar solo utensilios hechos por nuestras manos, aunque nos lleve más tiempo hacerlos. Nos hemos vuelto cómodas. Algunas de nuestras hijas no saben hacer un cesto... ¿Qué va a pasar con el legado de nuestra sangre?” (Vargas Filgueira, 2016: 39).

Además de los temas abordados en los libros, considero importante indagar si a la hora de escribir los distintos autores tuvieron alguna estrategia de visibilización de sus propios pueblos, especialmente pensando en que sus comunidades habían ya atravesado o estaban en el mismo momento de su escritura atravesando procesos de reorganización étnica. Aunque las estrategias de visibilización de sus pueblos no son tan claras en los escritos en sí mismos, aparecen de manera sutil al consultar a los autores acerca de cómo pensaron y seleccionaron los temas que abordan en sus libros. Para Margarita Maldonado el objetivo de su libro “era visibilizar nuestros pueblos vivos, ya que antes no se hablaba de pueblos vivos, y hoy día lo podemos decir. Yo creo que en el caminar vas aprendiendo y vas entendiendo cómo comunicarte con el otro para poder enseñarle el presente, siempre por supuesto sin olvidar el pasado” (entrevista, 19 de octubre de 2024). A lo largo de esa búsqueda, encontró que “siempre nos conjugan en verbo pasado: tuvieron, fueron, sintieron. Se hacen actividades y las imágenes que pasan siempre son de nuestros ancestros y no nuestras, que somos

un pueblo vivo y eso es muy triste, es una sociedad que nos invisibiliza en nuestra propia tierra” (ibíd.). Por lo tanto, una de las estrategias de visibilización que aparece clara en su relato es contar una historia del presente, conjugar a su pueblo en verbo presente y demostrar que no solo pueden protagonizar, sino también contar su propia historia.

A su vez, Cristina Zárraga, consciente de que los relatos de su abuela incluían muchas historias tristes y angustiantes, decidió terminar el libro con una historia positiva, ya que “me acuerdo que había un día en que teníamos tanta tragedia, que me contaba historias muy fuertes, que me acuerdo que terminó la abuela llorando y estábamos todos llorando y era como ‘ya no puedo más de estas historias, cambie un poco la cosa, abuela, acuérdesse de algo bonito para que terminemos el libro con algo lindo” (entrevista, 12 de octubre de 2024). Esta autora insistió en que no quería escribir una historia del pueblo yagan enfocada en el genocidio y la violencia “porque para eso ya están las mil tesis que ha escrito todo el mundo y todos los libros, y no puedo escribir lo mismo” (ibíd.). Considero entonces que la decisión de centrarse en los relatos de su abuela terminó siendo, de alguna manera, una estrategia distinta pero efectiva a la hora de visibilizar la historia reciente del pueblo yagan.

Víctor Vargas Filgueira no reniega del uso de estrategias en su libro, que pasaron por la forma de escritura y los temas a abordar, ya que pensó en “hacer un libro que los atrape y del que no quepan dudas. Entonces por eso también la idea de no incluir demasiadas cosas trágicas, para que la gente se sienta como yo me sentía cuando lo escribía, porque yo pasé por todos los estados cuando lo escribía y que hoy la gente te diga me hiciste pasar por todos los estados...” (entrevista, 24 de octubre de 2024). Este autor pensó efectivamente en estrategias a la hora de escribir el libro y visibilizar al pueblo yagan, aunque como ya referimos anteriormente, se sienta en desventaja en comparación con otros escritores que tuvieron acceso a una educación universitaria, por lo que él siente que “son todas estrategias, yo tengo que lucharla y tengo el arpón del bisabuelo contra armas mucho más sofisticadas, entonces tengo que vivir de estrategias” (entrevista, 24 de octubre de 2024).

Los distintos y amplios públicos a los que arribaron estos libros hablan de que esas diversas estrategias de visibilización de la temática indígena fueron exitosas. La recepción de sus escritos traspasó ampliamente, y para sorpresa de los propios autores, las fronteras no solo de sus comunidades y de sus pueblos, sino incluso de sus regiones. Considero que esto refiere también a ese nuevo camino que están trazando estos autores, mostrando su gran aporte al debate acerca del lugar de los pueblos originarios fueguinos y sus procesos de etnogénesis, especialmente en pueblos que habían sido dados por extintos desde la historia oficial (Butto, 2019; Gerrard, 2021). Sin embargo, sobre la recepción de su libro, Margarita Maldonado alerta que “muchísima gente compró mi libro y no sabe lo que tiene, lo compraron quizá por darme una mano o quizá por tenerlo, porque no lo han leído” (entrevista, 19 de octubre de 2024). Pero entre quienes sí lo han leído, está orgullosa de “que el libro abra preguntas, que no solo aporte conocimiento, sino que también abra preguntas, dudas, consultas, que uno quiera saber más” (ibíd.).

Algo de esa lectura retrasada en el seno de las comunidades se repite en la experiencia de Cristina Zárraga, quien reconoce que “le regalamos el libro a todos mis tíos, a la familia, y yo recién ahora hace poco tiempo he escuchado que mi primo leyó el libro y que estaba súper emocionado, porque había muchas cosas que él no sabía. Y eso me gustó, porque hay que tener paciencia. En su momento, cuando la gente esté preparada, lo lee y lo bueno es que continúa dando nuevos públicos, incluso dentro de la comunidad” (entrevista, 12 de octubre de 2024). Pero además de generar nuevos lectores dentro de la propia comunidad, quizá la mejor recepción ha sido de otros públicos más lejanos, ya que “ha llegado a mucha gente que se ha sentido identificada de tener historias familiares muy parecidas, no necesariamente indígena, porque no tiene que ser indígena y entonces eso fue bonito” (ibíd.). Porque ese relato llegó a personas que “no esperaban la historia de una yagan, sino la historia de una mujer, una madre, una abuela” (ibíd.).

Entre los públicos que imaginó Víctor Vargas Filgueira para su libro, siempre estuvieron presentes “las escuelas de Tierra del Fuego y que lo

estudien en Ushuaia, Río Grande, Tolhuin”, por lo que se sorprende de que su obra haya roto “todas las barreras y se fue a todos los lugares posibles y está siendo reeditada y se ha editado en Chile, se vende en Madrid, es una cosa que superó mis expectativas” (entrevista, 24 de octubre de 2024). Llegar a esos públicos –hecho que él considera sorpresivamente como un éxito– se lo adjudica a que “*Mi sangre yagan* es un libro que tiene la genialidad de hermanar, hermanar pueblos, hermanar gente común con vínculos en común con este libro” (entrevista, 24 de octubre de 2024).

## 5. La voz de los protagonistas como desafío a la historia hegemónica

Los libros de Margarita Maldonado, Cristina Zárraga y Víctor Vargas constituyen innovadoras formas de autorrepresentación de los pueblos selk’nam y yagan, que dialogan, discuten e incluso impugnan los procesos de subordinación y estereotipación que les fueron impuestos, desafiando así las historias nacionales y regionales hegemónicas. Pero ese desafío no es lineal, sino que presenta algunas contradicciones que nos obligan a reflexionar más profundamente acerca de las complejas experiencias de colonización y despojo que atravesaron estos pueblos.

Con respecto a las identidades indígenas, todos los autores narran la presencia de dos mundos contrapuestos: por un lado, el mundo de sus ancestros, un mundo nómada de amplios territorios interconectados, vida comunitaria y prácticas tradicionales. Por otro lado, el mundo actual, en el que ellos habitan, que es un mundo de despojo y pérdida, pero también de rememoración y recuperación de esos saberes ancestrales.

La colonización es posiblemente el elemento que aparece abordado de manera más contradictoria, personificada en la figura de las estancias y las misiones religiosas, sobre las cuales los autores presentan un imaginario complejo en el que conviven la mirada positiva de esos espacios como promesa de trabajo, refugio del maltrato y la violencia y amparo del hambre, con la mirada negativa asociada a la ocupación

territorial y la desestructuración de sus prácticas culturales tradicionales. En este punto los autores presentan una versión doblemente contrahegemónica de la historia: se oponen al discurso hegemónico de la historia oficial que presentó la colonización de la región como un evento positivo e inevitable que trajo el progreso (Braun Menéndez, 1939), pero también se oponen a la mirada crítica de la academia, que presentó a los estancieros y misioneros como los responsables del genocidio (Alonso Marchante, 2019). Así, las experiencias narradas por estos autores indígenas no pueden ser fácilmente encasilladas, sino que nos presentan una mirada abarcadora y complejizadora.

El abordaje del genocidio y la discusión sobre las narrativas de extinción también se presentan de manera compleja, siendo claramente denunciadas por Margarita Maldonado y quedando como críticas implícitas en los textos de Cristina Zárraga y Víctor Vargas Filgueira. Todos los autores coinciden en afirmar que pertenecen a pueblos vivos, marcando fuertemente la continuidad biológica y cultural con sus ancestros; sin embargo, el tratamiento del genocidio aparece mucho más difuso en los escritos de los autores yaganes. Más allá de las decisiones personales de esos autores, que decidieron no profundizar en relatos tristes o trágicos, sino concentrarse en historias positivas, considero que no es azaroso que la única autora del pueblo selk'nam sea quien más sistemáticamente aborda y denuncia el genocidio sufrido por su pueblo, que padeció más fuertemente los accionares violentos en su territorio.

En la referencia a los conocimientos ancestrales convive la sensación de pérdida y despojo de las prácticas tradicionales que caracterizaba a ese mundo de sus antepasados, con su propio intento de recuperación y una fuerte puesta en valor de esos saberes y ese modo de vida tradicional. Considero que los libros son en sí mismos intentos de transmisión de los conocimientos ancestrales que los propios autores lograron reunir, buceando en las memorias orales de sus familias y comunidades, y que pueden ser entendidos como parte de los esfuerzos de ese resurgimiento étnico que estos pueblos están protagonizando.

Entre las estrategias de visibilización que expresan los autores se encuentra la necesidad de referir a su pueblo como un pueblo vivo y conjugado en verbo presente, así como la búsqueda de contar historias alegres que no relaten solo las tragedias vividas por su pueblo para, a fin de cuentas, poder conectar con un público más amplio que el de las comunidades. Y esa búsqueda dio sus frutos, ya que posiblemente el mayor público lector de estos libros esté fuera de las comunidades y los pueblos indígenas, ya que lograron que sus distintos lectores se identifiquen con ese “segmento dominado de la población” (Zapata Silva, 2005: 76).

Finalmente, los tres autores entienden sus obras no solo como una forma de contar la historia y el presente de sus pueblos, sino también como una forma de sanar una herida del pasado colonial: Vargas Filgueira escribió su libro pensando en que “si no, me quedo con la herida y hago un libro en que se terminó la historia y sigo diciendo que los blancos nos liquidaron” (entrevista, 24 de octubre de 2024); para Margarita Maldonado indagar en las memorias de su madre fue “meterme a abrir ciertas heridas que estaban cicatrizando” (entrevista, 19 de octubre de 2024); y Cristina Zárraga está convencida de que “tengo que sanar la herida” (entrevista, 12 de octubre de 2024).

Para terminar, y siguiendo el propio planteo de los autores, considero que sus escritos constituyen formas innovadoras y hasta ahora no transitadas por los pueblos originarios fueguinos de reclamar y comprometerse a escribir su propia historia de una forma desafiante (Guha, 2002), que discute e impugna tanto las narrativas de extinción oficiales, como las narrativas académicas. Así, a través de la recuperación de memorias silenciadas por largo tiempo, rescatan y crean nuevas visiones de su pasado y, especialmente, de su presente y futuro ancestral.

## **Agradecimientos**

Agradezco la oportunidad otorgada por la beca de CALAS, que propuso un tema tan interesante como el de las identidades estratégicas de

los pueblos originarios, que me instó a investigar en la autorrepresentación propuesta por estos tres autores. Agradezco también a CONICET y CADIC, que subvencionan mis investigaciones desde hace ya largo tiempo, con la esperanza de que el patrimonio y las representaciones de los pueblos originarios sigan siendo temas a desarrollar y fomentar. Agradezco especialmente a los tres autores de estos libros, Margarita Maldonado, Cristina Zárraga y Víctor Vargas Filgueira, no solo por haber plasmado y puesto en valor la historia y presente de sus pueblos en estas obras que me acompañaron durante los últimos meses, sino además por haberme regalado su tiempo y sus palabras, respondiendo con la mejor predisposición a mis muchas preguntas y comentarios. Agradezco también a mis compañeros becarios, Mariana Gómez, Javier Lastra-Bravo y Gabriel Rodrigues Lopes, por los enriquecedores intercambios teóricos y metodológicos que desarrollamos a lo largo de nuestra estadía.

## Bibliografía

- Alonso Marchante, J. (2019). *Selk'nam: Genocidio y resistencia*. Editorial Catalonia.
- Aramendia, T. (1953). Informe sobre el descubrimiento y singulares características de Ushuaia prehistórica. *Anales del Museo Nahuel Huapi*, 3, 21-31.
- Barker, A. (2012). Locating Settler Colonialism. *Journal of Colonialism and Colonial History*, 13 (3), s/p.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M. (2003). Los pobladores del “Desierto” genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos de Antropología Social*, 17, 162-189.
- Bascope. J. (2016). *El encantador de yaganes. Entrenamiento de nativos fueguinos en la isla Keppel, 1854-1869*. CLACSO.
- (2009). De la exploración a la explotación. Tres notas sobre la colonización de la Patagonia austral. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, s/p.
- Belvedere, C., S. Caggiano, D. Casaravilla, C. Courtis, G. Halpern, D. Lenton y M.I. Pacecca (2007). Racismo y discurso: una semblanza de la situación argentina. En T. Van Dijk (comp.), *Racismo y discurso en América Latina* (pp. 35-85). Gedisa.
- Bird, J. (1938). Antiquity and migrations of the early inhabitants of Patagonia. *Geographical Review*, vol. XXVIII, 250-275.
- Borgatello, M. (2021 [1924]). *En la Tierra del Fuego: memorias de un misionero salesiano*. Editora Cultural Tierra del Fuego.
- Borrero, L.A. (1991). *Los Selk'nam: su evolución cultural*. Búsqueda-Yuchan.
- Braun Menéndez, A. (1939). *Pequeña historia fueguina*. Domingo Viau y Cía.
- Bridges, L. ([1948] 2005). *El último confín de la tierra*. Editorial Sudamericana.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol.

- Butto, A. (2019). Huellas fotográficas de los pueblos originarios patagónico-fueguinos durante la conformación del Estado-nación argentino. En C. Hammerschmidt (ed.), *Patagonia Literaria V* (pp. 313-339). INOLAS.
- (2018). La representación del espacio misional y los indígenas evangelizados en las fotografías de las misiones anglicanas y salesianas de Tierra del Fuego (1869-1947). *Cadernos de Arte e Antropologia*, 7 (2), 97-115.
- (2017). Relaciones entre los Yámana/Yagán y la sociedad occidental en espacios misionales y no-misionales. Registros fotográficos y arqueológicos de Tierra del Fuego. *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana*, 11 (2), 33-65.
- Butto, A. y D. Fiore (2024). Fugia en el monasterio. Primer registro completo de la colección de artefactos de Pueblos Originarios Fueguinos trasladados por Martin Gusinde al Monasterio de Sankt Gabriel (Austria). *Revista Arqueología*, 30(1), 1-22.
- (2021). Fuegian diaspora: The itinerary and agents involved in the construction of Fuegian ethnographic collections carried out by Martin Gusinde through South America and Europe, 1918-1924. *Museum History Journal*, 14 (1-2), 1-20.
- Campos, L. (2014). “El reconocimiento de nuevas identidades: como enfrentar la etnogénesis desde la academia”. En H. Trincherro, L. Campos y S. Valverde (eds.), *Pueblos Indígenas, Estados Nacionales y Fronteras. Tomo II* (pp. 219-245). CLACSO.
- Casali, R. (2012-2013). Relaciones interétnicas en Tierra del Fuego: el rol de la misión salesiana La Candelaria (1895-1912) en la resistencia selk’nam. *REMS*, 5/6, 105-117.
- Casali, R. y Harambour, A. (2021). Itinerarios historiográficos: otredades absolutas e imágenes disciplinares sobre Tierra del Fuego. *Revista Española de Antropología Americana*, 51, 203-215.
- Chapman, A. (2014). *Yaganes del Cabo de Hornos. Encuentros con los europeos antes y después de Darwin*. Pehuen.
- (2008). *End of a world. The Selknam of Tierra del Fuego*. Zagier & Urruty Publications.

- De Agostini, A. (1956). *Treinta años en Tierra del Fuego*. Ediciones Preuser.
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la nación. Identidades Huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Prometeo.
- (2003). Arqueólogos y brujos: la disputa por la imaginación histórica en la etnogénesis huarpe. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. XXVIII, 23-43.
- (1997). Prácticas espacio-temporales, poder e identidad entre los baqueanos de los Andes sanjuaninos. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 17, 19-37.
- Escolar, D. y L. Rodríguez (2019). *Más allá de la extinción: identidades indígenas en la Argentina criolla, siglos XVII-XX*. Paradigma Indicial.
- Fiore, D. (2019). Photographs as Artifacts Visual Archaeology and Archaeological Visibility of Indigenous Material Culture in Tierra del Fuego (Southern South America). *Anthropos*, 114, 57-77.
- Fiore, D. y M.L. Varela (2009). *Memorias de papel. Una arqueología visual de las fotografías de pueblos originarios fueguinos*. Editorial Dunken.
- Gerrard, C. (2021). Colonialismo, Antropología y reemergencias indígenas en Tierra del Fuego. *Revista Española de Antropología Americana*, 51, 231-243.
- (2014). El sigilo en las metáforas del viento: los Selknam y la retórica de la desaparición. Rosario: XI Congreso Argentino de Antropología Social.
- González Montes, S. (2008). Anne MacKaye Chapman Testimonios y exploraciones. En Medina, A. y A. Ochoa (coords.), *Etnografía de los confines: Andanzas de Anne Chapman* (pp. 21-35). Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la Historia y otros estudios subalternos*. Crítica.
- Gusinde, M. (2022). *Diarios de viaje de investigación a Tierra del Fuego (1918-1920)*, Traducción de Marisol Palma Behnke. Penguin Random House.

- ([1974] 1991). *Los indios de Tierra del Fuego. Los Halakwulup I-II*. CAEA.
- ([1937]1986). *Los indios de Tierra del Fuego. Los Yamanas. I-II-III*. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas.
- ([1931] 1982). *Los indios de Tierra del Fuego. Los Selk'nam. I y II*. CAEA.
- Harambour, A. (2018). Los prohombres y los extintos. Patrimonio, identidad e historiografía regional en Magallanes. *Cuadernos de historia*, 48, 57-88.
- Harris. M. (2006). *El desarrollo de la teoría antropológica*. Siglo XXI editores.
- Hobsbawn, E. y T. Ranger (1983). *La invención de la tradición*. Editorial Crítica.
- Hyades, P. y J. Deniker (2007 [1891]). *Etnografía de los indios yaghan en la Misión científica del Cabo de Hornos 1882-1883*. Ediciones Universidad de Magallanes.
- Lazzari, A. (2024). *La vuelta de los Ranqueles. Una reemergencia indígena en América Latina*. Paradigma Indicial.
- (2018). La reemergencia indígena en la Argentina: coordenadas y horizontes. *Voces en el Fénix*, 8, 14-21.
- (2007). Historias y reemergencias de los pueblos indígenas. En *Explora*, curso de actualización del conocimiento. Buenos Aires: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología.
- Legoupil, D. (1997). El poblamiento marítimo en los archipiélagos de Patagonia: núcleos antiguos y dispersión reciente. *Anales del Instituto de la Patagonia*, 25, 75-87.
- Lenton, D., W. Del Río, P. Perez, A. Papazian, M. Nagy y M. Musante (2015). Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina. *Conceptos*, 90 (43), 119-142.
- Luiz, M.T. y Daverio, M.E. (2002). Imaginario como recurso turístico: Tierra del Fuego. *Revista Turismo em Análise*, 13 (2), 96-107.
- Maldonado, M. ([2014] 2021). *Entre dos mundos. Pasado y presente de la cultura Selk'nam-Haus de Tierra del Fuego*. Ediciones Don Bosco.

- Menghin, O. (1956). ¿Existe en Tierra del Fuego la auténtica casa-pozo? *RunaK*, VII.I, 107-112.
- Nicoletti, M.A. (2008a). *Indígenas y misioneros en la Patagonia. Huellas de los Salesianos en la cultura y en la religiosidad de los pueblos originarios*. Editorial Continente.
- (2008b). El modelo reduccional salesiano en Tierra del Fuego: educar a los “infieles”. *Revista Tefros*, 6(2), 1-18.
- Orquera, L. y Piana, E. ([1999] 2015). *La vida social y material de los Yámana*. Ushuaia: Monte Olivia.
- (1999). *Arqueología de la Región del Canal Beagle (Tierra del Fuego, República Argentina)*. Sociedad Argentina de Antropología.
- Palladino, L. (2018). Re-emergencias comechingonas en Córdoba. Aboriginalidad y procesos de comunalización de la Comunidad Comechingón del Pueblo de La Toma, ciudad de Córdoba (2008/2009). *El Pelicano*, 4, 62-87.
- Palma, M. (2014). *Fotografías de Martin Gusinde en Tierra del Fuego (1919-1924): La imagen material y receptiva*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Pantoja, M. (2019). *El genocidio Selk'nam*. Manuscrito inédito.
- Quijada, M., C. Bernard y A. Schneider (2000). *Homogeneidad y nación con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Ramos, A., C. Crespo y M.A. Tozzini (2016). *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en el contexto de subordinación y alteridad*. Editorial UNRN.
- Rodríguez, M.E. (2010). De la “extinción” a la autoafirmación: Procesos de visibilización de la comunidad tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina). Tesis doctoral. Graduate School of Arts and Sciences of Georgetown University, Washington.
- Saletta, M.J. y Fiore, D. (2018). Textos y huesos. Análisis comparativo del registro histórico-etnográfico y del registro arqueológico sobre la subsistencia de los Shelk'nam-Haush de Tierra del Fuego entre los siglos dieciséis y veinte. *Latin American Antiquity*, 29(2), 350-367.

- Segato, R.L. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Prometeo.
- Trinchero, H. (2000). *Los dominios del demonio: civilización y barbarie en las fronteras de la nación. El Chaco central*. EUDEBA.
- Vargas Filgueira, V. (2016). *Mi sangre yagan*. Editora Cultural Tierra del Fuego.
- Vázquez, M. y Borrero, L.A. (2021). Sinopsis de la arqueología de Tierra del Fuego. *Revista Española de Antropología Americana*, 51, 173-185.
- Veracini, L. (2011). Introducing Settler Colonial Studies. *Settler Colonial Studies*, 1 (1), 1-12.
- Vignati, M. (1927). Arqueología y antropología de los conchales fueguinos. *Revista del Museo de la Plata*, XXX, 79-143.
- Walsh, C. (2008). *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas decoloniales de nuestra época*. Ediciones Abya-Yala.
- Weissel, M., B. Rodríguez Basulto y E. Piana (2021). *Misión anglicana de Ushuaia. Arqueología y patrimonio del Lugar Histórico Nacional de la Provincia de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur*. Editora Cultural Tierra del Fuego.
- Wright, S. (1998). The Politicization of "Culture". *Anthropology Today*, 14 (1), 7-28.
- Zangrando, F. (2018). Poblamiento temprano y arqueología de costas en Patagonia y Tierra del Fuego: vacío de información, preconceptos y perspectivas. *Intersecciones en Antropología*, 19 (2), 63-97.
- Zapata Silva, C. (2005). Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos Interculturales*, 3 (4), 65-87.
- Zárraga, C. ([2016] 2022). *Cristina Calderón. Memorias de mi abuela yagan*. Ediciones Pix.
- Žižek, S. (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En Jameson, F. y Žižek, S. (eds.), *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós.

# **Entre el litio y la identidad**

Resistencia indígena y transformaciones culturales en el Triángulo del Litio en contexto de crisis global

*Javier Lastra-Bravo*

## **Introducción**

El auge del litio como recurso estratégico en el contexto de la transición energética global ha puesto a la región andina en el centro de disputas geopolíticas, económicas y ambientales. En particular, el llamado Triángulo del Litio, conformado por la Argentina, Bolivia y Chile, concentra más del 70% de las reservas mundiales de este mineral, convirtiéndose en un enclave crucial para el desarrollo de tecnologías energéticas limpias. Sin embargo, más allá de su valor económico y tecnológico, la explotación del litio tiene profundas implicaciones socioambientales y culturales, especialmente para las comunidades indígenas que habitan estos territorios. En este marco, el presente trabajo analiza las interacciones entre la extracción de litio, la crisis ambiental global y las transformaciones identitarias de las comunidades indígenas en el Triángulo del Litio, con un enfoque particular en el caso del pueblo lickanantay en el Salar de Atacama, Chile.

Desde una perspectiva crítica, este estudio se basa en la premisa de que la minería del litio no puede comprenderse únicamente como un fenómeno económico o ambiental, sino como un proceso social complejo que redefine relaciones de poder, territorialidades y estrategias de resistencia. La extracción de litio, enmarcada en un modelo neoextractivista, no solo transforma los paisajes físicos, sino que también impacta en las

dinámicas culturales y políticas de las comunidades locales, generando procesos de reconfiguración identitaria en respuesta a los desafíos impuestos por la expansión minera.

Este capítulo busca explorar las interrelaciones entre la expansión de la minería del litio, la alteración de los ecosistemas locales y las profundas mutaciones en las identidades y políticas de los pueblos originarios en esta región. A través de un análisis centrado en el caso de Chile, se argumenta que la minería del litio no solo es una respuesta a la necesidad de una transición energética global, sino también un detonante de nuevas dinámicas de resistencia y reorganización de las comunidades indígenas, que se enfrentan a la dualidad entre el desarrollo económico y la preservación de sus territorios y culturas. En este sentido, se abordarán las implicaciones socioambientales de la extracción de litio, así como los procesos de resistencia que emergen en respuesta a las presiones externas. El análisis se estructura en tres grandes apartados. En primer lugar, se examina el contexto de la crisis ambiental global y el papel del litio en la transición energética, abordando las tensiones entre el llamado “capitalismo verde” y la sostenibilidad real de los territorios extractivos. En segundo lugar, se exploran las dinámicas socioambientales en el Triángulo del Litio, con énfasis en la geopolítica del recurso, el impacto en los ecosistemas y la conflictividad social derivada de la extracción. Finalmente, el trabajo se centra en el caso específico del Salar de Atacama y el pueblo Ickanantay, analizando cómo la actividad minera afecta no solo los ecosistemas locales, sino también las formas de organización política y las estrategias de resistencia cultural de las comunidades indígenas.

## **1. Crisis ambiental y el camino hacia la transición energética**

### **1.1. Introducción a la crisis ambiental global**

La crisis ambiental global ha alcanzado dimensiones sin precedentes en las últimas décadas, configurando un escenario de emergencia planetaria

que exige una reevaluación profunda y urgente de los sistemas económicos, sociales y políticos que han regido la interacción de la humanidad con el entorno natural. En efecto, esta crisis no es un fenómeno aislado ni una sorpresa repentina; es el resultado acumulativo de siglos de explotación intensiva y sistemática de los recursos naturales, guiada por un modelo que prioriza el crecimiento económico y la acumulación perpetua de capital por encima de la sostenibilidad ecológica y el bienestar social (Fraser, 2023; IPCC, 2018; Saitō, 2022; Steffen *et al.*, 2015; Svampa, 2018).

Los cimientos de este modelo se consolidaron durante la Revolución Industrial en el siglo XVIII, un período en el que la industrialización y la adopción masiva de combustibles fósiles –primero carbón y posteriormente petróleo y gas natural– permitieron un crecimiento económico sin precedentes. Sin embargo, este desarrollo tecnológico y económico se basó en la sobreexplotación de los recursos naturales y en el incremento desmedido de las emisiones de gases de efecto invernadero (GEI) a la atmósfera (Anderson y Bows, 2011; Steffen *et al.*, 2015). Desde entonces, el uso intensivo de combustibles fósiles ha sido identificado como el principal impulsor del cambio climático antropogénico y el calentamiento global (IPCC, 2018, 2023). De esta manera, el sistema económico capitalista, que se sustenta en la expansión continua y la maximización de beneficios, ha generado una huella ecológica que excede ampliamente la capacidad de regeneración de los ecosistemas planetarios (Moore, 2015; Rockström *et al.*, 2009; Steffen *et al.*, 2015). De hecho, los indicadores actuales muestran que la humanidad está transgrediendo varios de los límites planetarios identificados por la ciencia, tales como el cambio climático, la pérdida de biodiversidad, la alteración de los ciclos biogeoquímicos y el cambio en el uso del suelo (Steffen *et al.*, 2015).

En su Sexto Informe de Evaluación, el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) advierte que las concentraciones atmosféricas de dióxido de carbono (CO<sub>2</sub>), metano (CH<sub>4</sub>) y óxido nitroso (N<sub>2</sub>O) han alcanzado niveles sin precedentes en al menos los últimos 800.000 años, impulsando el calentamiento global a una velocidad que supera la capacidad de adaptación de muchos ecosistemas

y comunidades humanas (IPCC, 2021). Consecuentemente, el aumento de la temperatura media global ya ha superado 1,1°C por encima de los niveles preindustriales, acercándose peligrosamente al límite de 1,5°C establecido en el Acuerdo de París (UNFCCC, 2015), cuyo rebasamiento podría desencadenar puntos de inflexión climáticos irreversibles.

Así, la crisis ambiental se manifiesta de manera compleja y multidimensional, con impactos profundos en todos los aspectos de la vida en la Tierra. Entre las consecuencias más evidentes se encuentran el aumento de la temperatura global, el incremento en la frecuencia y severidad de eventos climáticos extremos –tales como olas de calor, inundaciones, sequías e incendios forestales– y la acelerada pérdida de biodiversidad, que algunos expertos han calificado como la Sexta Extinción Masiva. Estos fenómenos, a su vez, exacerbaban las desigualdades sociales, geográficas y económicas, afectando desproporcionadamente a las poblaciones más vulnerables y marginadas (IPCC, 2023). La pérdida acelerada de biodiversidad está disminuyendo la resiliencia de los ecosistemas y su capacidad para proporcionar servicios ecosistémicos esenciales para el bienestar humano, como la polinización, la regulación del clima, la purificación del agua y la fertilidad del suelo. La Plataforma Intergubernamental Científico-Normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas (IPBES) estima que alrededor de un millón de especies de animales y plantas están en peligro de extinción, muchas de ellas en cuestión de décadas, a menos que se tomen medidas drásticas para reducir la pérdida de hábitats, la sobreexplotación, la contaminación y el cambio climático.

De esta manera, el cambio climático está provocando alteraciones profundas en los patrones meteorológicos y climáticos, afectando los ciclos agrícolas y amenazando la seguridad alimentaria a nivel global (FAO, 2024). Se estima que el rendimiento de los cultivos podría disminuir significativamente en regiones como África subsahariana, Asia meridional y América Latina, donde muchas comunidades ya enfrentan desafíos económicos y ambientales (IPCC, 2023). Asimismo, la escasez de agua se está agravando en regiones áridas y semiáridas, incrementando

la competencia por este recurso esencial y potenciando conflictos sociales. Las proyecciones científicas indican que la situación empeorará drásticamente si las emisiones de GEI no se reducen de manera sustancial y rápida en las próximas décadas.

Según el IPCC (2021), para limitar el calentamiento global a 1,5°C, es necesario alcanzar emisiones netas de CO<sub>2</sub> iguales a cero hacia el año 2050, lo que requiere transformaciones sin precedentes en todos los sectores de la economía mundial. Esto incluye cambios radicales en la producción de energía, el transporte, la industria, la agricultura y los sistemas urbanos (Rogelj *et al.*, 2018).

La crisis ambiental global también tiene dimensiones socioeconómicas y éticas. Las poblaciones más pobres y marginadas, especialmente en los países del Sur Global, son las más vulnerables a los impactos del cambio climático y la degradación ambiental, a pesar de haber contribuido mínimamente a las causas de estos problemas (UNDP, 2021). Esto plantea serias cuestiones de justicia ambiental y equidad intergeneracional, ya que las decisiones actuales tendrán consecuencias significativas para las generaciones futuras. De igual manera, las desigualdades existentes se ven amplificadas por la crisis ambiental, lo que agrava la pobreza, la inseguridad alimentaria y los desplazamientos forzados. La respuesta internacional a la crisis ambiental ha sido hasta ahora insuficiente para revertir las tendencias negativas, si bien se han establecido acuerdos como el Protocolo de Kioto (1998) y el Acuerdo de París (2015), su implementación efectiva se ha visto obstaculizada por intereses económicos, políticos y falta de voluntad política. Además, las Contribuciones Determinadas a Nivel Nacional (NDCs) presentadas por los países no son, en su conjunto, suficientes para limitar el calentamiento global a 1,5°C o incluso a 2°C. En este sentido, la brecha entre los compromisos asumidos y las acciones necesarias resalta la urgencia de intensificar los esfuerzos y adoptar medidas más ambiciosas.

Ante este panorama, se hace evidente la necesidad de una transformación profunda y sistémica que reconfigure las relaciones entre la sociedad humana y el entorno natural. Esto implica repensar los modelos de desarrollo, las estructuras económicas y los patrones de producción

y consumo. Conceptos como desarrollo sustentable y economía circular han ganado relevancia como posibles enfoques para reconciliar el progreso humano con la sostenibilidad ambiental. Adicionalmente, enfoques como el Buen Vivir o *Sumak Kawsay*, originarios de las cosmovisiones indígenas andinas, ofrecen visiones alternativas que promueven una relación armónica con la naturaleza y ponen en el centro el bienestar colectivo y la sostenibilidad, cuestionando la noción occidental de desarrollo y abogando por modelos que respeten la diversidad cultural y los derechos de la naturaleza.

Sin embargo, algunos críticos argumentan que estas propuestas no abordan suficientemente las raíces estructurales de la crisis, especialmente las relacionadas con el modelo económico capitalista y su lógica de crecimiento infinito en un planeta finito (Fraser, 2023; Hickel y Kallis, 2020). Proponen alternativas más radicales, como el decrecimiento sostenible, que aboga por reducir la producción y el consumo en los países ricos para disminuir la presión sobre el medio ambiente y mejorar la equidad global (Kallis, 2011). Esta perspectiva sugiere que es necesario un cambio paradigmático en la forma en que entendemos el bienestar y el progreso, priorizando la satisfacción de necesidades humanas básicas y la calidad de vida por encima del crecimiento económico per se.

## 1.2. Transición energética, consumo global y colonialidad

Ahora bien, la crisis ambiental global debe comprenderse en el contexto de un sistema económico capitalista global que ha consolidado una relación neoextractivista y depredadora con la naturaleza, en la cual los recursos naturales no son considerados elementos vitales para la supervivencia planetaria, sino simples insumos para un crecimiento y consumo sin límites (Fraser, 2023; Harvey, 2005; Saitō, 2022). La globalización capitalista, impulsada principalmente por las economías del Norte Global, ha exacerbado esta crisis al construir un sistema de consumo intensivo que depende de la explotación constante de recursos provenientes del Sur Global. Este sistema ha generado una suerte de “colonialismo ambiental”, en el cual los

países del Sur Global sufren los efectos de un consumo desenfrenado que beneficia a las economías más ricas, perpetuando desigualdades ambientales y económicas. Así, el modo de vida capitalista global, vinculado a los cada vez más elevados patrones de consumo, ha generado un acelerado proceso de uso y extracción de recursos naturales, provenientes en su mayoría del Sur Global (Brand y Wissen, 2017).

En la actualidad, los seres humanos han transformado el planeta debido al excesivo uso de recursos naturales, afectando a la biodiversidad e influyendo negativamente en el cambio climático y los paisajes terrestres. De esta manera, la humanidad se ha transformado en una fuerza geológica de cambio que ha transformado la reproducción natural de los ecosistemas del planeta. Autores como Andreas Malm (2016) y Jason W. Moore (2015) proponen el término “Capitaloceno” en lugar de “Antropoceno” para subrayar que es el sistema capitalista, y no la humanidad en su conjunto, el principal responsable de la crisis ecológica. Esta perspectiva destaca que el calentamiento global y la degradación ambiental son el resultado de un sistema socioeconómico específico que prioriza la acumulación de capital sobre la sostenibilidad ecológica y el bienestar humano. En otras palabras, la crisis ambiental no puede atribuirse a una abstracción de “la humanidad”, sino que es consecuencia directa de un modelo de desarrollo que, en su esencia, se contrapone a los límites y equilibrios de la naturaleza.

Además la expansión de las fronteras del capital, como consecuencia del aumento de nuestro consumo, ha derivado directamente en el incremento de la actividad neoextractivista (Svampa, 2019), generando una expansión sobre la desposesión ya no solo sobre bienes, sino que también sobre personas y territorios (Harvey, 2004). En este sentido, el incremento del neoextractivismo y el capital ha generado una crisis de larga duración, en donde el proceso se ha enfocado en avanzar hacia nuevos territorios y nuevas fuentes regionales, extendiéndose geográficamente (Svampa, 2019). Esta expansión está estrechamente vinculada a un aumento y profundización de las desigualdades sociales y ambientales, incrementando también la insostenibilidad del sistema

y finalmente posicionándonos en una crisis civilizatoria vinculada al cuestionamiento de las formas de desarrollo, consumo y depredación de los recursos naturales.

De esta manera, la expansión del capitalismo y la extracción de recursos son hechos estrechamente relacionados. Se trata, por tanto, de una dinámica de apropiación de trabajo, mercancías y *commodities* bajo la lógica neoextractivista. Podemos definir al neoextractivismo como aquel proyecto económico vinculado a la apropiación, sobreexplotación y extracción de grandes volúmenes de recursos naturales, como por ejemplo minerales, hidrocarburos o agro alimentos, con el fin de generar una valoración de estos en el mercado global (Acosta, 2011; Bebbington, 2013; Burchardt, 2016; Gudynas, 2009; Haarstad, 2012; Lander, 2012; Svampa, 2012a, 2018; Veltmeyer, 2013). En la mayoría de los casos estos recursos son exportados sin generar un procesamiento o industrialización, por lo cual cuentan con un muy limitado valor agregado. Durante el proceso de extracción de los recursos naturales se generan además diversos efectos socioambientales negativos, implicando una alta destrucción ecológica, así como también un aumento de la desigualdad social, la exclusión social y la modificación de las relaciones sociales.

Es en este contexto que América Latina se ha configurado como un espacio poscolonial neoextractivista, donde las antiguas colonias europeas, transformadas ahora en Estados independientes, han adquirido autonomía política. Sin embargo, se ha mantenido la dependencia económica de carácter poscolonial, basada específicamente en el neoextractivismo como consecuencia de la división internacional del trabajo globalizada, manteniendo un modelo de desarrollo basado en la sobreexplotación de materias primas para la exportación (Dussel, 1994; Lander, 2012; Quijano, 1999; Wallerstein, 2011). Como resultado, la extracción de recursos naturales se ha convertido en el pilar central de las economías actuales de la región latinoamericana. Este proceso se consolidó en las décadas de 1980 y 1990, cuando los cambios estructurales basados en el modelo neoliberal promovieron la exportación y el comercio de materias primas. Finalmente, la economía neoextractiva se fortaleció en

la región con la llegada del nuevo milenio y el consenso de un modelo de desarrollo basado en la extracción y exportación de materias primas (Burchardt y Dietz, 2012; Gudynas 2009; Svampa, 2012b).

En las últimas décadas, América Latina ha sido escenario de diversos debates sobre las formas de producción y las alternativas al desarrollo y al modelo capitalista de sociedad. En este contexto, han cobrado relevancia conceptos como el Buen Vivir, un concepto epistemológico propio de América Latina basado en las cosmovisiones indígenas de las regiones andina y amazónica, que tiene como elemento central la búsqueda de un desarrollo vinculado al equilibrio con la naturaleza y el ser humano (Cortez y Wagner, 2013). Este concepto ha adquirido tal relevancia que fue incorporado en las constituciones políticas de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), estableciendo un paradigma alternativo al desarrollo estrechamente vinculado a las cosmovisiones y tradiciones indígenas. Sin embargo, se ha venido gestando una contradicción entre los modelos de desarrollo, los enfoques económicos sustentables, el reconocimiento de los derechos indígenas, los derechos colectivos y los derechos ambientales, generando un escenario tenso y contradictorio que ha derivado en diversos conflictos sociales.

Por otra parte, el auge de las exportaciones de materias primas ha permitido a los Estados latinoamericanos generar rentas crecientes, lo que también ha posibilitado el aumento del margen financiero para actividades de desarrollo y el surgimiento de políticas públicas con dimensión social. Esto evidencia, a la vez, una relación entre el neoextractivismo y los intentos de varios Estados latinoamericanos de resolver, a través de estas rentas, los problemas sociales de sus poblaciones (Gudynas, 2009: 209; Burchardt y Dietz, 2012: 194). De este modo, ha perdurado la dependencia económica con el Norte Global. Bajo la lógica del neoextractivismo, los países latinoamericanos se mantienen en una posición de subordinación exportadora, dependientes de las demandas de los mercados internacionales y de la regulación que estos generan sobre los precios de las materias primas. Asimismo, se mantiene una creciente dependencia de la inversión extranjera y de la asistencia financiera.

Como hemos mencionado, el neoextractivismo está estrechamente vinculado a las demandas del mercado internacional, generando una relación de dependencia de las economías extractivas de América Latina con las fluctuaciones del mercado global. A su vez, esto genera interdependencia entre los procesos nacionales locales y las transformaciones globales (Coronado Delgado y Dietz, 2014: 96). Desde esta lógica, el capitalismo global, y específicamente los patrones de producción del Norte Global, externalizan los efectos negativos de su consumo (Brand y Wissen, 2017), extrayendo sus productos desde lugares remotos y en condiciones precarias de trabajo, bajo constante explotación ecológica. Esto genera transformaciones en los sistemas ambientales, pero también en los grupos sociales, comunidades, culturas y cosmovisiones ancestrales.

De esta manera, la lógica de “desarrollo” promovida por las economías dominantes ha privilegiado la extracción intensiva de materias primas como el petróleo, el carbón, el gas y minerales estratégicos como el litio. Estos recursos, extraídos frecuentemente de territorios indígenas y ecosistemas biodiversos del Sur Global, no solo contribuyen al deterioro ambiental, sino que también desplazan a comunidades enteras, desintegrando sus territorios y culturas. Este proceso representa una forma de violencia estructural que impone una lógica de consumo ajena a las cosmovisiones de estas comunidades, despojándolas de su capacidad de vivir en armonía con su entorno.

En este escenario de depredación constante, se ha generado un creciente proceso de escasez de recursos naturales, produciendo un colapso en el sistema. Esto se debe a que la expansión del capitalismo y el consumo de combustibles fósiles son dos axiomas indisolubles y completamente dependientes. Lo cual ha desembocado en el actual escenario de crisis energética, en donde las fuentes de energías no renovables se encuentran en su máximo de explotación. Es decir, muchas fuentes de energías como el petróleo se encuentran desapareciendo, lo cual ha ido reduciendo constantemente el sueldo energético global. Para el año 2022, el 82% de la energía primaria que se consumió en el mundo provenía de la quema de combustibles fósiles (BP, 2022), específicamente del

petróleo, carbón y gas, aumentando en un 5,7% la producción de CO<sub>2</sub>, y afectando en la transformación del clima y la crisis climática. Por lo tanto, la búsqueda de nuevas energías es uno de los temas centrales de la actual geopolítica mundial, y su atención se centra en el proceso de Transición Energética (TE), entendido como aquel proceso de transformación de la matriz energética de manera independiente de los combustibles fósiles. Es necesario mencionar que esta transición energética no está impulsada por los avances tecnológicos, sino que más bien se sustenta en los límites físicos y ecológicos de nuestros recursos y, finalmente, del planeta. A esto se le debe sumar que esta transición energética tampoco se sustenta en un cambio del sistema productivo global o los patrones de consumo, perpetuando así el sistema actual.

De igual manera, esta Transformación Energética es una tarea de proporciones, ya que se postula una transformación radical e inédita de la infraestructura energética global, sustituyendo las energías fósiles por energías limpias, renovables y sustentables, tales como la energía eólica, solar, mareomotriz, geotérmica. Sin embargo, para lograr ese cambio es necesario generar un sistema eficiente y rentable de almacenamiento energético, modificar la infraestructura y el transporte de la energía. Para esto, es necesaria la construcción de baterías de almacenamiento innovadoras que acumulen esta energía.

### 1.3. Urgencia de la transición energética

Como he señalado, la crisis climática y ambiental global ha subrayado la necesidad urgente de una transición energética que permita reemplazar los combustibles fósiles por fuentes de energía renovables y sustentables. Sin embargo, esta transición no es únicamente un problema técnico o económico; implica profundas transformaciones sociales, políticas y culturales que desafían el sistema capitalista contemporáneo. En este contexto, resulta imprescindible analizar críticamente las contradicciones inherentes al enfoque dominante de la transición energética, no solo para comprender sus limitaciones sino también para explorar

alternativas capaces de responder a los desafíos ecológicos y sociales de manera justa y sustentable.

El enfoque actual de la transición energética, pese a su urgencia y al consenso científico sobre la necesidad de abandonar los combustibles fósiles, está plagado de contradicciones. Si bien las energías renovables prometen reducir las emisiones de gases de efecto invernadero (GEI), su implementación masiva en el marco del sistema capitalista reproduce las mismas lógicas de acumulación y explotación que llevaron a la crisis ecológica actual. Este sistema, basado en la expansión ilimitada y la acumulación continua de capital, es intrínsecamente incompatible con los límites biofísicos del planeta. Kohei Saitō (2017, 2022) argumenta que la transición energética, tal como se está desarrollando, corre el riesgo de convertirse en una nueva fase de “capitalismo verde”, donde las dinámicas de explotación de la naturaleza y del trabajo no solo se mantienen, sino que se profundizan bajo una apariencia de sostenibilidad. En lugar de cuestionar las bases estructurales del sistema que ha conducido a la crisis, el capitalismo verde perpetúa las mismas estructuras de desigualdad y despojo, disimuladas tras una retórica ecológica. Este enfoque superficial no aborda las causas profundas de la crisis y, por lo tanto, es insuficiente para lograr una transformación genuina.

En este sentido, una de las dinámicas que permite la continuidad del capitalismo es la externalización de costos. La teoría de la externalización, desarrollada por Jason W. Moore (2015), sostiene que el capitalismo sobrevive al desplazar los costos sociales y ambientales hacia las periferias geográficas y sociales, es decir, hacia aquellos países y comunidades más vulnerables y menos responsables de la crisis ambiental. En el contexto de la transición energética, esta externalización se traduce en una explotación intensiva de minerales críticos como el litio, el cobalto y las tierras raras, fundamentales para las tecnologías renovables y la producción de dispositivos electrónicos. Esta extracción, que representa el fundamento material de la transición energética, tiene graves impactos socioambientales en las comunidades del Sur Global, reproduciendo patrones históricos de colonialismo y despojo (Svampa y Viale, 2020).

Conocido como “extractivismo verde”, este fenómeno está impulsado por la creciente demanda de minerales estratégicos en las economías desarrolladas, lo que provoca desplazamientos forzados, destrucción ambiental y conflictos sociales en las regiones de extracción. Así, en lugar de promover una transición genuina hacia un modelo sustentable, el neoextractivismo verde perpetúa la dependencia económica y consolida relaciones desiguales que reproducen las dinámicas del colonialismo económico, ocultando los costos de esta transición bajo una narrativa de desarrollo y progreso sustentables.

Nancy Fraser (2023) aborda estas dinámicas y las enmarca en lo que llama la “contradicción ecológica del capitalismo”. Según Fraser, el sistema capitalista depende de la explotación ilimitada de la naturaleza, ignorando sistemáticamente los límites biofísicos y las externalidades ambientales que se derivan de su expansión continua. Este modelo económico es, en última instancia, insostenible, ya que socava las mismas condiciones materiales necesarias para la producción y reproducción social. El capitalismo opera bajo una lógica “caníbal”, que consume cada vez más riqueza biofísica en su afán de acumulación, al tiempo que externaliza los costos ecológicos y sociales. Esta dinámica conduce al planeta a un estado de emergencia ecológica, en el cual se pone en riesgo la viabilidad de la vida humana y de numerosos sistemas ecológicos esenciales.

Marx ya había identificado la “ruptura metabólica” entre la sociedad y la naturaleza como una consecuencia directa del modo de producción capitalista (Foster, 2000). Esta ruptura, que consiste en la interrupción de los ciclos naturales debido a la extracción excesiva de recursos y a la acumulación de desechos, genera desequilibrios que afectan tanto a la ecología como a la humanidad. En la actualidad, esta ruptura metabólica se ha profundizado de forma alarmante, evidenciando que el capitalismo es incompatible con la preservación de los ecosistemas y con cualquier modelo de sostenibilidad a largo plazo. La dependencia del crecimiento ilimitado choca frontalmente con la capacidad finita del planeta para suministrar recursos y absorber residuos, exacerbando la crisis ambiental de manera irreversible.

A la luz de estas contradicciones estructurales, resulta claro que una transición energética verdaderamente sustentable requiere un cambio sistémico que cuestione las lógicas de consumo y crecimiento ilimitado inherentes al capitalismo. La transición energética no debe limitarse a una mera sustitución de combustibles fósiles por energías renovables sin cambiar las estructuras económicas y sociales que perpetúan la explotación y la desigualdad. Es necesario replantear los fundamentos del sistema económico, adoptando modelos que prioricen el bienestar colectivo y la sostenibilidad ecológica sobre la acumulación de capital y la maximización de beneficios. La transición energética se posiciona así como una necesidad imperativa ante la crisis climática y ambiental. Sin embargo, su implementación no puede limitarse a cambios tecnológicos dentro del mismo sistema que ha generado la crisis. Es fundamental abordar las contradicciones del capitalismo y promover una transformación sistémica que priorice la justicia climática y ecológica, la equidad social y el respeto por la diversidad cultural.

El litio emerge en este contexto como un recurso clave en la transición energética debido a su uso en baterías para almacenamiento de energía y vehículos eléctricos. No obstante, su extracción y explotación están profundamente entrelazadas con las dinámicas de neoextractivismo verde y las contradicciones previamente señaladas. La explotación del litio en regiones como el Triángulo del Litio en América del Sur ha generado conflictos socioambientales y tensiones con las comunidades locales, evidenciando la necesidad de abordar la transición energética desde una perspectiva integral que considere los impactos sociales y ambientales.

## **2. Litio y transición energética global**

El llamado Triángulo del Litio sudamericano, conformado por la Argentina, Bolivia y Chile, concentra –como ya se ha señalado– alrededor del 70% de las reservas de litio mundial, principalmente en los salares

Mapa 1. Triángulo del Litio en América del Sur.



Fuente: Elaboración propia a partir de los datos de GoogleEarth 2025.

altoandinos, como los de Atacama y Uyuni. Este recurso, llamado “oro blanco”, es esencial para el desarrollo de baterías de iones de litio, que permiten el almacenamiento de energía y la electrificación del transporte, dos componentes clave para superar la dependencia de los combustibles fósiles y enfrentar la crisis climática (Bebbington *et al.*, 2008; Lorca *et al.*, 2023; Svampa, 2019). Sin embargo, la explotación de litio no solo plantea desafíos técnicos y geopolíticos, sino también importantes conflictos socioecológicos y éticos, debido a los impactos negativos que genera en ecosistemas frágiles y en las comunidades locales de la región.

## 2.1. Rol del litio en la energía renovable

Como he señalado en el apartado anterior, la transición energética hacia fuentes renovables es un imperativo global para mitigar los efectos del cambio climático y asegurar un futuro sustentable. En este contexto, el litio emerge como un elemento esencial y estratégico, cuya importancia radica en sus propiedades físico-químicas, que lo convierten en un componente fundamental para el almacenamiento de energía, un pilar clave en la integración de energías renovables al sistema energético mundial (Armand y Tarascon, 2008).

La creciente necesidad de reducir las emisiones de gases de efecto invernadero ha impulsado el desarrollo y adopción de tecnologías basadas en energías renovables, como la solar y la eólica. No obstante, estas fuentes de energía presentan desafíos intrínsecos debido a su naturaleza intermitente y variable. Es aquí donde el litio desempeña un rol crucial, al ser el componente central de las baterías de iones de litio, que ofrecen soluciones eficientes para el almacenamiento de energía (Goodenough y Park, 2013), indispensable para superar la intermitencia de las energías renovables y asegurar un suministro eléctrico confiable. Las baterías de iones de litio permiten almacenar el excedente de energía generado en momentos de alta producción –como durante el día en plantas solares o en días ventosos en parques eólicos– y liberarlo cuando la generación es baja o la demanda es alta (Luo *et al.*, 2015). Esto no solo mejora la estabilidad y resiliencia de las redes eléctricas, sino que también reduce la dependencia de fuentes de energía fósiles de respaldo, contribuyendo a la descarbonización del sector energético. Además, el almacenamiento de energía a nivel de red es clave para la integración de sistemas distribuidos de generación renovable, facilitando la gestión de la energía en microrredes y promoviendo la autonomía energética de comunidades y regiones. El litio, por tanto, es fundamental para habilitar estas innovaciones tecnológicas que son pilares de la transición hacia sistemas energéticos más sustentables y descentralizados.

Es en este contexto que la Agencia Internacional de Energía (AIE) proyecta un aumento de la demanda de litio hasta 43 veces para 2040, en comparación con los niveles de 2020, lo que refleja el rol central de este elemento en la economía baja en carbono (IEA, 2022, 2024). Por otra parte, se debe mencionar que, desde 2011, el precio del carbonato de litio (LCE) ha mostrado un incremento sustancial, impulsado por la creciente demanda en la manufactura de dispositivos electrónicos y en la producción de baterías para vehículos eléctricos. Este cambio en la estructura de demanda subraya la transformación hacia un paradigma de movilidad sustentable, un pilar en la agenda de descarbonización global.

Cabe señalar que el sector del transporte es uno de los mayores contribuyentes a las emisiones globales de gases de efecto invernadero. La electrificación del transporte, impulsada por vehículos eléctricos (VE) alimentados por baterías de iones de litio, es una estrategia esencial para reducir estas emisiones y combatir el cambio climático (IEA, 2024). Las baterías de litio ofrecen la densidad energética y el rendimiento necesarios para proporcionar autonomías competitivas y tiempos de recarga razonables, factores críticos para la aceptación y adopción masiva de los VE por parte de los consumidores.

El avance tecnológico en el campo de las baterías de litio continúa acelerándose. Investigaciones actuales buscan aumentar aún más la densidad energética, la seguridad y la sostenibilidad de estas baterías, explorando nuevos materiales y arquitecturas, como baterías de estado sólido y el uso de litio-metal en los ánodos (Manthiram, 2020: 7). Estas innovaciones podrían ampliar las aplicaciones del almacenamiento de energía, desde aeronaves eléctricas hasta soluciones de almacenamiento estacionario más eficientes y duraderas. Asimismo, el desarrollo de tecnologías de reciclaje de baterías de litio es crucial para cerrar el ciclo de vida de estos productos, recuperar materiales valiosos y reducir la demanda de extracción de litio virgen, mitigando así los impactos ambientales asociados.

En definitiva, el litio es un eslabón indispensable en la transición energética hacia fuentes renovables y la descarbonización de la economía global. Su papel en el almacenamiento de energía y la electrificación del transporte es crítico para superar las limitaciones actuales de las energías renovables y para reducir significativamente las emisiones de gases de efecto invernadero (Dorn, 2024; Fornillo y Argento, 2019; Lorca *et al.*, 2023; Zicari *et al.*, 2019). La necesidad de litio en este contexto no es fácilmente reemplazable, dado que actualmente no existen alternativas tecnológicas que ofrezcan el mismo rendimiento y ventajas que las baterías de iones de litio en términos de densidad energética y costo-efectividad. Por lo tanto, asegurar un suministro suficiente y sustentable de litio es esencial para alcanzar los objetivos globales de

mitigación del cambio climático y para cumplir con compromisos internacionales, como el Acuerdo de París.

## 2.2. Geopolítica global del litio: un recurso estratégico en la transición energética

El litio ha emergido como un elemento crítico y de gran relevancia para la transición energética global, y reconociendo su importancia estratégica, los Estados Unidos, la Unión Europea y China incluyeron al litio en sus listas de recursos críticos en 2018 y 2020, subrayando su papel esencial en la descarbonización (European Commission, 2020; U.S. Department of Energy, 2021).

Por otra parte, la invasión de Ucrania en 2022 y un orden mundial cada vez más multipolar han evidenciado la dependencia de Europa de las importaciones de materias primas críticas (MPC) y energía, haciendo más urgente la cuestión de la seguridad del suministro (IEA, 2022). El “nexo seguridad-sostenibilidad” (Riofrancos, 2023) ha contribuido a la relocalización parcial de actividades mineras de MPC y proyectos energéticos en Europa. Además, la necesidad de un suministro estable de MPC y de vectores de energía verde ha propiciado la firma de nuevos memorandos de entendimiento y el fortalecimiento de alianzas bilaterales entre países del Norte Global y el Sur Global.

El litio sudamericano –que comprende más del 70% de las reservas mundiales (Fornillo y Argento, 2019)– tuvo en el año 2022 como principales importadores a China (6.170 millones de dólares), Corea del Sur (1.380 millones de dólares), Japón (1.070 millones de dólares), Reino Unido (194 millones de dólares) y los Estados Unidos (191 millones de dólares), países que se encargan del procesamiento de este mineral hasta convertirlo en baterías y productos de alto valor agregado que luego ingresan los mercados de Europa y los Estados Unidos (Zicari *et al.*, 2019; OEC, 2024a). En 2022, China compró aproximadamente el 58% de las exportaciones sudamericanas de litio y se posicionó además como el principal comprador mundial (OEC, 2024b). Este país es de esta manera

actualmente el actor más relevante en el mercado global del litio y en la producción de baterías, ya que aproximadamente el 76% de la capacidad de producción de células de baterías se encuentra en su territorio (IEA, 2022). Este dominio plantea desafíos para otros actores globales que buscan asegurar su propia seguridad de suministro y desarrollar capacidades industriales en el sector de las energías renovables.

Para evitar una mayor dependencia de China, la Unión Europea ha buscado fortalecer sus relaciones con países latinoamericanos. En diciembre de 2022, la UE y Chile concluyeron las negociaciones para modernizar su Acuerdo de Asociación, otorgando a la UE un mejor acceso al litio chileno (European Commission, 2023) y en 2023 se firmó un memorando de entendimiento sobre “Asociación Estratégica sobre Cadenas de Valor Sostenibles de Materias Primas” (Parlamento Europeo, 2024). La importancia de esta asociación radica en el rol de Chile como uno de los mayores proveedores de litio del mundo y su necesaria vinculación para que Europa logre los objetivos medioambientales del Pacto Verde Europeo y paralelamente la reducción de dependencias energéticas conflictivas, como por ejemplo del gas ruso.

La importancia de América Latina en la agenda política europea se evidencia también en las visitas de diversos líderes europeos a la región. En 2023, el canciller alemán Olaf Scholz visitó la Argentina, Chile y Brasil con el objetivo de establecer asociaciones bilaterales y asegurar el suministro de recursos críticos (Bundesregierung, 2023). Asimismo, la presidenta de la Comisión Europea, Ursula von der Leyen, firmó memorandos de entendimiento con los gobiernos de Chile y la Argentina para establecer alianzas en materia de cadenas de suministro de MPC (Parlamento Europeo, 2024). Estas alianzas, acuerdos y memorandos de entendimiento resultantes reflejan un “colonialismo verde” y forman parte de un amplio debate sobre el “acaparamiento verde de tierras” y el neoextractivismo verde, que examina la reproducción de relaciones coloniales y los discursos legitimadores asociados a la minería del litio y los megaproyectos de energía (Claar, 2022; Dorn, 2022; Jerez *et al.*, 2021).

En definitiva, el litio podría convertirse en la principal exportación de América del Sur para 2040, representando cerca del 80% de las ventas totales de la región al exterior, según un estudio del Centro Estratégico Latinoamericano de Geopolítica (García *et al.*, 2022). Este pronóstico subraya la necesidad de que los países latinoamericanos desarrollen políticas que permitan agregar valor a sus recursos naturales, fomentando la industrialización y evitando depender únicamente de la exportación de materias primas. En este sentido, la geopolítica del litio refleja una compleja interdependencia entre países productores y consumidores en el contexto de la transición energética global. Mientras los países industrializados buscan asegurar el suministro de este recurso crítico para cumplir con sus objetivos de descarbonización, los países productores del Sur Global enfrentan el desafío de equilibrar las oportunidades económicas con las consideraciones socioambientales y el desarrollo sustentable. Por tanto, se vuelve fundamental promover una cooperación internacional que aborde estas dinámicas y fomente prácticas equitativas y sustentables en la cadena global de valor del litio.

### 2.3. Triángulo del Litio sudamericano

El control de la extracción del recurso del litio se ha vuelto una tarea estratégica, ya que el control de esas materias primas conlleva el control del nuevo paradigma tecnológico naciente. Por lo tanto, este cambio de paradigma energético significa también una constante tensión y reconfiguración de las relaciones Norte-Sur.

En el Triángulo del Litio sudamericano cada Estado ha generado sus propias dinámicas y proyectos vinculados a las matrices de desarrollo respecto a la industria del litio. Los países que lo integran enfrentan un importante desafío, ya que por un lado existe el riesgo de que estas dinámicas repliquen el patrón histórico de una economía neoextractivista en la región y, por otro, este proceso también se presenta como una oportunidad para impulsar nuevas formas de desarrollo mediante la

consolidación de una industria energética local, con industrialización y tecnologización de productos derivados.

- Argentina

Es actualmente el cuarto productor de litio a nivel global, después de Australia, Chile y China (USGS, 2022) y, en este sentido, la Argentina se ha posicionado en las últimas décadas como un actor clave en el escenario global de la producción de litio. Si bien este posicionamiento estratégico ofrece al país una oportunidad única para impulsar su desarrollo económico y tecnológico, también presenta desafíos significativos en términos de regulación, gestión ambiental, industrialización, desarrollo y equidad social.

El litio en la Argentina se encuentra principalmente en el Salar del Hombre Muerto, ubicado en la provincia de Catamarca, en el noroeste del país. Este salar es reconocido por la alta calidad y concentración de litio en sus salmueras, lo que lo convierte en un sitio de gran interés para la exploración y explotación minera (Dorn, 2024). Otras regiones son los salares de Olaroz y Cauchari, en la provincia de Jujuy, y el Salar de Rincón, en Salta, que poseen importantes reservas de litio, ampliando el potencial argentino en este sector estratégico (Slipak y Urrutia, 2019). La geología favorable y la extensión de los salares permiten a la Argentina una posición competitiva en términos de costos de producción y capacidad de suministro a largo plazo. Según el Servicio Geológico de los Estados Unidos (USGS, 2022), la Argentina posee alrededor de 19,3 millones de toneladas de recursos de litio, lo que representa una porción significativa de las reservas globales estimadas.

A pesar de la importancia estratégica del litio, la Argentina carece de una normativa específica que regule su exploración y explotación. Actualmente la extracción de litio se rige bajo el Código de Minería (ley 27.111), sancionado originalmente en 1886 y actualizado en 1995. Este código establece las disposiciones generales para la actividad minera en el país y no contempla las particularidades del litio como recurso estratégico y su papel en la transición energética global. Sin embargo,

ha habido intentos de establecer regulaciones específicas para el litio en la Argentina. En 2011 y 2014 se presentaron proyectos de leyes que buscaban declarar al litio como recurso estratégico y establecer un marco regulatorio particular, pero ninguno fue aprobado. Recientemente, el gobierno argentino ha manifestado la intención de avanzar en la aprobación de una regulación específica para el litio, reconociendo su importancia estratégica y la necesidad de un marco legal adecuado. Es relevante además destacar que, conforme a la Constitución Nacional de 1994, los recursos naturales son de dominio originario de las provincias (artículo 124), lo que significa que la administración y concesión de los derechos mineros corresponden a las autoridades provinciales: cada provincia tiene la potestad de establecer sus propios criterios y procedimientos dentro del marco legal nacional. Esta descentralización puede generar disparidades en las regulaciones y prácticas entre provincias, afectando la coherencia de las políticas mineras.

Por otra parte, la inversión en proyectos de litio en la Argentina ha experimentado un crecimiento significativo en los últimos años. Se estima que las inversiones en exploración y desarrollo de litio superaron, entre 2015 y 2020, los 2.000 millones de dólares (CAEM, 2024). Empresas internacionales, principalmente de China, Australia y Canadá, han establecido proyectos en el país, aprovechando las ventajas geológicas y las pocas regulaciones fiscales. Dentro de los proyectos más relevantes se pueden mencionar: Proyecto Salar de Olaroz (que, operado por la empresa australiana Allkem Limited en conjunto con la estatal jujeña JEMSE, es uno de los proyectos de litio en salmuera más avanzados del país), Proyecto Fénix (que, ubicado en el Salar del Hombre Muerto y operado por Livent Corporation –anteriormente FMC Lithium– es uno de los productores de litio más antiguos y consolidados de la Argentina), Proyecto Cauchari-Olaroz (que, desarrollado por Lithium Americas Corp. y Ganfeng Lithium, iniciará operaciones comerciales en 2025, incrementando significativamente la producción nacional de litio). Estos proyectos representan una oportunidad para el desarrollo económico regional, generación de empleo y transferencia tecnológica.

No obstante, también plantean desafíos en términos de impacto ambiental y social.

Por último, la explotación del litio en la Argentina plantea preocupaciones ambientales y sociales significativas. Específicamente, existe preocupación por la falta de consultas adecuadas y participación de las comunidades locales en los procesos de toma de decisiones, lo que contraviene los principios del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales, ratificado por la Argentina.

- Bolivia

Este país ocupa un lugar central en la geopolítica del litio, dado que alberga el Salar de Uyuni, considerado uno de los depósitos más grandes de este recurso estratégico en el mundo, con reservas estimadas en más de 21 millones de toneladas (Slipak y Urrutia, 2019; USGS, 2022). Sin embargo, el manejo de este recurso enfrenta importantes desafíos regulatorios, tecnológicos, sociales y ambientales, que sumados a las crisis políticas de los últimos años han condicionado su explotación.

El litio en Bolivia se encuentra protegido por un marco constitucional que establece que los recursos naturales son propiedad exclusiva del Estado, lo que refleja la intención de priorizar la soberanía sobre este recurso estratégico. La Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (2009) declara que los recursos evaporíticos, incluyendo el litio, deben explotarse en beneficio del interés colectivo de la Nación (artículos 348 y 349). En este sentido, la ley 928 de 2017 formalizó la creación de Yacimientos de Litio Bolivianos (YLB), una empresa pública nacional y estratégica encargada de gestionar toda la cadena de valor del litio, desde la prospección y explotación hasta la industrialización y comercialización. YLB actúa como el principal agente del Estado en la gestión del litio. El Decreto Supremo 3.227 (2017) refuerza esta normativa, estableciendo las competencias de YLB y promoviendo la industrialización nacional del litio para generar mayor valor agregado. Esto incluye la instalación de plantas industriales para la producción de carbonato de litio, hidróxido de litio

y eventualmente baterías para vehículos eléctricos. Aunque el Estado mantiene control absoluto sobre el recurso, el modelo permite asociaciones estratégicas con empresas privadas nacionales e internacionales para procesos avanzados de industrialización y tecnología. Estas asociaciones, reguladas por el Decreto Supremo 3.738 (2019), exigen que el Estado mantenga una participación mayoritaria, asegurando la soberanía sobre el recurso mientras se beneficia de la transferencia tecnológica y del capital extranjero.

A partir del boom del litio, Bolivia ha buscado diversas alianzas con empresas y gobiernos extranjeros para el desarrollo de tecnología e inversión en infraestructura. En 2019 se firmó un acuerdo con la empresa alemana ACI System para la creación de una empresa mixta destinada a la producción de hidróxido de litio y baterías (Lexlatin, 2019). Sin embargo, este acuerdo fue posteriormente cancelado debido a cambios políticos y a preocupaciones sobre la participación extranjera en un recurso estratégico. En 2021, el gobierno boliviano anunció la apertura de un proceso de selección de socios estratégicos para implementar tecnologías de Extracción Directa de Litio (EDL), en busca de mejorar la eficiencia y reducir el impacto ambiental de la extracción tradicional por evaporación; sin embargo, hasta la actualidad estos procesos no han dado grandes resultados (Moncada, 2024: 14).

Al igual que en la Argentina, las comunidades indígenas que habitan alrededor de los salares han expresado su preocupación por los posibles impactos en su modo de vida y en el acceso al agua. Según el Convenio 169 de la OIT, las comunidades indígenas tienen derecho a la consulta previa, libre e informada antes de la implementación de proyectos que puedan afectar sus territorios. Sin embargo, la Ley Minera de 2014 excluye al litio de este requisito, lo que ha generado tensiones y denuncias de exclusión social por parte de líderes comunitarios (Broederlijkdelen y CEDIB, 2024). El impacto social de la falta de consulta previa y de transparencia es significativo. Representantes de las comunidades locales han señalado que no han sido convocados a reuniones ni se les ha informado sobre los detalles de los proyectos.

En febrero de 2023 Bolivia lanzó una segunda convocatoria internacional para atraer capital extranjero que apoye la construcción de plantas de procesamiento de litio. Sin embargo, hasta ahora solo se han firmado convenios con empresas de China y Rusia, en un marco caracterizado por una notable falta de transparencia (Broederlijkdelen y CEDIB, 2024). A fines de 2024, la empresa estatal boliviana YBL firmó un acuerdo con el consorcio chino CBC para la construcción de dos complejos industriales para la extracción directa de litio. Esta alianza busca explotar el Salar de Uyuni y compromete una inversión de 1.030 millones de dólares para la producción e industrialización del mineral. El Estado boliviano tendrá una participación del 51%. Se trata de un proyecto que busca la actuación de Bolivia en todas las etapas productivas, desde la extracción hasta la generación de baterías de litio, y tiene un gran significado estratégico tanto para Bolivia como para China.<sup>1</sup>

- Chile

Este país se ha consolidado en las últimas décadas como un actor central en el mercado global del litio. De acuerdo con estimaciones del Servicio Geológico de los Estados Unidos (USGS, 2022), el país alberga cerca del 22% de las reservas mundiales de litio, concentradas principalmente en el Salar de Atacama. Este posicionamiento estratégico le otorga un rol relevante en la geopolítica de la transición energética global. Sin embargo, la abundancia de litio y su creciente demanda internacional no se traducen automáticamente en un beneficio compartido por toda la sociedad chilena. Por el contrario, el régimen de explotación del litio se ha configurado históricamente bajo un modelo fuertemente neoextractivista y neoliberal, lo que ha generado importantes tensiones sociales y ambientales.

---

1. Este acuerdo comercial debe ser ratificado por el Parlamento Boliviano, por lo que su implementación aún es incierta.

El núcleo de la industria del litio en Chile se localiza en el Salar de Atacama, un sistema endorreico<sup>2</sup> de aproximadamente 15.620 km<sup>2</sup> alimentado por flujos de agua y sales desde las cordilleras adyacentes (Marquet *et al.*, 1998; Martínez-Tilleria *et al.*, 2017). Este territorio es resultado de procesos geológicos e hidrológicos milenarios, que han conformado un ecosistema árido y sumamente frágil. En su salmuera se encuentran no solo litio, sino también potasio, magnesio y boro, evidenciando su riqueza mineral. De igual manera, es preciso señalar que el Salar de Atacama no es simplemente un depósito de recursos minerales; también es un espacio vital en el que convergen ecosistemas de alta sensibilidad, poblaciones humanas con miles de años de adaptación a condiciones extremas y una biodiversidad particular.

La explotación minera en esta región tiene raíces históricas y se inscribe en una dinámica de largo plazo. Desde finales del siglo XIX, la expansión de la minería industrial ha modificado radicalmente las estrategias locales de gestión del agua, desplazando modos comunitarios de aprovisionamiento hídrico y sistemas tradicionales de control (Campos-Ortega y Jorquera, 2008). Este proceso se ha acelerado con la globalización del mercado del litio y la llegada de capitales privados que buscan maximizar la extracción en un corto plazo, sin internalizar plenamente los costos ambientales y sociales.

El origen de la industria del litio en Chile se remonta a 1962, cuando la empresa minera Anaconda, en medio de exploraciones orientadas a encontrar agua para sus operaciones en la mina de Chuquicamata, detectó altas concentraciones de litio en la salmuera del Salar de Atacama (Slipak y Urrutia, 2019). Este descubrimiento marcó el punto de partida para la incorporación del litio al mapa productivo nacional. No obstante, el verdadero impulso al modelo extractivo se produjo en el contexto político y económico del golpe de Estado de 1973 y la instauración de la dictadura cívico-militar, que sentó las

---

2. Cuencas endorreicas son aquellas cuyas aguas no llegan al mar porque los ríos desembocan en lagunas interiores o porque se agotan por evaporación, infiltración o consumo.

bases de un neoliberalismo radical que perduraría más allá del retorno a la democracia en 1990.

Durante el régimen cívico-militar se consolidó un marco legal e institucional que, a pesar de declarar al litio como recurso estratégico en 1975 a través del Reglamento de Términos Nucleares, en la práctica permitió la entrada del capital privado y la dilución de los objetivos de control estatal directo. Con el tiempo, la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO) cedió su participación en el sector, abriendo paso a contratos con gigantes extractivos como Albemarle y SQM,<sup>3</sup> que actualmente dominan la producción de litio en Chile (ibíd.). Este proceso se acentuó a partir de la década de 1980, cuando el proyecto neoliberal impulsado por la dictadura fomentó la privatización de sectores estratégicos, incluyendo la minería, y creó las condiciones para un extractivismo globalizado.

Aunque el litio es formalmente un recurso reservado al Estado desde 1979, el régimen de explotación ha beneficiado mayormente a grandes empresas privadas. La agencia CORFO ha cedido derechos de explotación a compañías como Albemarle y SQM mediante contratos de arrendamiento. Esto limita la capacidad del Estado para intervenir y agregar valor al recurso, pues dichos contratos condicionan la participación estatal y restringen su injerencia en etapas más avanzadas de la cadena productiva.

---

3. La Sociedad Química y Minera de Chile (SQM) fue fundada en 1968 como una empresa mixta con significativa participación estatal. En 1971, en el contexto de la nacionalización del salitre y el litio, el Estado chileno adquirió el 100% de la compañía. Durante la dictadura cívico-militar, a partir de 1983, se inició un proceso de privatización que culminó con la transferencia de SQM a manos de Julio Ponce Lerou, yerno del dictador Augusto Pinochet. En 2015, SQM se vio envuelta en uno de los mayores escándalos de corrupción política en Chile, conocido como el "Caso SQM". Se descubrió que, entre 2009 y 2014, la empresa había realizado pagos ilegales por más de 14 millones de dólares a casi trescientas personas vinculadas a diversos sectores políticos, con el objetivo de financiar campañas parlamentarias y presidenciales. Este caso involucró a figuras de todo el espectro político chileno y provocó una crisis de confianza en las instituciones. Además, en 2017, las autoridades estadounidenses sancionaron a SQM por violar la Ley de Prácticas Corruptas en el Extranjero (FCPA), imponiendo una multa de 30 millones de dólares debido a los pagos indebidos realizados a políticos y funcionarios chilenos. Estos eventos han dejado una marca indeleble en la historia de SQM, evidenciando la intersección entre negocios y política en Chile, y subrayando la necesidad de una mayor transparencia y regulación en las relaciones entre el sector privado y el ámbito político.

La centralización fiscal del Estado chileno también dificulta la redistribución de los beneficios. Los ingresos derivados del litio se concentran en el gobierno central, dejando escasos márgenes de negociación a las comunidades locales y reforzando relaciones asimétricas con las empresas extractivas. Estas relaciones, a menudo paternalistas, se caracterizan por acuerdos bilaterales donde las comunidades carecen de recursos políticos y económicos equivalentes, lo que agrava la desigualdad estructural.

### **3. Repercusiones extractivas y cambios en las identidades indígenas. El ejemplo de los pueblos indígenas del Salar de Atacama**

El análisis de los impactos de la extracción de litio en las comunidades indígenas del Triángulo del Litio abarca una diversidad de realidades, conflictos y procesos socioculturales que varían según los contextos nacionales y locales. Sin embargo, debido a limitaciones de espacio en este capítulo, el enfoque se centrará exclusivamente en el caso chileno, específicamente en el pueblo atacameño o lickanantay, cuya territorialidad ancestral se encuentra en el Salar de Atacama, epicentro de la explotación del litio en Chile.

El Salar de Atacama, situado en el corazón del desierto más árido del mundo, constituye un espacio culturalmente rico y complejo que ha sido habitado por pueblos indígenas durante milenios. Este ecosistema único no solo ha modelado las prácticas económicas y sociales de sus habitantes, sino también su cosmovisión, su organización social y su resistencia frente a múltiples procesos colonizadores. Los lickanantay,<sup>4</sup> conocidos también como atacameños, son los herederos de esta tradición histórico-cultural.

La presencia humana en el Salar de Atacama data de al menos 12.000 años, cuando grupos de cazadores-recolectores comenzaron a habitar

---

4. *Lickanantay* significa en la lengua kunza "gente del pueblo o los habitantes del territorio", este pueblo es uno de los once pueblos originarios reconocidos en Chile a través de la Ley Indígena 19.253.

la región (Llagostera, 2004). Estos primeros habitantes desarrollaron un conocimiento detallado de los ciclos naturales, aprendiendo a explotar los recursos limitados del desierto. A medida que las condiciones climáticas cambiaron y la disponibilidad de recursos fluctuó, las comunidades adoptaron una economía mixta, combinando la caza de animales silvestres como vicuñas y guanacos con la recolección de frutos y raíces. La domesticación de la llama marcó un punto de inflexión en la historia de estos pueblos, permitiéndoles desarrollar una economía pastoril complementada con la agricultura en un oasis del desierto, como lo es San Pedro de Atacama. Este proceso de domesticación, que comenzó hace aproximadamente 4.000 años, fue clave para el establecimiento de aldeas permanentes y una organización social más compleja (Aschero y Hocsman, 2011; Muscio, 2007; Olivera, 1992; Yacobaccio, 1994).

La infraestructura agrícola de los pueblos indígenas del Salar de Atacama es un testimonio del ingenio y la adaptabilidad de estas comunidades frente a uno de los entornos más extremos del planeta. En un contexto donde las precipitaciones son escasas y la evaporación es alta debido a las temperaturas y la aridez del desierto, los lickanantay desarrollaron sistemas avanzados de terrazas y canales de riego que optimizaban el uso del agua disponible. Estas estructuras no solo aseguraban la irrigación eficiente de los cultivos, sino que también promovían la sostenibilidad ecológica a largo plazo. Las terrazas agrícolas, construidas en las laderas de los cerros y cerca de los oasis, permitían maximizar el área cultivable al tiempo que prevenían la erosión del suelo. Este diseño, además, facilitaba el almacenamiento de agua en los estratos inferiores, actuando como una suerte de sistema de retención hídrica que garantizaba la disponibilidad de agua para los cultivos durante períodos de sequía (Llagostera, 2004).

Por su parte, los canales de riego, esenciales para la irrigación en esta región árida, eran diseñados con una precisión impresionante. Se construían siguiendo las pendientes naturales del terreno, lo que permitía aprovechar la gravedad para transportar el agua desde los manantiales y quebradas hacia las parcelas agrícolas. Estos canales también estaban equipados con pequeños reservorios y compuertas que permitían

regular el flujo de agua, asegurando que esta llegara de manera equitativa a todas las parcelas y evitando su desperdicio (Santoro, 2007; Santoro *et al.*, 2011). La construcción y mantenimiento de estos sistemas requería un alto grado de organización comunitaria. El trabajo colectivo era fundamental para garantizar su funcionamiento, y estaba regido por principios de reciprocidad y solidaridad, característicos de la organización social andina. Además, la gestión del agua se integraba a las prácticas ceremoniales, en las que se realizaban rituales para agradecer a los cerros y manantiales por este recurso vital. Esta dimensión espiritual y simbólica reforzaba el compromiso colectivo con la preservación de la infraestructura y la equidad en su uso.

Para los lickanantay, el agua no era simplemente un recurso material para la supervivencia, sino un componente central de su cosmovisión, su organización social y su interacción con el entorno. En el árido paisaje del Salar de Atacama, donde la disponibilidad de agua define las posibilidades de vida, los lickanantay desarrollaron una relación simbólica y práctica profundamente arraigada con este elemento vital. Esta conexión abarcaba tanto la gestión sustentable de los recursos hídricos como su dimensión espiritual y ceremonial. En la cosmovisión lickanantay ancestral, el agua es percibida como una fuerza vital otorgada por los cerros y volcanes, considerados entidades protectoras y sagradas. Estas montañas, no solo son vistas como guardianas del agua, sino también como intermediarios entre el mundo humano y las fuerzas cósmicas. Los manantiales, lagunas y humedales son concebidos como puntos de conexión entre los seres humanos, la naturaleza y lo divino, y se les rinden tributos mediante rituales para garantizar su continuidad y pureza (Llagostera, 2004). De igual manera, los lickanantay creían que el agua debe ser respetada y utilizada con equilibrio, ya que su abuso o contaminación puede alterar el orden cósmico y traer consecuencias negativas para las comunidades. Este respeto se materializa en prácticas rituales destinadas a agradecer a los “dueños” del agua, espíritus asociados con las fuentes hídricas, y a pedir su protección en tiempos de sequía o necesidad.

Desde una perspectiva práctica, los lickanantay ancestrales desarrollaron sistemas de manejo hídrico que evidencian un profundo conocimiento de las dinámicas del agua en un entorno extremo. Los canales de riego y reservorios, esenciales para la agricultura, no solo distribuían equitativamente el agua entre las parcelas, sino que también estaban diseñados para minimizar la evaporación y aprovechar al máximo las escasas precipitaciones. La distribución del agua estaba regulada por principios comunitarios, donde cada *ayllu* tenía derecho a una porción proporcional al tamaño de sus cultivos y a su contribución en las labores de mantenimiento del sistema hidráulico. Este modelo colectivo de gestión hídrica fomentaba la cooperación y la equidad, valores fundamentales en la organización social lickanantay (Sepúlveda Rivera *et al.*, 2015).

Esta relación de los lickanantay con el agua esta íntimamente ligada a su sistema agrícola. En un entorno donde el agua es extremadamente limitada, se priorizaron cultivos resistentes a la sequía, como la quinua, el maíz y la papa. La agricultura se complementa con el uso de plantas nativas como el chañar y el algarrobo, que requieren menos agua y ofrecen múltiples beneficios, desde alimentos hasta materiales para la construcción y la medicina. Además, las terrazas agrícolas construidas en las laderas de los cerros no solo maximizan el espacio cultivable, sino que también actúan como un sistema de retención hídrica. Esto ha permitido almacenar agua en el suelo y reducir la pérdida por escorrentía, un aspecto crucial en un ecosistema donde las lluvias eran esporádicas y la evaporación rápida. Por otra parte, el calendario agrícola lickanantay está sincronizado con los ciclos hídricos del desierto. Los períodos de siembra y cosecha están marcados por ceremonias en honor al agua y a las fuerzas naturales que la controlan. Estas ceremonias incluyen ofrendas de alimentos, bebidas y textiles a los cerros y manantiales, y sirven para fortalecer los lazos entre los miembros de la comunidad, así como entre las personas y el entorno. Los rituales también tienen una función educativa, transmitiendo a las nuevas generaciones el respeto y la responsabilidad hacia el agua. Este conocimiento tradicional es esencial

para asegurar que las prácticas sustentables se perpetuarán y que las fuentes hídricas se conservarán para el futuro.

En este sentido, la relación de los lickanantay con el agua no solo es un ejemplo de sostenibilidad en un entorno hostil, sino también una expresión de su cosmovisión y valores sociales. Su capacidad para integrar la gestión práctica del agua con su dimensión espiritual y comunitaria les ha permitido no solo sobrevivir, sino también prosperar en un desierto extremo. Este legado tiene relevancia contemporánea, especialmente en un contexto global de crisis hídrica y cambio climático.

Por otra parte, la relación de los lickanantay con su entorno natural se manifiesta en su cosmovisión, profundamente arraigada en la interacción con los elementos de la tierra. Para ellos, el Salar de Atacama y sus montañas circundantes son no solo territorios físicos, sino también entidades sagradas que concentran energías vitales y espirituales. Los cerros, volcanes y manantiales son concebidos como lugares de poder, y se realizan ceremonias para agradecer su protección y garantizar la fertilidad de los cultivos y la prosperidad de las comunidades.

La organización social de los lickanantay se basaba en *ayllus*, unidades sociales y económicas que regulaban el acceso a los recursos y las relaciones intercomunitarias. El *ayllu* es no solo una estructura productiva, sino también una forma de organización política y religiosa que integra creencias y prácticas ceremoniales con la gestión del territorio. La reciprocidad y el trabajo colectivo, principios fundamentales del *ayllu*, son esenciales para la supervivencia en un entorno tan hostil. Esta forma de organización social se mantiene actualmente vigente, siendo parte fundamental para organizar acciones políticas, trabajos comunitarios o fiestas religiosas.

La relación entre el Estado chileno y los pueblos indígenas del norte ha evolucionado a lo largo del tiempo, marcada por transformaciones políticas, sociales y culturales. Durante el siglo XIX y comienzos del XX, el territorio del Salar de Atacama vivió diversos cambios estructurales. Siguiendo la argumentación de Gundermann (2018), podemos señalar que en la región se vivieron tres tiempos importantes de cambio. Entre

1879 y 1961, Chile experimentó un proceso de “Integración Nacional y Chilenización” tras la anexión de los territorios de Antofagasta, Tarapacá y Arica, resultado de la Guerra del Pacífico. Durante este período, Chile asumió la soberanía sobre una población heterogénea de indígenas que anteriormente habitaban en territorios bolivianos y peruanos, y el Estado chileno centró sus esfuerzos en consolidar la identidad nacional en estos territorios recientemente anexados. La llamada “chilenización” fue un proceso político y cultural que buscaba modificar las lealtades nacionales de las comunidades locales, promoviendo la adhesión a la nación chilena. Este proceso, sin embargo, no reconocía a los indígenas como sujetos étnicos colectivos, sino que los reducía a categorías sociales vinculadas a la pobreza y la falta de progreso. En este sentido, la política estatal de este período ignoró las particularidades culturales de las comunidades indígenas, tratándolas como ciudadanos extranjeros o como población rural sin características diferenciadas. La falta de legislación específica y la imposición de un modelo administrativo centralizado contribuyeron a la invisibilización de estas comunidades en el marco de la nación chilena.

En segundo lugar, entre 1961 y 1990 se vive un segundo período, de “Desarrollismo, Integración y Geopolítica del Territorio”, que marca una transición hacia el reconocimiento parcial de las comunidades indígenas en las políticas estatales. A partir de 1961, la legislación chilena comenzó a incluir referencias a las comunidades indígenas, aunque el foco principal seguía siendo la población mapuche. Este cambio coincidió con un auge del desarrollismo y una creciente preocupación geopolítica por las fronteras andinas. Durante estas décadas, el Estado chileno promovió proyectos de infraestructura y desarrollo en las zonas andinas. La construcción de escuelas, caminos y otras obras buscaba integrar a las comunidades indígenas al marco nacional, facilitando su conectividad y fomentando la modernización. Además, se establecieron iniciativas y políticas de promoción popular que intentaron dinamizar las economías locales y mejorar las condiciones de vida. A pesar de estas acciones, las comunidades indígenas continuaron

enfrentando problemas estructurales relacionados con la exclusión y la marginalidad. La acción estatal seguía respondiendo a demandas de integración nacional, aunque sin reconocer plenamente las identidades culturales de los pueblos indígenas.

Por último, desde 1990 a la actualidad se ha dado un proceso que podemos llamar de “Reconocimiento Étnico y Luchas por Autonomía”: el retorno a la democracia en Chile trajo consigo un cambio significativo en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas. La promulgación de la Ley Indígena 19.253 en 1993 representó un hito, al reconocer oficialmente la existencia de pueblos indígenas en el norte del país. En esta etapa, el Estado adoptó un enfoque más inclusivo, promoviendo políticas específicas para estos grupos. La creación de instituciones como la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) y las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI) facilitó el acceso a recursos y programas para el desarrollo cultural, educativo y territorial. Sin embargo, este reconocimiento también dio lugar a nuevas tensiones y desafíos. Las demandas por la restitución de tierras, el acceso a recursos naturales y la autonomía política se han intensificado en este período. Los conflictos en torno a la minería, la gestión de acuíferos y el desarrollo de grandes proyectos de infraestructura han puesto de manifiesto las contradicciones entre las políticas estatales y las aspiraciones de las comunidades indígenas. Aunque ha habido avances en términos de derechos y reconocimiento, las comunidades del norte siguen enfrentando barreras significativas para alcanzar una autonomía plena.

Estas tres fases reflejan una evolución compleja en la relación entre el Estado chileno y los pueblos indígenas del norte. Desde una integración forzada, una asimilación y silenciamiento cultural hasta un reconocimiento formal; esta trayectoria muestra tanto avances como desafíos persistentes. Sin embargo, la historia compartida de estas comunidades y el Estado chileno sigue siendo un espacio de disputa y negociación, donde las demandas por justicia, reconocimiento y desarrollo sustentable continúan siendo fundamentales. De igual manera, y paralelamente, los procesos de resurgimiento de organizaciones étnicas atacameñas en

la zona se generan a partir de tres fases (Morales, 2014). La primera va de 1960 a 1980, y es cuando se generan los primeros momentos de movilización colectiva de los atacameños, formando procesos de coordinación a través de categorías como “vecinos” o “pueblos interior” y dejando la condición indígena como una característica secundaria (las categorías identitarias de organización se distribuían más bien a partir de estructuras sociales como clubes de deporte, agrupaciones campesinas y de riego, juntas de vecinos e institucionalidades religiosas) (Lorca *et al.*, 2023: 12). La segunda fase se da en la década de 1990, cuando se conforma un gobierno local a través del municipio de San Pedro de Atacama. Del mismo modo, a partir de 1991 se democratizan las elecciones municipales, lo cual redefinió la relación entre la localidad, etnicidad y política (Gundermann, 2003). Paralelamente, se genera un proceso de promoción étnica por parte del Estado, reconociendo por medio de la ley 19.253 a las comunidades indígenas. Ese reconocimiento permite en 1992 el surgimiento del Consejo de Pueblos Atacameños (CPA), como una plataforma de coordinación de los presidentes de las comunidades indígenas del Salar de Atacama. A partir de esa década, los pueblos indígenas del salar generan un proceso de reetnificación (Lorca *et al.*, 2023: 13) y etnoheterogénesis (Lastra-Bravo, 2021), resignificando sus prácticas culturales y diferenciándose al mismo tiempo de lo “no indígena”.

A partir del año 2000 se desarrolla la tercera fase de organización política de los pueblos indígenas de Atacama. Específicamente, a partir del segundo congreso atacameño en 2008 se generan una serie de reivindicaciones políticas y problemas importantes en el territorio, tales como la minería y el turismo. En 2008 Chile ratifica el Convenio 169 de la OIT, lo que promueve un nuevo rumbo para los conflictos medioambientales presentes en el territorio –específicamente se da un avance significativo en la defensa del territorio en los conflictos ambientales de Pampa Colorado y el Tatio–. Este proceso, sin embargo, trajo consigo tensiones políticas dentro de las organizaciones indígenas, generando desunión en el Consejo de Pueblos Atacameños, que hasta la fecha se había presentado como un cuerpo homogéneamente político (Bolados García, 2014: 244).

Con esto se da paso a la fase de judicialización de los conflictos socioterritoriales por el control de los recursos naturales en el salar.

### 3.1. Impactos ambientales, transformaciones en el paisaje y el territorio

Como hemos visto, el Salar de Atacama –ubicado en el desierto de Atacama en la región de Antofagasta (Chile)– es un ecosistema excepcional tanto por su riqueza natural como por su importancia estratégica en el contexto global de la minería.<sup>5</sup> Este extenso salar, que se extiende por más de 3.000 km<sup>2</sup>, constituye el mayor salar de Chile y el tercero más grande del mundo. Sin embargo, el Salar de Atacama es mucho más que un depósito mineral; es un humedal salino con características ecológicas únicas. Su entorno, aparentemente inhóspito, alberga una biodiversidad notable que incluye especies altamente adaptadas a las condiciones extremas del desierto más árido del planeta. Entre las especies emblemáticas del salar podemos encontrar a los flamencos andinos, aves migratorias que dependen de las lagunas del salar, como la Laguna Chaxa, para alimentarse de microorganismos específicos que prosperan en las aguas salinas. También en el salar hay una gran presencia de vicuñas y

---

5. La actividad minera industrial en la región de Antofagasta tiene una trayectoria histórica que se remonta al siglo XIX, consolidándose como un factor clave en la configuración socioambiental del territorio. Dentro de este proceso, la extracción de cobre ha desempeñado un papel central, caracterizándose por operaciones a gran escala que demandan un uso intensivo de recursos hídricos. En el sur de la cuenca del Salar de Atacama, más de treinta pozos mineros abastecen de agua a los yacimientos operados por Minera Zaldívar y Minera Escondida, dos de los principales actores del sector. Esta intensa demanda hídrica ha generado una alteración significativa en los ciclos hidrológicos de la cuenca, contribuyendo a la disminución de los niveles freáticos y a la desestabilización de los ecosistemas locales, en un proceso que ocurre de manera paralela a la explotación del litio. En este contexto, la minería del cobre y del litio no pueden entenderse como procesos independientes, sino como fenómenos interconectados que operan bajo un mismo paradigma extractivista, cuyos efectos acumulativos exacerban la degradación ecológica del Salar de Atacama. La convergencia de ambos sectores ha intensificado los conflictos socioambientales en la región, poniendo en tensión las estrategias de gestión de recursos, la soberanía hídrica de las comunidades indígenas y la viabilidad de los ecosistemas locales en el largo plazo.

guanacos, camélidos adaptados a las alturas y a la escasez de agua, que habitan las áreas circundantes del salar y contribuyen al equilibrio ecológico de la región. En el aspecto micro, el salar alberga además diversos microorganismos extremófilos, capaces de sobrevivir en ambientes de alta salinidad, organismos únicos que desempeñan roles cruciales en los ciclos biogeoquímicos del salar.

Además de su biodiversidad, el salar y sus lagunas actúan como importantes sumideros de carbono y reguladores del clima local. Este rol se debe a los complejos procesos biológicos y químicos que ocurren en sus humedales, donde microorganismos y plantas especializadas capturan dióxido de carbono, ayudando a mitigar los efectos del cambio climático. Por otra parte, los humedales salinos también influyen en los patrones de temperatura y humedad locales, estabilizando las condiciones extremas propias del desierto.

Es necesario señalar que en el Salar de Atacama se encuentra el Área de Desarrollo Indígena Atacama la Grande, con una superficie inicial de 2.369.800,5 km<sup>2</sup>. Las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI) son espacios territoriales establecidos por la ley 19.253, promulgada en 1993, con el propósito de focalizar las acciones de los organismos del Estado en beneficio de las comunidades indígenas que habitan dichos territorios. Estas áreas buscan promover un desarrollo sustentable y con identidad en el territorio, respetando las particularidades culturales, sociales y ecológicas de las comunidades indígenas que allí habitan. Entre sus objetivos están proteger y gestionar las tierras indígenas, garantizar el equilibrio ecológico y fomentar la autogestión mediante la participación activa de las comunidades locales en la planificación y ejecución de proyectos que potencien el desarrollo. Cabe mencionar que las ADI no corresponden a territorios autónomos de los pueblos indígenas, ya que no les entregan esos derechos.

- Explotación de litio y uso intensivo de agua

La minería de litio en el Salar de Atacama se basa en la evaporación de salmueras extraídas de los acuíferos subterráneos del salar. Este proceso

implica el uso intensivo de agua, un recurso ya escaso en el desierto más árido del mundo. En el desierto de Atacama, las empresas mineras bombean cerca de 2.000 litros de salmuera por segundo, lo que equivale a más de 63.000 millones de litros al año. Sin embargo, la radiación solar del desierto evapora hasta el 95% del agua. Se estima que la extracción de litio consume grandes cantidades de agua, que se suman a la presión ejercida por otras actividades mineras, como la extracción de cobre. Ambas actividades son responsables del 89% del agua dulce utilizada en la región (Gundermann, 2003; Aylwin *et al.*, 2021).

Además, el agotamiento de las aguas subterráneas representa una amenaza para la sostenibilidad a largo plazo del salar. Estas aguas, en muchos casos consideradas “fósiles” debido a su antigüedad geológica, no son fácilmente renovables. Su sobreexplotación podría llevar a cambios irreversibles en el ecosistema, como la salinización de fuentes de agua dulce y la desaparición de humedales críticos. El bombeo constante de salmueras reduce los niveles freáticos, altera las dinámicas de los humedales asociados y afecta los sistemas de lagunas y acuíferos interconectados.

La falta de regulación adecuada y la priorización de los intereses económicos sobre las necesidades locales han generado conflictos socioambientales en el Salar de Atacama. Los pueblos indígenas, que han habitado la región durante milenios, se encuentran en una situación de desventaja frente a las grandes empresas mineras. Estas últimas tienen acceso preferente a los recursos hídricos subterráneos, mientras que las comunidades enfrentan crecientes dificultades para acceder al agua necesaria para sus actividades de subsistencia.

La desigualdad en el acceso al agua refleja una tensión más amplia entre el modelo neoextractivista y las estrategias de manejo sustentable desarrolladas por las comunidades indígenas. Estas últimas han construido, a lo largo de generaciones, un profundo conocimiento sobre la gestión del agua en un entorno árido. Sin embargo, este conocimiento tradicional es subestimado y a menudo ignorado en las decisiones relacionadas con la explotación de recursos. Desde una perspectiva crítica,

el problema del agua en el Salar de Atacama ejemplifica las dinámicas de “colonialismo hídrico”, en las que los recursos naturales son explotados para beneficio externo, sin considerar las necesidades y derechos de las comunidades locales.

♦ El flamenco andino: erosión cultural y ambiental bajo la sombra del neoextractivismo del litio

Los procesos extractivos del litio han generado además una presión sobre el hábitat del flamenco andino (*Phoenicoparrus andinus*) o parina, una especie migratoria que históricamente ha mantenido un estrecho vínculo con las comunidades atacameñas. Estos vínculos no se limitan a una relación meramente ecológica –de dependencia en tanto recurso para la obtención de huevos y plumas–, sino que abarcan dimensiones simbólicas, identitarias y ceremoniales, entrelazando el ciclo vital del ave con la cosmovisión y las prácticas rituales locales. Desde el registro etnográfico de Mostny (1954) sabemos que en comunidades como Peine, Socaire y Camar la llegada masiva de estas aves al salar en diciembre marcaba un ciclo temporal y productivo específico. En esa época se realizaba la recolección comunitaria de huevos, que luego eran consumidos, compartidos o intercambiados por productos agrícolas con otras comunidades cercanas (Azócar Duarte, 2022).

Sin embargo, la relevancia de esta ave trasciende lo meramente alimentario y económico. Sus plumas, sobre todo las rojas, blancas y negras, continúan siendo hasta el día de hoy parte esencial de rituales como las “limpias de canales”. En estas festividades, cada familia debe entregar a los jefes ceremoniales, los “cantaes”, una ofrenda denominada *kajcher*, que contiene semillas, grasa de llamo y plumas de parina. La codificación cromática de estas plumas –rojas para las mujeres, negras para los hombres y blancas para los niños– simboliza la reproducción social, la cohesión familiar y el vínculo espiritual de la comunidad con el agua y la tierra (Barthel, 1986). De esta manera, la ofrenda, entregada a la naturaleza, busca asegurar el flujo de agua desde la montaña y un buen año agrícola, dejando en evidencia la intrincada conexión entre la

presencia del flamenco, los ciclos hídricos y la reproducción cultural de las comunidades atacameñas.

En este contexto, como he señalado antes, la extracción de litio irrumpe alterando las condiciones hidrológicas y ecológicas que sustentan la vida del flamenco andino. La sobreexplotación de las fuentes de agua subterránea para el procesamiento del litio y la disminución de lagunas y humedales –fundamentales para la alimentación y nidificación de los flamencos– afectan directamente la presencia y reproducción de estas aves. Menor disponibilidad de agua y salmueras, cambios en la concentración de minerales y alteración de microhábitats se traducen en el desplazamiento o la reducción de las poblaciones de flamencos, generando un impacto significativo en la biodiversidad regional y en las dinámicas culturales que se han tejido en torno a estas aves. Así, el debilitamiento o desaparición de las colonias de flamencos, ante la presión extractiva, erosiona un entramado cultural complejo. La pérdida de los flamencos no implica únicamente un daño ecológico: implica también la desarticulación de rituales, prácticas simbólicas y formas de transmisión intergeneracional del conocimiento y la identidad. Las plumas del flamenco no son insumos fácilmente sustituibles; su ausencia representa un quiebre en el diálogo ancestral entre naturaleza y comunidad. Del mismo modo, la imposibilidad de recolectar huevos o de contar con la presencia masiva de estas aves en los ciclos estacionales altera los calendarios culturales y productivos locales, restándoles fuerza simbólica y cohesionadora.

De esta manera, la extracción de litio en el Salar de Atacama no solo afecta la base ecológica que permite la vida de los flamencos andinos, sino que incide de manera profunda en las identidades atacameñas, que se han forjado durante siglos en torno a la presencia del ave, el agua y la tierra. La pérdida de estas aves, infligida por un modelo neoextractivista que prioriza la rentabilidad sobre la sustentabilidad socioecológica, constituye también la pérdida de un tejido cultural vivo, un acervo simbólico que no puede ser recuperado simplemente con medidas de conservación tardías.

### 3.2. Transformaciones en la economía local

La llegada de la minería de litio al Salar de Atacama ha transformado profundamente la economía local de las comunidades indígenas, particularmente en Peine y Toconao. Este fenómeno, que comenzó a gestarse a fines de la década de 1960, ha tenido repercusiones socioeconómicas que abarcan desde el empleo hasta las dinámicas sociales y territoriales. En sus primeras etapas, los habitantes de la comunidad de Peine participaron activamente como asistentes en las exploraciones iniciales, colaborando en tareas como la construcción de caminos, la excavación de pozos y la realización de mediciones químicas (Azócar Duarte, 2022), tareas que fueron de tiempo limitado, ya que estaban enfocadas en apoyar la fase inicial de los proyectos. De esta manera, la limitación en la creación de empleo pone de manifiesto una contradicción inherente al modelo extractivo y, aunque las comunidades suelen percibir expectativas iniciales de desarrollo a través del trabajo, estas se ven frustradas al constatar que la modernización tecnológica y la naturaleza intensiva en capital de la minería limitan significativamente las oportunidades laborales. Este déficit de empleo refuerza la percepción de que los beneficios económicos de la minería no están diseñados para favorecer el bienestar local, sino para alimentar un sistema económico global que opera a expensas de las comunidades (ibíd.; Bebbington, 2013; Cademartori *et al.*, 2018).

El establecimiento de campamentos mineros cerca de comunidades indígenas marcó un cambio significativo en los ritmos de vida locales. En la década de 1970, Peine y Toconao comenzaron a ser vistos como puntos estratégicos para albergar a los trabajadores de la minería (Azócar Duarte, 2022). Estos asentamientos trajeron consigo una marcada “masculinización” del territorio, debido al predominio de trabajadores varones en la actividad extractiva (Svampa, 2018; López Dietz *et al.*, 2024). Los efectos sociales de la minería sobre estas comunidades se hicieron evidentes hacia finales de la década de 1980. Según estudios de campo realizados entre 1989 y 2002, los habitantes que ingresaron a las

faenas mineras abandonaron progresivamente la agricultura, generando una estratificación social entre los mineros y quienes permanecieron en actividades tradicionales (Azócar Duarte, 2022; Hidalgo, 1992; Nuñez, 2000, 2002). Esta división exacerbó rivalidades intra e intercomunitarias, a la vez que fomentó un consumo basado en el salario en dinero, sustituyendo prácticas tradicionales como el trueque.

Además, la presencia de campamentos y trabajadores externos fomentó dinámicas de exclusión y competencia dentro de las comunidades. La llegada de empleados calificados provenientes de áreas urbanas trajo consigo nuevas jerarquías y prácticas discriminatorias, lo que amplificó las tensiones sociales y económicas. Estas relaciones clasistas y racistas contribuyeron a una fragmentación de las comunidades, donde los que se beneficiaban directamente de la minería tendían a posicionarse en una situación de poder frente a quienes se mantenían en actividades tradicionales.

Otro impacto relevante fue la instauración de relaciones asistencialistas entre las empresas mineras y las comunidades locales. Estas relaciones, descritas como “redes de clientelismo” (Gundermann y Göbel, 2018), consistieron en pequeños aportes que buscaban mantener una cierta legitimidad social de las actividades extractivas. El asistencialismo implementado por las empresas no solo perpetuó la dependencia económica de las comunidades, sino que también creó dinámicas de subordinación. Este enfoque contribuyó a reforzar las desigualdades estructurales, al tiempo que limitó la capacidad de las comunidades para articular demandas colectivas o reclamar una participación más equitativa en los beneficios derivados de la actividad minera.

De esta manera el modelo neoextractivo predominante en el Salar de Atacama ha configurado economías de enclave, caracterizadas por su dependencia del mercado internacional y su escaso impacto en el desarrollo regional. Este sistema perpetúa una dependencia externa que limita la capacidad de las comunidades para diversificar sus fuentes de ingreso o agregar valor a los recursos naturales explotados. Como resultado, las economías locales permanecen sujetas a los vaivenes del

mercado global y a la lógica de acumulación capitalista, que prioriza la rentabilidad sobre el bienestar comunitario. Además, la concentración de poder económico y político en las empresas mineras refuerza las asimetrías en la distribución de los beneficios. La exportación de materias primas sin procesar reduce las posibilidades de desarrollo industrial en la región, privando a las comunidades de oportunidades para participar activamente en la cadena de valor del litio. Esto consolida un modelo de dependencia que pone en riesgo la sostenibilidad económica y social del territorio.

Así, la llegada de la minería de litio al Salar de Atacama ha transformado profundamente las economías locales, introduciendo un modelo de desarrollo que, aunque genera ciertos beneficios a corto plazo, plantea serias dudas sobre su sostenibilidad y equidad a largo plazo. La dependencia del mercado internacional, la limitada creación de empleo y las profundas fracturas sociales son algunos de los costos que estas comunidades han tenido que asumir.

### 3.3. Transformaciones en las dinámicas sociales locales

De igual manera, la explotación de litio en el Salar de Atacama ha generado una serie de transformaciones profundas y multifacéticas en las dinámicas sociales de la comunidad lickanantay. Estos cambios afectan no solo las actividades económicas y culturales tradicionales, sino que también repercuten en la estructura social, las relaciones internas y las interacciones de la comunidad con agentes externos como empresas y el Estado.

Históricamente, la comunidad lickanantay ha basado su sustento en actividades como la agricultura, la ganadería y el turismo comunitario. Estas actividades, que dependen intrínsecamente de la disponibilidad de recursos hídricos, han sido gravemente afectadas por la sobreexplotación del agua subterránea utilizada en el proceso de extracción de litio. Según informes técnicos, las empresas como SQM y Albemarle han extraído volúmenes significativos de agua dulce de los acuíferos del Salar de Atacama, lo que ha reducido la disponibilidad de este recurso para las comunidades

locales, dificultando el riego de cultivos y el mantenimiento de ganado (Aylwin *et al.*, 2021). Además, la alteración del equilibrio hídrico del salar ha afectado ecosistemas fundamentales, como los bofedales, que son esenciales para la biodiversidad local y para la alimentación del ganado. Este deterioro no solo pone en riesgo la autosuficiencia alimentaria de la comunidad, sino que también debilita la transmisión intergeneracional de conocimientos relacionados con estas prácticas ancestrales, fundamentales para la identidad cultural de los lickanantay.

Por otra parte, como hemos señalado, la llegada de empresas mineras y la promesa inconclusa de empleos bien remunerados han generado tensiones y divisiones internas dentro de la comunidad. Por un lado, algunos miembros ven la minería como una oportunidad para mejorar su calidad de vida, mientras que otros consideran que los beneficios económicos son desproporcionadamente bajos en comparación con los daños ambientales y sociales que sufren. Esta fractura ha debilitado los lazos comunitarios, erosionando los mecanismos tradicionales de resolución de conflictos y toma de decisiones colectivas. En este sentido, la imposición de nuevos valores asociados con el desarrollo económico también ha cambiado las aspiraciones de los jóvenes, quienes se ven atraídos por empleos en la minería, abandonando las actividades tradicionales. Este fenómeno contribuye a una paulatina pérdida de conexión con las prácticas culturales y con el territorio, acentuando la vulnerabilidad cultural de la comunidad.

De igual manera, la explotación del litio ha exacerbado conflictos por el acceso al agua y otros recursos naturales. Comunidades como Toconao, que dependen del río homónimo para su abastecimiento, ahora enfrentan competencia directa con los campamentos mineros por este recurso vital. Esta situación ha llevado a la judicialización de varios conflictos, incluyendo acciones legales contra empresas mineras por incumplimientos en los acuerdos de extracción de agua y por la falta del derecho a la consulta previa, libre e informada (*ibíd.*).

Se han generado además diversos procesos de erosión en las estructuras sociales de participación. Las comunidades atacameñas

tradicionalmente han gestionado sus recursos naturales mediante sistemas participativos basados en el consenso y la reciprocidad. Sin embargo, la entrada de actores externos, como empresas mineras y organismos gubernamentales, ha desplazado estas formas de organización en favor de acuerdos bilaterales que muchas veces no incluyen a toda la comunidad. Este cambio ha debilitado la capacidad de la comunidad para negociar colectivamente y ha reducido su control sobre el territorio y los recursos. Un caso emblemático es la falta de implementación efectiva del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que garantiza el derecho de los pueblos indígenas a ser consultados sobre proyectos que puedan afectar sus territorios. A pesar de las demandas de la comunidad, los procesos de consulta, cuando se realizan, suelen ser meras formalidades que no tienen impacto real en las decisiones finales (ibíd.). Esto ha llevado a una sensación generalizada de desamparo e impotencia frente a las dinámicas neoextractivistas.

Estos procesos han generado reconfiguraciones en las relaciones de poder en el Salar de Atacama y dentro de las propias comunidades. Los líderes tradicionales han perdido influencia frente a nuevos actores, como intermediarios designados por las empresas mineras. Esta situación ha generado desconfianza y ha fragmentado aún más a la comunidad, debilitando su capacidad para resistir colectivamente los impactos negativos de la minería.

#### **4. Presiones globales y fracturas locales**

##### **4.1. Conflictos socioterritoriales y resistencia en el territorio**

La creciente demanda global de litio ha posicionado a regiones como el Salar de Atacama en el epicentro de una cadena de valor global. Este contexto genera presiones que trascienden el ámbito local, ya que el territorio atacameño es percibido como un recurso estratégico para

satisfacer las necesidades energéticas de países industrializados. Sin embargo, estas presiones globales se traducen en fracturas locales, exacerbando conflictos socioterritoriales.

Como hemos visto en el Salar de Atacama, los efectos de estas demandas globales se materializan en la sobreexplotación de recursos naturales, la transformación del paisaje y la marginación de las comunidades locales en los procesos de toma de decisiones. La narrativa del desarrollo sustentable promovida por las empresas mineras y los gobiernos ignora las complejidades socioambientales y culturales del territorio, generando tensiones que escalan en forma de resistencia organizada.

En respuesta a estas presiones, las comunidades licanantay han desarrollado diversas estrategias de resistencia. A nivel local, han formado organizaciones como el Consejo de Pueblos Atacameños (CPA), que articula las demandas de las comunidades y promueve acciones legales para proteger sus derechos. Estas organizaciones buscan generar visibilidad sobre los impactos negativos de la minería y exigir una mayor participación en la toma de decisiones. A nivel regional e internacional, las comunidades han establecido alianzas con movimientos sociales, ONG y académicos para amplificar su voz en foros globales. Estas alianzas son claves para contrarrestar la narrativa dominante que presenta la minería del litio como una solución sustentable, destacando los costos sociales y ambientales que implica.

Por ejemplo, en junio de 2023, durante la presentación de la Estrategia Nacional del Litio, dirigentes indígenas expresaron su desconfianza y demandaron estudios científicos sobre el estado de la cuenca hidrográfica del Salar de Atacama, enfatizando la necesidad de consultas genuinas (Montoya, 2023). Otro ejemplo de resistencia es la reciente ocupación del acceso a las faenas de SQM en el Salar de Atacama por parte de la comunidad de Toconao en enero de 2024, en protesta contra acuerdos que buscan ampliar la extracción de litio sin una consulta adecuada a las comunidades locales (Terram, 2024). Además, el CPA, que representa a 18 comunidades indígenas, ha interpuesto denuncias por daño ambiental ante la Superintendencia del Medio Ambiente, basándose en

estudios que evidencian el hundimiento del núcleo del salar debido a la extracción intensiva de litio (Montoya, 2024).

A pesar de sus esfuerzos, las comunidades enfrentan numerosos desafíos. La asimetría de poder frente a las empresas mineras y los gobiernos, así como la falta de recursos económicos y técnicos, limita su capacidad para incidir en los procesos de decisión. Además, la fragmentación interna y las divisiones generadas por las promesas de desarrollo económico dificultan la construcción de un frente unido. Por otro lado, la criminalización de la protesta es otro obstáculo significativo. Las comunidades que resisten enfrentan represalias, incluyendo la judicialización de líderes comunitarios y la estigmatización de sus demandas como “oposición al desarrollo”. Esta dinámica perpetúa un ciclo de exclusión y vulnerabilidad que dificulta la resolución de los conflictos.

#### 4.2. Negociaciones como estrategia de coacción y fragmentación

Desde 2010, las comunidades indígenas atacameñas han negociado con empresas mineras bajo el marco del Convenio 169 de la OIT, buscando participar de los beneficios económicos derivados de la extracción de litio. En este escenario, han adoptado estrategias de negociación con las empresas mineras, marcando un cambio significativo en sus formas de acción colectiva. Un ejemplo destacado es el “Convenio de Cooperación, Sustentabilidad y Beneficio Mutuo” firmado en 2012 entre Albermarle y la comunidad de Peine, replicado en 2016 con el Consejo de Pueblos Atacameños. Bajo el amparo del Convenio 169 de la OIT, estos acuerdos buscan integrar a las comunidades en los beneficios económicos derivados de la extracción de litio, estableciendo una relación de “socios” que, en la práctica, perpetúa las asimetrías de poder (Gundermann y Göbel, 2018).

Si bien estas negociaciones se presentan como una oportunidad para que las comunidades locales participen en la regulación y supervisión de las actividades mineras, también han sido objeto de fuertes críticas. Desde una perspectiva crítica, los acuerdos son percibidos como una estrategia de coacción política y fragmentación social, ya que la

compensación monetaria acordada no contempla adecuadamente la valoración ecológica, paisajística y cultural del territorio. Además, se cuestiona la “falsa horizontalidad” de estas negociaciones, en las que las comunidades atacameñas asumen los mayores riesgos y sacrificios a cambio de beneficios económicos limitados.

## **5. Identidades estratégicas y fracturas locales: entre la resistencia y la negociación**

En este caso de análisis, las identidades estratégicas surgen como una respuesta a los contextos de conflictividad socioambiental, donde las comunidades indígenas enfrentan presiones externas que amenazan sus modos de vida y sus territorios. Siguiendo los postulados de Giddens (1984), podemos señalar que las estructuras sociales no solo constriñen las acciones individuales, sino que también ofrecen recursos que pueden ser movilizados estratégicamente. En este sentido, en el caso de las comunidades indígenas del Salar de Atacama, las identidades étnicas han sido resignificadas como herramientas tanto de resistencia como de negociación frente a las dinámicas neoextractivistas. Y podemos describir las estrategias subalternas de resistencia frente al poder hegemónico, las que pueden incluir además acciones no confrontativas como la reinterpretación de narrativas culturales y la construcción de alianzas estratégicas.

Ahora bien, desde la perspectiva de Bourdieu (1977; Bourdieu y Passeron, 2005), el capital cultural y simbólico juega un papel crucial en las dinámicas de poder. En este sentido, las comunidades indígenas del Salar de Atacama utilizan su capital cultural, representado en prácticas, conocimientos tradicionales y rituales, como una forma de resistencia frente a las fuerzas neoextractivistas. Al mismo tiempo, estas prácticas son reinterpretadas y adaptadas para entablar negociaciones con actores externos. De esta manera, las tensiones entre resistencia y negociación son evidentes en la fragmentación social dentro de las comunidades

atacameñas, dado que las diferencias de poder entre dirigentes comunitarios y miembros de base, junto con divisiones intergeneracionales y territoriales, han intensificado las disputas internas. Mientras algunos sectores consideran al agua como un elemento sagrado, generador de vida, vinculado a una espiritualidad y por tanto a la identidad de la comunidad, otros la perciben como un recurso transable dentro de una economía de mercado.

Esta dicotomía también se refleja en las posiciones adoptadas frente a las empresas mineras. Por un lado, sectores de la comunidad han optado por la resistencia, articulando su identidad indígena en torno a la defensa del territorio, la cosmología local y las prácticas rituales. Estas comunidades denuncian los impactos ambientales y culturales de la minería del litio y se movilizan para exigir el cumplimiento de la consulta previa, libre e informada. Estas acciones incluyen bloqueos de carreteras, campañas internacionales de sensibilización y la participación activa en foros de derechos indígenas. En este sentido, la resistencia de las comunidades atacameñas se articula frecuentemente en torno a la resignificación de sus identidades culturales. Esta estrategia incluye la recuperación de prácticas tradicionales, la organización de ceremonias y rituales en espacios sagrados, y la promoción de narrativas que vinculan la protección del salar con la preservación de su patrimonio cultural. Estas acciones no solo fortalecen la cohesión interna, sino que también refuerzan su posición frente a actores externos, al presentar la identidad indígena como una barrera contra las prácticas neoextractivistas. Por ejemplo, ceremonias ancestrales como los agradecimientos al agua o las vigilias comunitarias en el Salar de Atacama no solo tienen un carácter espiritual, sino también político, al visibilizar la conexión intrínseca entre los recursos naturales y la cosmovisión indígena. Estas prácticas son reinterpretadas en un contexto contemporáneo como herramientas de movilización y resistencia cultural.

Por otro lado, como he mencionado, algunos actores han adoptado una postura negociadora, viendo en los acuerdos con las mineras una oportunidad para garantizar compensaciones económicas y promover

proyectos de desarrollo local. Desde esta perspectiva, la etnicidad se convierte en un recurso estratégico para obtener beneficios dentro de un contexto de inevitabilidad neoextractivista. Este enfoque, aunque pragmático, ha sido criticado por sectores que lo perciben como una forma de cooptación empresarial que debilita la cohesión comunitaria. Las negociaciones, en ocasiones, incluyen la implementación de proyectos de infraestructura o programas de educación financiados por las empresas mineras, configurando una relación asimétrica que no solo genera dinámicas de dependencia y desconfianza, sino que también impacta en la identidad indígena. Estos procesos de cooptación del capital, muchas veces disfrazados de “responsabilidad social empresarial”, pueden transformar la autonomía comunitaria, redefiniendo las estructuras tradicionales de gobernanza y modificando los sistemas de conocimiento y educación local. En este contexto, la identidad indígena se ve atravesada por tensiones que oscilan entre la aceptación de estos beneficios económicos y la resistencia frente a la erosión cultural que implican. La progresiva integración de las comunidades a las lógicas extractivas puede debilitar los vínculos con sus prácticas ancestrales, promoviendo una dependencia estructural que reconfigura los significados de territorio, desarrollo y autodeterminación. De este modo, la cooptación por parte del capital no solo opera en términos materiales, sino también simbólicos, desdibujando las fronteras entre lo indígena y lo empresarial, y generando nuevas formas de negociación identitaria en el marco del extractivismo.

En este escenario, las comunidades han desarrollado alianzas con movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales y académicos para amplificar sus demandas y contrarrestar las narrativas dominantes. Estas alianzas no solo fortalecen la resistencia, sino que también ofrecen herramientas legales y técnicas para enfrentar a las empresas mineras. Un ejemplo es la colaboración entre el Consejo de Pueblos Atacameños y expertos internacionales para evaluar los impactos ambientales del neoextractivismo en el Salar de Atacama. Estas alianzas también han permitido a las comunidades participar en foros internacionales sobre

cambio climático y derechos indígenas, donde exponen las contradicciones entre la narrativa de la transición energética y los costos socioambientales que esta implica para los pueblos originarios. Esta internacionalización de sus demandas refuerza su capacidad de incidencia política.

En paralelo, la negociación se ha convertido en una estrategia para minimizar los impactos negativos y garantizar beneficios económicos directos. En este proceso, algunos sectores han optado por interpretar la relación con las empresas mineras como una oportunidad para alcanzar una “justicia compensatoria”. Sin embargo, este enfoque a menudo genera divisiones internas, ya que no todos los miembros de la comunidad comparten la misma visión sobre la legitimidad de estas compensaciones. La negociación incluye compromisos por parte de las empresas para respetar ciertos límites en la extracción de recursos, invertir en proyectos de desarrollo local y contratar a miembros de las comunidades. Sin embargo, estos acuerdos frecuentemente carecen de transparencia y están marcados por desequilibrios de poder, lo que alimenta las tensiones internas y la percepción de desigualdad.

El fenómeno de las identidades estratégicas revela una lógica dual en las formas de responder al neoextractivismo. La resistencia y la negociación, aunque aparentemente opuestas, coexisten en el territorio, generando tensiones que reflejan la complejidad de las relaciones sociales en contextos de conflictividad ambiental. Estas fracturas internas no solo son el resultado de presiones externas, como la agenda internacional de la transición energética, sino también de dinámicas locales relacionadas con la desigualdad, el acceso al poder y las diferencias generacionales. El análisis de estas tensiones muestra cómo las comunidades indígenas se ven obligadas a navegar entre dos lógicas opuestas: la defensa del territorio como un espacio sagrado y la aceptación del neoextractivismo como una realidad inevitable que puede generar beneficios económicos. Este equilibrio precario genera una fragmentación social que dificulta la construcción de consensos y la cohesión comunitaria. Además, las tensiones intergeneracionales reflejan cómo los jóvenes, atraídos por las promesas económicas de la minería, tienden a cuestionar las prácticas

tradicionales, mientras los mayores insisten en la preservación de valores culturales y espirituales. Estas diferencias subrayan la complejidad de las identidades estratégicas como un fenómeno dinámico y multifacético.

El análisis de las identidades estratégicas en el Salar de Atacama resalta la necesidad de abordar los conflictos socioambientales desde una perspectiva integradora que considere tanto las dimensiones socioculturales como económicas. Reconocer la diversidad de respuestas dentro de las comunidades indígenas es esencial para diseñar políticas que respeten sus derechos y promuevan un desarrollo más equitativo y sustentable. Asimismo, es crucial que los actores estatales y privados adopten un enfoque más inclusivo en sus interacciones con las comunidades, garantizando que las decisiones sobre el uso de los recursos naturales se tomen de manera participativa y respetuosa. Solo a través de la promoción de un diálogo genuino y del fortalecimiento de las capacidades locales será posible transformar las fracturas en oportunidades para el desarrollo sustentable y la justicia social.

Finalmente, es indispensable repensar las narrativas globales de transición energética para incluir las voces de las comunidades afectadas. La sostenibilidad no debe lograrse a expensas de los derechos de los pueblos originarios, sino en colaboración con ellos, reconociendo su conocimiento ancestral como un recurso valioso para construir un futuro más equilibrado.

## **Conclusiones**

En este capítulo se ha presentado la intrincada interrelación entre la extracción de litio, la crisis ambiental global y las transformaciones identitarias de las comunidades indígenas en el Triángulo del Litio. En este contexto, la minería del litio no solo emerge como un fenómeno económico y ambiental, sino también como un catalizador de profundas mutaciones sociales y culturales que reconfiguran las identidades colectivas y las estrategias políticas en la región.

Desde un punto de vista sociopolítico, la extracción intensiva de litio en territorios como el Salar de Atacama se inserta en un modelo de desarrollo neoextractivista que, lejos de ser neutral, redefine las relaciones entre las comunidades locales, el Estado y el mercado global. Este modelo, impulsado por la transición energética global y las demandas de las economías industrializadas, profundiza las desigualdades históricas al externalizar los costos ambientales y sociales hacia las comunidades indígenas, a la vez que transforma los paisajes culturales y materiales que sustentan sus formas de vida. La extracción del litio, a través de su impacto directo en los recursos hídricos, los ecosistemas y los territorios rituales, altera no solo los medios de subsistencia, sino también las cosmovisiones que estructuran la identidad de estos pueblos.

En este contexto, la identidad indígena, tradicionalmente vinculada a una relación simbiótica con la naturaleza y a una cosmovisión que privilegia la reciprocidad y el equilibrio, ha experimentado transformaciones profundas. La pérdida de acceso a recursos vitales como el agua, y la progresiva fragmentación de los paisajes culturales debido a la minería, ha llevado a una resignificación de la identidad indígena. Estas comunidades, en respuesta a la desposesión y la invisibilización, han adoptado una “identidad estratégica”, que combina elementos tradicionales con una articulación política contemporánea. Este fenómeno no solo redefine la forma en que estas comunidades se ven a sí mismas, sino también cómo interactúan con el Estado y el mercado global. En este sentido, la identidad estratégica se configura como una herramienta clave para relacionarse con el neoextractivismo. En el caso de los licanantay, por ejemplo, esta identidad incorpora elementos ancestrales –como la sacralidad del agua y los territorios– y discursos de derechos humanos y justicia climática, generando un repertorio de acción política que busca legitimar sus demandas en el ámbito nacional e internacional.

Por otra parte, desde una perspectiva más amplia, este fenómeno plantea una paradoja: mientras que el litio se presenta como una solución tecnológica a la crisis climática global, su extracción reproduce las mismas lógicas de explotación y despojo que han caracterizado al

capitalismo colonial y poscolonial. Las comunidades indígenas, lejos de ser simples víctimas pasivas de este proceso, han transformado su identidad en una herramienta de resistencia y agencia política. Este fenómeno de “reentificación” no solo cuestiona las bases del modelo extractivo, sino que también plantea una alternativa epistemológica al desarrollo, basada en el respeto por la diversidad cultural y los derechos de la naturaleza.

Pero también la “identidad estratégica” se posiciona como un elemento de negociación, en el cual las comunidades indígenas buscan recursos simbólicos para negociar políticamente con las empresas neoextractivistas. En este sentido, el capítulo también abordó cómo la extracción de litio ha generado tensiones dentro de las propias comunidades indígenas, lo que refleja la complejidad de los procesos identitarios en contextos de neoextractivismo intensivo. La dependencia económica de la minería en algunas regiones ha creado divisiones internas, donde ciertos sectores ven en la extracción una oportunidad de desarrollo económico, mientras otros la perciben como una amenaza existencial para su cultura y su territorio. Este fenómeno subraya que las identidades indígenas no son estáticas ni homogéneas, sino dinámicas y profundamente entrelazadas con las transformaciones políticas y económicas a nivel local y global.

En última instancia, las transformaciones identitarias inducidas por la extracción de litio revelan la capacidad de las comunidades indígenas para adaptarse y resistir frente a contextos adversos, al tiempo que evidencian las limitaciones de los modelos de desarrollo neoextractivistas para abordar de manera integral los desafíos de la transición energética. La identidad estratégica emerge no solo como un medio de resistencia, sino también como una propuesta política que cuestiona las bases mismas del capitalismo verde y plantea la necesidad de alternativas que reconozcan las contribuciones epistémicas y culturales de las comunidades indígenas en la construcción de un futuro sustentable.

Para finalizar, es necesario señalar que el éxito de la transición energética no puede medirse únicamente en términos de reducción de

emisiones, sino que debe incluir criterios de justicia social y respeto por las diversidades culturales y territoriales. De no hacerlo, la transición energética corre el riesgo de perpetuar un modelo de desarrollo insostenible que, aunque disfrazado de sustentabilidad, sigue priorizando la acumulación de capital sobre el bienestar humano y ecológico.

## Bibliografía

- Acosta, A. (2011). Extractivismo y Neoextractivismo. Dos caras de la misma maldición. En M. Lang y D. Mokrani (eds.), *Más allá del desarrollo*. Fundación Rosa Luxemburg.
- Anderson, K. y Bows, A. (2011). Beyond “dangerous” climate change: Emission scenarios for a new world. *Philosophical Transactions of the Royal Society A. Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 369(1934), 20-44. Disponible en <https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0290>.
- Armand, M. y Tarascon, J.-M. (2008). Building better batteries. *Nature*, 451(7179), 652-657. Disponible en <https://doi.org/10.1038/451652a>.
- Aschero, C.A. y Hocsman, S. (2011). Arqueología de las ocupaciones cazadoras-recolectoras de fines del Holoceno medio de Antofagasta de la Sierra. *Chungará (Arica)*, 43(especial), 393-411. Disponible en <https://doi.org/10.4067/S0717-73562011000300005>.
- Aylwin, J., Didier, M. y Mora, O. (2021). Evaluación de impacto en Derechos Humanos de SQM en los derechos del Pueblo Indígena Licantay (*Observatorio Ciudadano*, 1-34). Observatorio Ciudadano / Henrich Böll Stiftung Cono Sur.
- Azócar Duarte, R. (2022). La instalación de la minería de litio en el Salar de Atacama y su relación inicial con las comunidades atacameñas: Obreros, campamentos y asistencialismo (Chile, 1962-1998). *Estudios Atacameños*, 68, e4887. Disponible en <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2022-0033>.
- Barthel, T.S. (1986). El agua y el festival de primavera entre los atacameños. *Allpanchis*, 18(28), 147-184. Disponible en <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v18i28.1003>.
- Bebbington, A. (ed.). (2013). *Social conflict, economic development and the extractive industry: Evidence from South America* (first issued in paperback). Routledge.
- Bebbington, A., Hinojosa, L., Humphreys, D., Burneo, M.L. y Warnars, X. (2008). Contention and Ambiguity: Mining and the Possibilities

- of Development, (GDI). *Global Development Institute Working Paper Series*. Disponible en <http://hummedia.manchester.ac.uk/institutes/gdi/publications/workingpapers/bwpi/bwpi-wp-5708.pdf>.
- Bolados García, P. (2014). Los conflictos etnoambientales de pampa colorada y el Tatio en el Salar de Atacama, Norte de Chile: Procesos étnicos en un contexto minero y turístico transnacional. *Estudios Atacameños*, 48, 228-248. Disponible en <https://doi.org/10.4067/S0718-10432014000200015>.
- Bourdieu, P. (1977). Cultural Reproduction and Social Reproduction. En J. Karabel y A. Halsey (eds.), *Power and Ideology in Education* (pp. 487-511). University Press.
- Bourdieu, P. y Passeron, J.-C. (2005). *La reproducción: Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Éd. de Minuit.
- BP (2022). *Statistical Review of World Energy*.
- Brand, U. y Wissen, M. (2017). *Imperiale Lebensweise: Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*. Oekom Verlag.
- Broederlijkdelen y CEDIB. (2024). Between safeguarding supply and promoting sustainable development: Which role for the EU in South America's "lithium triangle"? Insights from the case of Bolivia [Policy paper]. Broederlijkdelen.
- Bundesregierung (2023, 31 de enero). Scholz visits Argentina, Chile and Brazil Further development of excellent relations with Latin America. *Bundesregierung*. Disponible en <https://www.bundesregierung.de/breg-en/news/scholz-in-latin-america-2161914>.
- Burchardt, H.-J. (2016). El neo-extractivismo en el siglo XXI. Que podemos aprender del ciclo de desarrollo más reciente en América Latina. En H.-J. Burchardt, R. Domínguez, C. Larrea y S. Peters (eds.), *Nada dura para siempre: Neo-extractivismo tras el boom de las materias primas* (pp. 55-87). Abya-Yala.
- Burchardt, H.-J. y Dietz, K. (2012). Extraktivismus in Lateinamerika -der Versuch einer Fundierung. En H.-J. Burchardt, K. Dietz y R. Öhlschläger (eds.), *Umwelt und Entwicklung im 21. Jahrhundert: Impulse und Analysen aus Lateinamerika* (pp. 181-200).

- Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Disponible en <https://doi.org/10.5771/9783845242880>.
- Cademartori, J., Ramirez, C., Fuentes, D. y Castillo, K. (2018). La economía política de la explotación de litio en Chile: 1980-2018. *Revista de Ciencias Sociales*, 34.
- CAEM (2024). Informe Productivo de la Minería Argentina. Cámara Argentina de Empresas Mineras. Disponible en [https://caem.com.ar/wp-content/uploads/2024/09/16May\\_2024\\_Informe\\_productivo\\_CAEM1-1.pdf](https://caem.com.ar/wp-content/uploads/2024/09/16May_2024_Informe_productivo_CAEM1-1.pdf).
- Campos-Ortega, C. y Jorquera, C. (2008). Minería y Conservación en Atacama. En F.A. Squeo, G. Arancio y J.R. Gutiérrez (eds.), *Libro Rojo de la Flora Nativa y de los Sitios Prioritarios para su Conservación: Región de Atacama* (pp. 323-338). Ediciones Universidad de La Serena.
- Clair, S. (2022). Green colonialism in the European Green Deal: Continuities of dependency and the relationship of forces between Europe and Africa. *Culture, Practice & Europeanization*, 7(2), 262-274. Disponible en <https://doi.org/10.5771/2566-7742-2022-2-262>.
- Coronado Delgado, S. y Dietz, K. (2014). Controlando territorios, reestructurando relaciones socio-ecológicas: La globalización de agrocombustibles y sus efectos locales, el caso de Montes de María en Colombia. *IBEROAMERICANA*, Vol. 13, 93-115. Disponible en <https://doi.org/10.18441/IBAM.13.2013.49.93-115>.
- Cortez, D. y Wagner, H. (2013). «El buen vivir» – Ein alternatives Entwicklungsparadigma? En H.-J. Burchardt, K. Dietz y R. Öhlschläger (eds.), *Umwelt und Entwicklung im 21. Jahrhundert: Impulse und Analysen aus Lateinamerika* (1. Aufl, 61-78). Nomos. Disponible en <https://doi.org/10.5771/9783845242880>.
- Dorn, F. (2024). ¿Descarbonización o despojo? La economía política de litio e hidrógeno verde en Argentina. *Revista de Ciencias Sociales*, 37(55). Disponible en <https://doi.org/10.26489/rvs.v37i55.5>.
- (2022). Green colonialism in Latin America? Towards a new research agenda for the global energy transition. *European Review of Latin*

- American and Caribbean Studies*, 114, 137-146. Disponible en <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>.
- Dorn, F.M. y Gundermann, H. (2022). Mining companies, indigenous communities, and the state: The political ecology of lithium in Chile (Salar de Atacama) and Argentina (Salar de Olaroz-Cauchari). *Journal of Political Ecology*, 29(1). Disponible en <https://doi.org/10.2458/jpe.5014>.
- Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. UMSA-Plural Editores.
- European Commission (2023). EU and Chile sign modern and ambitious trade and political agreements. European Commission. Disponible en [https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/ip\\_23\\_6542](https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/ip_23_6542).
- (2020). Critical Raw Materials Resilience: Charting a Path towards greater Security and Sustainability [Communication from the Commission to the European Parliament]. Disponible en <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:52020DC0474>.
- FAO (2024). The State of Food Security and Nutrition in the World 2024. Financing to end hunger, food insecurity and malnutrition in all its forms. FAO-IFAD-UNICEF-WFP-WHO. Disponible en <https://openknowledge.fao.org/handle/20.500.14283/cd1254en>.
- Fornillo, B. y Argento, M. (2019). *Litio en Sudamérica: Geopolítica, energía y territorios*. CLACSO.
- Foster, J.B. (2000). *Marx's ecology: Materialism and nature*. Monthly Review press.
- Fraser, N. (2023). *Capitalismo caníbal: Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia*. Siglo Veintiuno editores.
- García, A., A. Honorato, C. Vollenweider, L. Converti, S. Paez, S. Ampuero, S. Romano y T. Latjman (2022). *Panorama del Litio en América Latina* (pp. 1-25). CELAG.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. University of California Press.

- Goodenough, J.B. y Park, K.-S. (2013). The Li-Ion Rechargeable Battery: A Perspective. *Journal of the American Chemical Society*, 135(4), 1167-1176. Disponible en <https://doi.org/10.1021/ja3091438>.
- Gudynas, E. (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. En J. Schuldt, A. Acosta, A. Barandiaran, A. Bebbington, M. Folchi, CEDLA, A. Alayza y E. Gudynas (eds.), *Extractivismo, Política y Sociedad* (pp. 187-225). CAAP-CLAES. Disponible en <https://www.rosalux.org.ec/pdfs/extractivismo.pdf>.
- Gundermann, H. (2018). Los pueblos originarios del Norte de Chile y el Estado. *Diálogo Andino*, 55, 93-109.
- (2003). Sociedades indígenas, municipio y etnicidad: La transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile 1. *Estudios Atacameños*, 25. Disponible en <https://doi.org/10.4067/S0718-10432003002500004>.
- Gundermann, H. y Göbel, B. (2018). Comunidades Indígenas, Empresas del litio y sus relaciones en el Salar de Atacama. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 1-16.
- Haarstad, H. (ed.) (2012). *New political spaces in Latin American natural resource governance* (Softcover reprint of the hardcover 1st edition). Palgrave Macmillan.
- Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press. Disponible en <https://doi.org/10.1093/oso/9780199283262.001.0001>.
- (2004). El “nuevo” imperialismo: Acumulación por desposesión. En L. Pantich y L. Collin (eds.), *El nuevo desafío imperial* (pp. 99-129). CLACSO.
- Hickel, J. y Kallis, G. (2020). Is Green Growth Possible? *New Political Economy*, 25(4), 469-486. Disponible en <https://doi.org/10.1080/13563467.2019.1598964>.
- Hidalgo, B. (1992). Organización social, tradición y aculturación en So-caire, una aldea atacameña [Memoria de Título de Antropología Social]. Universidad de Chile.

- IEA (2024). Global EV Outlook 2024. IEA. Disponible en <https://www.iea.org/reports/global-ev-outlook-2024>.
- (2022). The Role of Critical Minerals in Clean Energy Transitions (pp. 1-287) [World Energy Outlook Special Report]. Disponible en <https://www.iea.org/reports/the-role-of-critical-minerals-in-clean-energy-transitions>.
- IPCC (2023). Climate Change 2023: Synthesis Report. IPCC. Disponible en [https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/downloads/report/IPCC\\_AR6\\_SYR\\_LongerReport.pdf](https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/downloads/report/IPCC_AR6_SYR_LongerReport.pdf).
- (2021). Sixth Assessment Report. Intergovernmental Panel on Climate Change. Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC).
- (2018). Global warming of 1.5°C An IPCC Special Report on the impacts of global warming of 1.5°C above pre-industrial levels and related global greenhouse gas emission pathways, in the context of strengthening the global response to the threat of climate change, sustainable development, and efforts to eradicate poverty. IPCC. Disponible en [https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/2/2019/06/SR15\\_Full\\_Report\\_High\\_Res.pdf](https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/sites/2/2019/06/SR15_Full_Report_High_Res.pdf).
- Jerez, B., Garcés, I. y Torres, R. (2021). Lithium extractivism and water injustices in the Salar de Atacama, Chile: The colonial shadow of green electromobility. *Political Geography*, 87, 102382. Disponible en <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2021.102382>.
- Kallis, G. (2011). In defence of degrowth. *Ecological Economics*, 70(5), 873-880. Disponible en <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2010.12.007>.
- Lander, E. (2012). The State in the Current Processes of Change in Latin America: Complementary and Conflicting Transformation Projects in Heterogeneous Societies. *Journal für Entwicklungspolitik* (JEP), 28(3), 74-94.
- Lastra-Bravo, J. (2021). The resurgence of the Selk'nam. Dynamics of ethnoheterogenesis, ethnicity, and legal recognition in the Tierra del Fuego. Runas. *Journal of Education and Culture*, 2(4), e21038. Disponible en <https://doi.org/10.46652/runas.v2i4.38>.
- Lexlatin (2019). Bolivia y alemana ACISA crean empresa conjunta para

- industrializar el litio. *Lexlatin*. Disponible en <https://lexlatin.com/noticias/bolivia-y-alemana-acisa-crean-empresa-conjunta-para-industrializar-el-litio>.
- Llagostera, A. (2004). *Los antiguos habitantes del salar de Atacama: Prehistoria atacameña*. Universidad Católica del Norte.
- López Dietz, A., Orellana, I., López Dietz, S., y Brière, L. (2024). Género, cuerpos, territorios y extractivismo. *Rumbos TS. Un espacio crítico para la reflexión en Ciencias Sociales*, 32, 9-22. Disponible en <https://doi.org/10.51188/rrts.num32.902>.
- Lorca, M., Olivera Andrade, M. y Garcés, I. (2023). “Se instaló el diablo en el Salar”. Organizaciones atacameñas, agua y minería del litio en el Salar de Atacama. *Estudios Atacameños*, 69, e4899. Disponible en <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2023-0004>.
- Luo, X., Wang, J., Dooner, M. y Clarke, J. (2015). Overview of current development in electrical energy storage technologies and the application potential in power system operation. *Applied Energy*, 137, 511-536. Disponible en <https://doi.org/10.1016/j.apenergy.2014.09.081>.
- Malm, A. (2016). *Fossil capital: The rise of steam-power and the roots of global warming*. Verso.
- Manthiram, A. (2020). A reflection on lithium-ion battery cathode chemistry. *Nature Communications*, 11(1), 1550. Disponible en <https://doi.org/10.1038/s41467-020-15355-0>.
- Marquet, P., Bozinovic, F., Bradshaw, G., Cornelius, C. y Gonzalez, H. (1998). Los ecosistemas del desierto de Atacama y área andina adyacente en el norte de Chile. *Revista Chilena de Historia Natural*, 71, 593-617.
- Martínez-Tillería, K., Núñez-Ávila, M., León, C.A., Pliscoff, P., Squeo, F.A. y Armesto, J.J. (2017). A framework for the classification Chilean terrestrial ecosystems as a tool for achieving global conservation targets. *Biodiversity and Conservation*, 26(12), 2857-2876. Disponible en <https://doi.org/10.1007/s10531-017-1393-x>.
- Moncada, G. (2024). *El proyecto de litio en Bolivia (Pueblo y Soberanía)*. CEDIB.

- Montoya, B. (2024, 20 de noviembre). Comunidades indígenas interponen denuncia por hundimiento de salar de Atacama debido a extracción de litio en Chile. Mongabay. [https://es.mongabay.com/2024/11/comunidades-indigenas-interponen-denuncia-por-hundimiento-de-salar -de-atacama-por-litio-chile](https://es.mongabay.com/2024/11/comunidades-indigenas-interponen-denuncia-por-hundimiento-de-salar-de-atacama-por-litio-chile).
- (2023, 12 de junio). Estrategia Nacional del Litio en Chile: Pueblos indígenas argumentaron su desconfianza en el primer encuentro con representantes de la industria. Mongabay. Disponible en <https://es.mongabay.com/2023/06/estrategia-nacional-del-litio-pueblos-indigenas-argumentaron-su-desconfianza-en-chile/>.
- Moore, J.W. (2015). *Capitalism in the web of life: Ecology and the accumulation of capital*. Verso.
- Morales, H. (2014). Génesis, formación y desarrollo del movimiento atacameño (Norte de Chile). *Estudios Atacameños*, 49, 110-128. Disponible en <https://doi.org/10.4067/S0718-10432014000300007>.
- Mostny, G. (1954). *Peine un Pueblo Atacameño*. Instituto de Geografía Facultad de Filosofía Universidad de Chile.
- Muscio, H. (2007). *Dinámica Poblacional y Evolución Durante el Período Agroalfarero Temprano en El Valle de San Antonio de los Cobres, Puna de Salta, Argentina*. Universidad de Buenos Aires.
- Núñez, M. (2002). Transformaciones culturales en Toconao por impacto de empresas mineras: Un estudio de caso del norte de Chile. Tesis de Maestría Antropología y Desarrollo. Universidad de Chile.
- (2000). Movimientos y voces en Peine [Memoria de Título de Antropología Social]. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- OEC (2024a). Carbonatos de Litio. The Observatory of Economic Complexity. Disponible en <https://oec.world/es/profile/hs/lithium-carbonates>.
- (2024b). Lithium carbonates in China. The Observatory of Economic Complexity. Disponible en <https://oec.world/en/profile/bilateral-product/lithium-carbonates/reporter/chn>.
- Olivera, D. (1992). Tecnología y Estrategias de Adaptación en el Formativo (Agro-Alfarero Temprano) de la Puna Meridional Argentina. Un

- Caso de Estudio: Antofagasta de la Sierra (Pcia. de Catamarca, R.A.). Universidad de la Plata.
- Parlamento Europeo (2024). Informe Provisional sobre la propuesta de Decisión del Consejo relativa a la celebración, en nombre de la Unión Europea, del Acuerdo Marco Avanzado entre la Unión Europea y sus Estados miembros, por una parte, y la República de Chile (pp. 1-31) [Documento de Sesión].
- Quijano, A. (1999). ¡Que tal raza! *Ecuador Debate*, 048, 141-152.
- Riofrancos, T. (2023). The Security–Sustainability Nexus: Lithium Onshoring in the Global North. *Global Environmental Politics*, 23(1), 20-41. Disponible en [https://doi.org/10.1162/glep\\_a\\_00668](https://doi.org/10.1162/glep_a_00668).
- Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., Persson, Å., Chapin, F. S., Lambin, E. F., Lenton, T. M., Scheffer, M., Folke, C., Schellnhuber, H. J., Nykvist, B., De Wit, C. A., Hughes, T., Van Der Leeuw, S., Rodhe, H., Sörlin, S., Snyder, P. K., Costanza, R., Svedin, U., ... Foley, J.A. (2009). A safe operating space for humanity. *Nature*, 461(7263), 472-475. Disponible en <https://doi.org/10.1038/461472a>.
- Rogelj, J., Popp, A., Calvin, K. V., Luderer, G., Emmerling, J., Gernaat, D., Fujimori, S., Strefler, J., Hasegawa, T., Marangoni, G., Krey, V., Kriegler, E., Riahi, K., Van Vuuren, D. P., Doelman, J., Drouet, L., Edmonds, J., Fricko, O., Harmsen, M., ... Tavoni, M. (2018). Scenarios towards limiting global mean temperature increase below 1.5 °C. *Nature Climate Change*, 8(4), 325-332. Disponible en <https://doi.org/10.1038/s41558-018-0091-3>.
- Saitō, K. (2022). *El capital en la era del Antropoceno. Una llamada a liberar la imaginación para cambiar el sistema y frenar el cambio climático*. Sinequanon.
- (2017). Karl Marx's ecosocialism: Capitalism, nature, and the unfinished critique of political economy. *Monthly Review Press*.
- Santoro, C.M. (2007). Los Antiguos Habitantes del Salar de Atacama, Prehistoria Atacameña. *Chungara Revista de Antropología Chilena* (Arica), 39(1). Disponible en <https://doi.org/10.4067/S0717-73562007000100010>.

- Santoro, C., Ugalde, P., Latorre, C., Salas, C., Osorio, D., Jackson, D. y Gayó, E. (2011). Ocupación humana pleistocénica en el desierto de Atacama: Primeros resultados de la aplicación de un modelo predictivo de investigación interdisciplinaria. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 43(1), 353-366.
- Sepúlveda Rivera, I., Molina Otárola, R., Delgado-Serrano, M.D.M. y Guerrero Ginel, J.E. (2015). Aguas, riego y cultivos: cambios y permanencias en los Ayllus de San Pedro de Atacama. *Estudios Atacameños*, 51, 185-206. Disponible en <https://doi.org/10.4067/S0718-10432015000200012>.
- Slipak, A. y Urrutia, S. (2019). Historias de la extracción, dinámicas jurídico-tributarias y el litio en los modelos de desarrollo de Argentina, Bolivia y Chile. En B. Fornillo (ed.), *Litio en Sudamérica: Geopolítica, energía y territorios*. Editorial El Colectivo.
- Steffen, W., Richardson, K., Rockström, J., Cornell, S.E., Fetzer, I., Bennett, E.M., Biggs, R., Carpenter, S.R., De Vries, W., De Wit, C.A., Folke, C., Gerten, D., Heinke, J., Mace, G. M., Persson, L. M., Ramanathan, V., Meyers, B. y Sörlin, S. (2015). Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. *Science*, 347(6223), 1259855. Disponible en <https://doi.org/10.1126/science.1259855>.
- Svampa, M. (2019). El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. *Lecturas globales desde el Sur. Utopía y praxis latinoamericana*, 24(84), 33-54.
- (2018). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias* (1ª ed., Vol. 2). Bielefeld: Transcript Verlag / Bielefeld University Press. Disponible en <https://doi.org/10.14361/9783839445266>.
- (2012a). Bergbau und Neo-Extraktivismus in Lateinamerika. En Forschungs- und Dokumentationszentrum Chile-Lateinamerika (ed.), *Der Neue Extraktivismus: Eine Debatte über die Grenzen des Rohstoffmodells in Lateinamerika* (pp. 14-21). FDCL-Verl.
- (2012b). Resource Extractivism and Alternatives: Latin American Perspectives on Development. *Journal für Entwicklungspolitik* (JEP), 28(3), 43-73.

- Svampa, M. y Viale, E. (2020). *El colapso ecológico ya llegó: Una brújula para salir del (mal) desarrollo*. Siglo Veintiuno editores.
- Terram (2024, 24 de enero). Litio: Comunidades lickanantay vuelven a tomarse acceso a planta de SQM. Fundación Terra. Disponible en <https://www.terram.cl/litio-comunidades-lickanantay-vuelven-a-tomarse-acceso-a-planta-de-sqm>.
- UNDP (2021). Informe Anual 2020. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- UNFCCC (2015). Acuerdo de París. Organización de las Naciones Unidas.
- U.S. Department of Energy (2021). National Blueprint for Lithium Batteries 2021-2030 [Executive Summary]. Disponible en [https://www.energy.gov/sites/default/files/2021-06/FCAB%20National%20Blueprint%20Lithium%20Batteries%200621\\_0.pdf](https://www.energy.gov/sites/default/files/2021-06/FCAB%20National%20Blueprint%20Lithium%20Batteries%200621_0.pdf).
- USGS (2022). Mineral Commodity Summaries: Lithium. U.S. Department of the Interior.
- Veltmeyer, H. (2013). The political economy of natural resource extraction: A new model or extractive imperialism? *Canadian Journal of Development Studies/Revue Canadienne d'études Du Développement*, 34(1), 79-95. Disponible en <https://doi.org/10.1080/02255189.2013.764850>.
- Wallerstein, I. (2011). *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. University of California Press. Disponible en <https://doi.org/10.1525/9780520948570>.
- Yacobaccio, H. (1994). Biomasa animal y consumo en el Pleistoceno-Holoceno Surandino. *Arqueología*, 4, 43-63.
- Zicari, J., Fornillo, B. y Gamba, M. (2019). El mercado mundial del litio y el eje asiático. Dinámicas comerciales, industriales y tecnológicas. En B. Fornillo (ed.), *Litio en Sudamérica: Geopolítica, energía y territorios* (pp. 51-79). Editorial El Colectivo.

## **Notas sobre la crítica indígena al feminismo y la crítica indígena feminista**

Miradas desde investigadoras/intelectuales de los  
pueblos maya y mapuche

*Mariana D. Gómez*

### **Introducción, objetivos y puntos de partida**

En distintos países de América Latina, entre las décadas de 1980 y 1990, a medida que fueron implantándose las políticas neoliberales, paradójicamente se inició una nueva etapa para los pueblos indígenas (muchos de los cuales hasta la década de 1970 eran reconocidos por los Estados como campesinos), marcada por el reconocimiento constitucional y el lenguaje de los derechos (políticos, territoriales, étnicos, culturales) y por renovadas formas de agencia y participación política dentro y fuera de instituciones indígenas (municipios y sistema de cargos, por ejemplo). En realidad, las luchas indígenas se venían fortaleciendo silenciosamente desde los años setenta en distintos países latinoamericanos mientras que la reivindicación pública de derechos colectivos como “pueblos indígenas”, desde las propias iniciativas de las organizaciones indígenas, tomó renovada amplitud y visibilidad a partir de los “contrafestejos” en 1992 del quinto centenario de la “conquista de América” y, dos años después, por la lucha en Chiapas llevada adelante por el EZLN. Esta incluyó la redefinición de los derechos y costumbres por parte de las mujeres, que quedaron explicitados en la Ley Revolucionaria de las Mujeres, que

incentivó a muchas otras mujeres indígenas a reafirmar sus identidades étnicas, reconocer lógicas patriarcales, cuestionar el machismo y asumir posicionamientos que ya, hace veinte años atrás, algunas estudiosas de México cautelosamente nombraron como “feminismos indígenas” (Hernández, 2000; Espinosa, 2009).

Estas dinámicas conjugadas y superpuestas, en general, posibilitaron la apertura de nuevos espacios y oportunidades para que las mujeres analicen su situación en sus comunidades, pueblos y en las relaciones interétnicas desiguales y racializadas. Algunas demandas y problemáticas de las mujeres indígenas comenzaron a ingresar en la agenda del feminismo institucional global a partir, por un lado, del acompañamiento que llevó adelante un foro de ONG para que mujeres de distintos pueblos y países pudieran participar de manera coordinada en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995) y, por el otro, de la declaración del Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas de la ONU. Por otra parte (cuestión muy importante) las reformas constitucionales que reconocieron derechos indígenas allanaron (al menos un poco) el camino para un mayor acceso a la educación secundaria y superior mientras que las élites indígenas reforzaron sus luchas por promover el reconocimiento de lenguas, culturas, saberes, identidades y territorios indígenas. Por último, a partir de la década de 1990, organizaciones y colectivos indígenas comenzaron a acceder a recursos de diverso tipo mediante su participación en redes de apoyo transnacionales que combinaron los derechos de los pueblos indígenas con el discurso del desarrollo sustentable y las plataformas ecologistas (Rousseau y Hudon, 2018).

En síntesis: estos factores (internos y externos) explican el mayor acceso de mujeres indígenas a la educación formal superior y a los estudios profesionales. Ejemplos paradigmáticos son Chile y Guatemala, donde mujeres mapuche y maya estudiaron carreras como derecho, psicología, pedagogía, antropología y escribieron tesis e investigaciones que refieren a las problemáticas de sus pueblos y fortalecieron su vínculo con la escritura como un lugar de acceso a la esfera pública y al reconocimiento (Cuminao Rojo, 2009).

El objetivo principal de este artículo es analizar la crítica de género, en clave feminista y/o antipatriarcal, de mujeres intelectuales-investigadoras indígenas (académicas) que provienen del pueblo maya en Guatemala y del mapuche en Chile y la Argentina. Me interesa traer la discusión sobre la importancia que tienen la palabra escrita y la oral como formas estratégicas de conversación y de intervención intelectual, política y cultural en el crítico contexto latinoamericano actual.

También me detengo en otras cuestiones: a) las perspectivas interseccionales (género, raza y clase) que elaboraron, puesto que desde hace algunos años se observa la articulación de una “crítica interseccional” en el pensamiento intelectual indígena latinoamericano; b) sus miradas críticas sobre las relaciones de género y los lugares asignados a las mujeres en sus pueblos de origen; c) sus trayectorias educativas, activistas y laborales, por un lado, y las condiciones que posibilitaron su acceso a la educación superior, por el otro, en distintos contextos nacionales con políticas públicas para la población indígena también diversas, aunque orientadas por el paradigma multicultural de reconocimiento de derechos indígenas que adoptaron varios países latinoamericanos a partir de la década de 1990. En términos metodológicos reviso y analizo un corpus de bibliografía secundaria relevante y actual sobre el tema, bibliografía primaria (artículos y textos de las investigadoras indígenas) e intervenciones en formato audiovisual y escrito disponibles en internet. Para cada caso, elegí cuatro referentes empíricos y de cada una de ellas leí –al menos– tres textos de su autoría (artículos y partes de sus tesis) y entrevistas (en formato audiovisual o transcriptas y publicadas en portales de noticias) que se encuentran disponibles en internet.

Desde perspectivas de la antropología de género y feminista, hace aproximadamente veinte años que investigo y escribo sobre problemáticas culturales e históricas de mujeres indígenas en la Argentina (especialmente del pueblo qom y mapuche, dos de los más numerosos en el país),<sup>1</sup> y sobre perspectivas críticas de género en grupos indígenas,

---

1. Mis primeros estudios sobre mujeres indígenas se centraron en las transformaciones en la

siguiendo lo que sucede también en otros países (como México, Brasil y Bolivia). En este marco y en particular desde el año 2015, con la reemergencia y popularización del movimiento feminista en la Argentina, comencé a indagar en los “encuentros y desencuentros” entre mujeres indígenas (activistas individuales o independientes u organizadas de manera colectiva) con los debates, planteos y ejes de lucha del feminismo (Gómez, 2017, 2020, 2022), la vertiente más importante del movimiento amplio de mujeres en la Argentina, donde las indígenas participan desde 1986 (en los Encuentros Nacionales de Mujeres) (Sciortino, 2015).

Mis puntos de partida para analizar la crítica de las mujeres intelectuales indígenas son, en primer lugar, observar las producciones escritas, ya que la toma de la palabra a través de la escritura es una práctica reciente; no así la recurrencia a la oralidad como forma de transmitir sus posiciones y experiencias de/en sus familias, comunidades y organizaciones. En segundo lugar, las mujeres indígenas intelectuales que vienen elaborando perspectivas de género propias, interpelan y discuten con las vertientes feministas consideradas “hegemónicas” u “occidentales” (liberales o socialistas), aunque también toman algunas de sus históricas inquietudes, conceptos y críticas. Esto se observa en la apropiación de conceptos provenientes de los feminismos pos/de/descoloniales y, más específicamente, de la crítica antirracista del feminismo negro estadounidense de la década de 1970, como la categoría/enfoque/perspectiva “interseccional” utilizada, por un lado para enfatizar que la condición de género de las mujeres indígenas, desde la conquista en adelante, ha sido racializada y empobrecida y, por el otro, para diagnosticar las imbricaciones de los sistemas de opresión en sus experiencias de vida. “Patriarcado” es otra categoría que aparece en sus escritos para señalar

---

construcción cultural del género durante el siglo XX y XXI de mujeres de una parcialidad del pueblo qom asentada en comunidades rurales en el Chaco centro-occidental, oeste de la provincia de Formosa. Allí trabajé entre 2002-2006 en proyectos de ONG, e investigué para mis tesis de licenciatura y de doctorado. Posteriormente, continué investigando sobre activismos, procesos organizativos y la articulación étnica y política de este nuevo sujeto social (las mujeres indígenas) en diferentes regiones de la Argentina.

las lógicas patriarcales de sus organizaciones, comunidades y movimientos aunque, en casi todos los casos, predomina la tesis de que estas serían el resultado histórico de diversas experiencias de colonización y, por ende, del “entronque de patriarcados”. En tercer lugar, la mayoría de las autoras no se reconocen ni quieren ser reconocidas como “feministas”. No desean que las encajen en esta identidad ni en su política de identidad, a la que ven enfocada solo en la desigualdad y opresión de género sin considerar el racismo, la etnicidad y la clase. Por esta razón, es importante valorar las propias categorías con las que se autodefinen (dado que son pocas las que se nombran como feministas), y entender cómo sus propias definiciones se construyen en vinculación con sus trayectorias de vida, formación profesional, activismo en procesos organizativos, etc., manteniendo una actitud crítica con aquellas definiciones que insisten en marcar como “feministas” sus prácticas y concepciones que ellas no eligen designar de esa manera (y advierten que hacerlo sería otra forma más de “violencia epistémica”).

En cuarto lugar, y a pesar de lo anterior, varias de estas intelectuales indígenas asumen una perspectiva crítica respecto de los “esencialismos étnicos”. Esto les ha permitido elaborar críticas al concepto de “complementariedad de género” (muy común en la caracterización de las relaciones de género en pueblos indígenas andinos y mesoamericanos) y parten de la premisa de que las mujeres padecen discriminaciones, desigualdades y exclusiones en los movimientos indígenas, tanto como violencias de género en sus relaciones de pareja y entornos familiares y comunitarios. Antecedentes de esta crítica en clave feminista se encuentran en escritos de hace diecinueve años atrás de Julieta Paredes (cuando todavía formaba parte de Mujeres Creando y luego de la Asamblea Feminista), en otros de Adriana Guzmán (del Feminismo Comunitario antipatriarcal) y, desde Guatemala, en los de Lorena Cabnal (2010) y Aura Cumes (Cumes, 2013; Yaksic, 2017).

En quinto y último lugar, desde principios de la década pasada surgieron experiencias organizativas de mujeres indígenas en Guatemala y Bolivia, que se reconocen como “feminismos indígenas comunitarios”.

Las genealogías que permiten explicar la articulación para uno y otro caso son distintas debido a que se construyeron en dos contextos sociales y políticos muy distintos para los pueblos indígenas (Guatemala, rearticulación y expansión del movimiento maya en las últimas tres décadas, después de otras tres de conflicto armado devenido en genocidio indígena; Bolivia en el marco de los gobiernos del MAS y del reconocimiento constitucional del paradigma del Buen Vivir y la plurinacionalidad). Sin embargo, lo que tienen en común ambos feminismos comunitarios es que parten de reconocer el linaje ancestral del patriarcado y no un mero efecto acumulativo de la colonización sobre las masculinidades –la tesis del patriarcado ancestral o del entronque patriarcal– (Paredes, 2006; 2017). Simultáneamente se proponen “descolonizar” el feminismo mediante los aportes y concepciones locales de mujeres indígenas que resaltan una praxis social en comunidad, el vínculo con el territorio y su defensa (de aquí la elaboración y difusión de conceptos como “territorio-cuerpo”, “cuerpo-territorio” y “cuerpo-territorio-tierra”) y la revalorización y recuperación de saberes y cuidados ancestrales.

### Sobre la emergencia de una intelectualidad indígena latinoamericana

Estudios contemporáneos sobre intelectuales indígenas (Zapata, 2005; 2007; 2016; Rapaport, 2007) señalan que estamos ante la emergencia de un nuevo actor social que surgió en las últimas cinco décadas. Esta intelectualidad indígena puede ser definida como una “corriente de pensamiento que intensificó su presencia en los ámbitos político e intelectual a partir de los años 70 del siglo pasado” (Zapata, 2007: 25). El perfil que traza Claudia Zapata (2016) sobre la misma representa bastante bien al de las intelectuales y profesionales que aquí analizaré y sus trayectorias educativas: indígenas (mujeres) que accedieron a la educación superior, cursaron en las universidades y se formaron en alguna de las disciplinas del conocimiento occidental, “con las cuales establecen una relación tensa pero efectiva, determinada por el compromiso político

con su colectivo indígena” (2016: 77). Desde una definición situada en los contextos indígenas de Ecuador, Bolivia y Chile, Zapata distingue entre “intelectuales indígenas tradicionales” e “intelectuales indígenas universitarios”, ambos reconocidos como “intelectuales orgánicos” en un sentido gramsciano. Por intelectuales indígenas Zapata se refiere a “una función específica desarrollada por algunos miembros de estos grupos, función que consiste, en la actualidad, en fundamentar un proyecto político que no es nacional ni de clase –exclusivamente– sino articulado a identidades étnicas” (2016: 78).

Entre varias características que presentan los y las intelectuales indígenas se señala: a) su anclaje cultural, étnico y político; b) que en sus trayectorias de vida hay un vínculo tenso y contradictorio con el acceso al sistema educativo y el dominio de la escritura; c) que se valen de la misma para dar a conocer sus análisis y pensamientos y se apropian de espacios discursivos no indígenas; d) que los géneros en los que escriben van desde el ensayo, el testimonio, la novela, la poesía y las investigaciones en instituciones académicas y desde disciplinas como la etnografía, sociología, historia, etnolingüística o periodismo; e) que sus investigaciones se apoyan en las memorias de las familias y comunidades de las cuales provienen (y suelen tomarlas como sus objetos de estudio), e indagán en la experiencia de colonización de sus pueblos y comunidades y, en muchos casos, apuntan a movilizar conceptos y perspectivas que provienen de sus lenguas y cosmovisiones ancestrales. Además, muchos “escriben para un público metropolitano educado, produciendo obras publicadas por editoriales urbanas que circulan entre intelectuales nacionales, haciéndolos intelectuales públicos en el mejor sentido de la palabra (Beverley). Sin embargo, preparan materiales más asequibles, frecuentemente en idiomas nativos, usando los medios impresos y electrónicos para llegar a las poblaciones rurales” (Rapapport, 2007: 619).

Respecto de las condiciones estructurales que permitieron o facilitaron la emergencia o surgimiento de intelectuales indígenas se destaca un mayor acceso a la escolarización desde mediados del siglo XX a través de la expansión de la educación pública hacia los territorios de las

comunidades indígenas mediante políticas integracionistas (religiosas o laicas) y, desde la década de 1970 en adelante pero más principalmente desde la de 1990, un mayor acceso a la educación superior y de posgrado, aunque esta situación varía entre países, por ejemplo, en relación a los programas de becas para estudiantes indígenas que ofrecen los gobiernos y los organismos de cooperación internacional. También se suman las dinámicas internas de los pueblos y comunidades, como las migraciones urbanas y los procesos de diversificación/estratificación interna.

Zapata reconoce tres modalidades de intelectualidad indígena orgánica: dirigentes, profesionales y creadores/creadoras de conocimiento altamente especializado (disciplinario) en el seno de instituciones occidentales (2016: 83); quedaría sumar las experiencias de quienes estudiaron en las universidades interculturales que surgieron en las últimas dos décadas en países como México. Rapaport, por su parte, dentro de la intelectualidad indígena distingue a las y los “intelectuales indígenas orgánicos” (“que funcionan a nivel regional y nacional en representación de un sector étnico emergente”) (ibíd.: 617)<sup>2</sup> de los “intelectuales tradicionales” (aquellas personas que han servido como autoridades locales, maestros, líderes de organizaciones o como intermediarios entre la comunidad y la sociedad dominante”) (ídem); aquí también entrarían los y las sabedoras que emplean “formas autóctonas de expresión dirigidas a un público interno”. En cambio, los nuevos intelectuales orgánicos se apropian selectivamente del idioma de la metrópoli, “[...] infiltrándolo en varios grados con idiomas indígenas para crear autorrepresentaciones orientadas tanto hacia los públicos metropolitanos como hacia las comunidades mismas (cf. Beverley)” (Zapata, 2016: 619).

Ahora bien, dicho todo lo anterior, habría que sumar una perspectiva de género para pensar la emergencia de la intelectualidad indígena

---

2. “En este sentido, no es la subalternidad lo que los distingue, sino la diferencia, noción articulada dentro de un conjunto común de valores y preceptos que emanan de las luchas por la identidad y la ciudadanía propias del movimiento indígena latinoamericano. Es decir, para este sector, los ejes fundamentales de su discurso se centran en la etnicidad, la interculturalidad y el diálogo interétnico” (Zapata, 2016: 619).

femenina como proceso más reciente y dificultoso, pues las mujeres indígenas históricamente tuvieron que pelear dentro de sus propias familias y comunidades por su derecho a educarse. Es conocida la discriminación de género que sufren porque usualmente las familias indígenas privilegian la escolarización de los varones y no la de las niñas, a las que relegan al trabajo doméstico y la maternidad, tal como manifestaban con descontento las primeras organizaciones de mujeres mapuche a mediados de la década de 1930 en Chile (Antileo Baeza, 2023; Calfo Montalva, 2007). El derecho a la educación fue la primera demanda de género estratégica que movilizaron varias mujeres mapuche en las primeras décadas del siglo XX en cuanto pudieron dominar la escritura, formarse como maestras y publicar en periódicos del movimiento.

### **1. Intelectuales académicas y activistas-pensadoras mayas de Guatemala**

Las intelectuales-académicas mayas cuya producción analizo vienen elaborando críticas en torno a varios ejes y problemáticas desde enfoques interseccionales (racismo, colonialismo y patriarcado). Sus trayectorias son distintas, aunque comparten puntos en común, por ejemplo, todas nacieron en comunidades y familias mayas tradicionales, afectadas de diferente manera por el largo conflicto armado interno que se vivió en Guatemala entre 1960 y 1996, durante 36 años, en el marco del cual el Estado llevó adelante un genocidio contra la población indígena que dejó un saldo de aproximadamente 200.000 indígenas asesinados y desaparecidos. La llamada “política contrainsurgente” devino en un terrorismo de Estado de larga duración, que dejó profundas huellas y heridas en la vida de las comunidades del país y en otros sectores sociales, y recién entre 1990 y 1996 se desarrollaron los Acuerdos de Paz entre el gobierno y las organizaciones guerrilleras. El impacto del genocidio en la vida de las mujeres mayas fue muy alto, miles fueron asesinadas en masacres perpetradas por militares en las comunidades (acusadas de proteger a la guerrilla o de formar parte de esta); muchas otras fueron violadas, secuestradas y hasta

esclavizadas. Uno de estos casos más conocidos fue el de las mujeres de Sepur Zarco, sobre el que se celebró un juicio en 2017.

En el contexto del conflicto armado, las mujeres mayas comenzaron a organizarse y crear lazos de solidaridad mediante la acción colectiva (social y política), lo que derivó en la creación en 1987 de la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA), primera organización popular de mujeres mayas. En los años siguientes muchas de ellas pasaron a ser reconocidas en la esfera pública, comenzando por la internacionalización de la figura de Rigoberta Menchú, a quien se le entregó el Premio Nobel de la Paz en 1992. La emergencia de un activismo de mujeres mayas, acompañado de la creación de organizaciones de mujeres durante las décadas de 1980 y 1990, allanó el camino para aquellas que décadas más tarde pudieron estudiar y profesionalizarse (Alberti Manzanares, 2008).

Morna Macleod señala seis factores que propiciaron una mayor agencia social de las mujeres mayas en los espacios públicos de Guatemala en las últimas décadas. En primer lugar, la inclusión de las mujeres en el trabajo organizativo y de concientización de la Iglesia católica a través de la Acción Católica y la Teología de la Liberación de la década de 1970, donde muchas mujeres indígenas fueron formadas como catequistas e impulsaron espacios organizativos locales. Otras miles se incorporaron al Comité de Unidad Campesina y a organizaciones revolucionarias. Estas experiencias organizativas crecieron en la década de 1970 y constituyen las raíces para comprender la participación actual de las mujeres indígenas. El segundo gran factor fue el conflicto armado interno y la durísima represión que cayó sobre las comunidades a fines de la década de 1970 y comienzos de la de 1980. El tercero, el otorgamiento del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú en 1992. El cuarto, un mayor acceso a la educación formal en todos sus niveles, aunque según estadísticas del BM en 2003 el 62% de las mujeres mayas eran analfabetas: “Mientras que en la década de 1970 las mujeres indígenas empezaban a formarse como maestras y una que otra llegaba a la universidad para estudiar trabajo social y derecho, en el nuevo milenio

hay numerosas mujeres mayas con licenciaturas en derecho, lingüística, pedagogía, trabajo social, ciencias políticas, antropología y medicina, entre otras” (2011: 87).

En quinto lugar, la autora señala el proceso de discusión de la sociedad civil en torno a los Acuerdos de Paz, pues abrió espacios para que las mujeres se sumen a organizaciones sociales como la Asamblea de la Sociedad Civil o la Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala (COPMAGUA), donde se creó una Comisión de la Mujer. En estos espacios se incorporó el análisis sobre la situación de género, el racismo y la discriminación de clase de la población indígena: “Es un período muy dinámico para el incipiente y creciente movimiento de mujeres, así como para el movimiento maya” (ibíd.: 94). Por último y muy importante: el ingreso de los fondos de cooperación internacional mediante los cuales se apoyó la creación de numerosas organizaciones de mujeres mayas durante la década de 1990. Agencias y ONG fueron incorporando en sus agendas problemáticas con perspectiva de género y reclamaron a sus contrapartes una mayor participación de las mujeres (control sobre sus procesos de desarrollo, participación en la toma de decisiones, mayor representación en puestos de liderazgo, proyectos y programas destinados a las mujeres en organizaciones mixtas y promoviendo la creación de organizaciones de mujeres).

En síntesis, la creación de este ecosistema de organizaciones de mujeres mayas en Guatemala<sup>3</sup> es un fenómeno particular del país y fue

---

3. Entre las más importantes se mencionan la Asociación Política de Mujeres Mayas Moloj, creada para promover y aumentar la participación cívica y política formal (partidaria); Asociación Mujer Tejedora del Desarrollo (Amuted), conformada en 1997 en la ciudad de Quetzaltenango y dedicada a promover la formación y capacitación desde una perspectiva de la equidad de género, integrada por más de mil mujeres –en su mayoría kiché– de zonas rurales de la periferia de la ciudad; Tzunujá, más reciente (2008), con sede en la ciudad de Guatemala y conformada por mujeres de Chimaltenango y del Quiché, también dedicada al empoderamiento de las mujeres rurales mediante la capacitación en derechos donde Lolita Chávez jugó un rol clave. Y, de especial interés para este trabajo es Kakla, una organización de mujeres mayas académicas creada en 1996 y promovida por el Programa de Formación de Lideresas Mayas de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) (Barrios Klee, 2018: 104).

posible por el estrecho vínculo creado por las agencias de cooperación internacional con las Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) y las ONG, en el marco de las transformaciones que experimentó la sociedad civil pos conflicto. Además, después de la firma de los Acuerdos de Paz, varias mujeres mayas con liderazgos construidos durante el conflicto armado pudieron capitalizarlos para darse visibilidad en la esfera pública. Así, además de Rigoberta Menchú, otras lideresas conocidas en la Guatemala de los años noventa fueron Rosalía Tuyuc y Otilia Lux de Cojtí (que llegó a ser viceministra de Educación y diputada). En resumen, las organizaciones de mujeres mayas de las décadas de 1980 y 1990 representan un antecedente fundamental para la posterior formación de numerosas mujeres como productoras de conocimientos<sup>4</sup> en espacios académicos y en una compleja escena intelectual maya:

En el II Encuentro Mesoamericano de Estudios de Género y Feminismos, organizado por la FLACSO Guatemala del 4 al 6 de mayo, 2011, precisamente Aura Cumes y Gladys Tzul organizaron una mesa bajo el título Feminismos descoloniales y poscoloniales: otras epistemologías; en ella participaron Adela Delgado (maya quekchí), Victoria Cumes (maya kaqchiquel), Elsa Blanco (garífuna), Lorena Cabnal (xinca), Juana Sales (maya-mam), en conversatorio sobre las trayectorias de las mujeres indígenas y afrodescendientes. El objetivo era reconocer los aportes intelectuales de las mujeres indígenas, reflexionar sobre las distintas propuestas de descolonización y visibilizar a las mujeres como sujetas y productoras de conocimientos (Barrios Klee, 2018: 107).

---

4. Las intelectuales académicas reconocidas son, entre otras: Alma López, Irma Alicia Velásquez Nimatuj, Dorotea y Francisca Gómez Grijalva, las hermanas Francisca, Carmen y Sara Álvarez, promotoras de Kaqla; Magdalena Cholotío, integrante de la Asociación de Mujeres para Estudios Feministas (AMEF); Marta Juana López Batzín y Gladys Tzul Tzul, Emma Chirix, Ixtz'ulu Elsa Son, María Luisa Curruchic, Estela Jocón.

En la Argentina algunas de ellas se hicieron conocidas en los colectivos y agrupaciones feministas que retoman ejes de lucha vinculados a la defensa de los territorios indígenas y campesinos y reivindican conceptos indígenas como “Abya Yala” y “Madre Tierra”. Sus luchas, formas de organización y sus trayectorias biográficas e intelectuales nos llegaron como ecos desde Centroamérica durante la expansión del feminismo a partir de 2015. Lolita Chávez, por ejemplo, estuvo vinculada a las Feministas del Abya Yala de la Argentina y participó en algunos de los Encuentros Nacionales de Mujeres. Lorena Cabnal se hizo muy conocida por el uso del concepto de “cuerpo-territorio” y sus declaraciones sobre las mujeres de la montaña con las que viene trabajando; Gladis Tzul Tzul, por su parte, estableció lazos de amistad y cooperación con la socióloga feminista Verónica Gago y con la italiana Silvia Federici y estuvo en Buenos Aires en 2018 participando en varias actividades. Los nombres de Emma Chirix y de Aura Cumes los escuché por primera vez cuando estuve en México en 2012, durante una estancia de investigación posdoctoral en el CIESAS (con la tutoría de Aída Hernández Castillo); allí también conocí la investigación de Morna Mcleoad (2011) sobre mujeres mayas intelectuales, pensadoras y profesionales.

En los próximos acápite me sumerjo en los aportes más importantes de tres intelectuales-académicas: Emma Chirix, Aura Cumes y Gladys Tzul Tzul, por un lado, y también en los de la activista/pensadora Lorena Cabnal. Sus trayectorias, focos de interés y problematización son distintos y la única que se define abiertamente como “feminista” es Lorena Cabnal (cuestión que le trajo consecuencias negativas en su propia comunidad), siendo la precursora del “feminismo comunitario” en Guatemala. Emma Chirix también podría considerarse feminista por sus lazos con organizaciones feministas, como ya veremos. Pero Tzul Tzul y Cumes no se reconocen como tales, aunque sí analizan la intersección de las opresiones (racismo, patriarcado y capitalismo) y sostienen miradas críticas sobre el feminismo liberal. Las cuatro son críticas de los esencialismos de las teorías indianistas que sostienen hacia afuera los líderes de las organizaciones indígenas en Guatemala.

El concepto de interseccionalidad es medular en sus perspectivas de análisis, aunque por momentos se las lee un tanto enredadas en la discusión sobre “cuál es la mejor manera de interrelacionar” las distintas opresiones o cuál tiene más jerarquía sobre las otras. Otro concepto que critican es “multiculturalismo”, pero en Guatemala y México, a diferencia de como se lo ha usado en la Argentina, tiene otros usos y significados, dada su incorporación en el léxico de la política pública (estatal y no gubernamental) para la población indígena a partir de la década de 1990. Respecto de sus vínculos e involucramientos con el “movimiento maya”, también se observan diferencias.

### 1.1. Crítica de género y crítica indígena al feminismo desde Guatemala

Gladis Tzul Tzul nació en una familia maya k'iche' en cuya genealogía se destacan otros intelectuales mayas (tradicionales). Su padre es maestro y siempre hubo libros en su casa: “las comunidades indígenas siempre han tenido tradición de escritura y formación, no me es ajeno” (Castro, 2020). Doctora en Sociología por la Benemérita Universidad de Puebla, su doctorado lo desarrolló en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego. Participó como perita experta en litigios de casos de criminalización a mujeres y hombres que fungen como autoridades indígenas; acompañó a la Asamblea Nacional de Tejedoras (donde participan entre 4.000 y 5.000 mujeres) para organizarse en contra del plagio de sus textiles; entre 2016 y 2017 colaboró en la comisión de apoyo a las autoridades indígenas (mayas, garífunas y xincas) en el proceso de reforma constitucional del sector de justicia; también apoyó a las mujeres ixil que organizaron el juicio contra el dictador Ríos Montt. Entre las autoras feministas y otros que influyeron en su formación se destacan Silvia Federici (y su concepto marxista de “reproducción social de la vida”), Raquel Aguilar Gutiérrez, Sara Mahmood (para pensar en horizontes no liberales de emancipación femenina), María Mies, Michel Foucault y José Mariátegui.

Su familia proviene de Totonicapán (*Chuimeq'ena*), una ciudad del oeste guatemalteco que desde la colonia hasta hoy ha sido un epicentro

de rebeliones y resistencias indígenas en Guatemala. Estas comunidades (mejor denominadas como cantones) lucharon por mantener la soberanía sobre sus tierras comunales y validar, frente al Estado colonial y republicano, sus estructuras de autoridad (basada en la rotación de los dirigentes) (Tzul Tzul, 2018: 64-65). Este es el escenario comunitario de donde nace su reflexión teórico-epistemológica y política. Durante el genocidio (conflicto armado interno), los cantones estratégicamente se vincularon con los grupos enfrentados y se vieron obligados a recibir tanto a las rondas de vigilancia militar (patrullas de defensa civil), como al Ejército y a las organizaciones de la guerrilla. Solo así pudieron resguardarse de las agresiones, no tener muertos y mantener la propiedad comunal de las tierras (ibíd.: 46):

Mi investigación está influida por la comunidad k'iché en la que nací, por eso escribo sobre el antagonismo entre comunidad y Estado, pero sobre todo me marcó profundamente la masacre del 4 de octubre de 2012 en Totonicapán. Para esos años, comenzando mis seminarios de doctorado, quería hacer una tesis conceptual de “comunidad indígena” como sistema político y estaba trabajando con autores de la filosofía política. Pero la masacre, los muertos y la reacción comunal de las mujeres, hombres, ancianos, niñas y niños de Totonicapán me hizo reconducir mis ideas (Cariño *et al.*, 2023: 7).

En su libro, Tzul Tzul aborda de forma entrelazada distintos ejes o dimensiones que hacen a la política indígena en Totonicapán, comenzando por la forma prehispánica de tenencia comunitaria de las tierras, las estrategias colectivas para defenderlas, las formas de confrontación entre las instituciones indígenas de gobierno y las instituciones estatales y, de particular interés para este ensayo:

la estructura patrilineal de los apellidos de la que se desprenden texturas jerárquicas entre mujeres y hombres, [mediante las cuales] se exhiben las dificultades y las estrategias que producimos las mujeres para

poder disponer de nosotras mismas, al ritmo de que tenemos que cuidar y controlar la tierra comunal para que no sea despojada (2018: 66).

Las tierras comunitarias, compuestas de bosque conífero y parcelas familiares para el cultivo, están divididas en 48 cantones. Cada cantón representa una unidad político-geográfica organizada por relaciones de parentesco que siguen una estructura patrilineal para la herencia de la tierra; es autónomo y organiza a su ritmo las jornadas de trabajo comunitario, las asambleas y la gestión de los conflictos con otros cantones; posee una asamblea de autoridades y estas se reúnen en la alcaldía indígena:

la alcaldía indígena sigue siendo la institución política para que las asambleas de autoridades de los 48 cantones deliberen acerca de la organización de las comunidades, son quienes establecen relaciones y límites con el gobierno de Guatemala, con la municipalidad de Totonicapán y con las transnacionales que quieren invadir para hacer sus exploraciones mineras. Se encargan de cuidar el Título Real de las tierras comunales, guardan los libros de actas de las decisiones que se han tomado a lo largo de tres siglos, año con año, recorren los límites de las tierras comunales para verificarlos, y con esa práctica actualizan las estrategias heredadas desde tiempos precoloniales (ibíd.: 20).

En síntesis, su tema central de investigación es la política comunal como forma de gobierno indígena en Totonicapán. Su lectura de Mariátegui le ayudó a reafirmar el argumento de que “las luchas indígenas se encuentran íntimamente ligadas al problema de la tierra, que el problema del indio en América Latina no es de educación, ni de cultura, sino del violento acto de separación de las comunidades indígenas de sus medios concretos para la reproducción de la vida, es decir, la tierra” (ibíd.: 22) y la intromisión del Estado y sus instituciones en los territorios indígenas, en la vida comunal y en sus formas de gobierno. Por ello, “el juego político de la autonomía está en el control de las tierras comunales y de los espacios de disfrute y placer, como el caso de los

temascales” (ibíd.: 25). No obstante, su análisis introduce una crítica al orden de género/sexo en la trama comunal de Totonicapán y de su gobierno, dado que las jerarquías de género se reflejan en la forma instituida de transmisión de la tierra comunal, basada en una lógica patrilineal y patrilocal que inhibe el reconocimiento de las mujeres y el despliegue de su fuerza política. Se trata de un equilibrio conservador que, desde hace siglos, aseguró la propiedad comunal de las tierras en base a una episteme *k’iche* (“una inteligencia comunal que se despliega en la vida comunitaria y en las luchas y rebeldías indígenas”). Ella se pregunta, entonces, cómo se podría alterar esa jerarquía, pero sin perder el control comunal de las tierras. Como respuesta provisoria señala que esa alteración no podría idearse desde ninguna “estrategia feminista liberal” (igualación liberal) ni convirtiendo a los cantones en sociedades de pequeños productores ni a las mujeres en pequeñas propietarias: “no es la propiedad individual y el discurso feminista de la paridad en la propiedad el que me sirve para pensar la transformación” (ibíd.: 33).

Su perspectiva sobre el feminismo se deja entrever en algunas entrevistas donde afirmó, por ejemplo, que “las indígenas no queremos ser llamadas feministas”. Para ella, el feminismo forma parte de un proyecto liberal y su concepción del “sujeto mujer” liberal e individual no tiene anclaje en la realidad de las mujeres mayas de Totonicapán:

Más que un corte o escisión con el feminismo, estamos reconociendo nuestra propia genealogía, la larga memoria de luchas en las tierras comunales. No es que nos consideremos antagónicas al feminismo, sino que reivindicamos una historia propia de las mujeres indígenas. Con lo que sí hay un antagonismo es con el feminismo liberal y liberacionista, institucionalizado, que ha intentado jerarquizar, ha impuesto una interpretación miserabilista, de exclusión o victimismo de las mujeres comunales, como si la violencia no pasara en otros contextos. Creo que es un buen momento para hacerse preguntas, para cuestionar cuál es el horizonte de lucha. Yo he reflexionado sobre las formas de lucha de las mujeres en tierras comunales, donde el horizonte de

lucha es que la tierra siga siendo comunal, impedir la privatización de la tierra; es un horizonte que, si no es claro, al menos sí está históricamente fraguado. Le preguntaría a las mujeres europeas y urbanas cuál es su horizonte de liberación, por qué luchan ellas, qué experiencia tienen en relación con el pago del alquiler o la hipoteca, cuáles son sus dificultades. Podemos ver una serie de cruces, de intercambios. *Yo no me considero feminista*, pero sí me interesa plantearme qué de mis preguntas me ayuda a responder el feminismo: Silvia Federici me ha ayudado a darle contenido a algunas de mis preguntas. Su campaña de pago por el trabajo doméstico es espectacular, da una connotación material al trabajo afectivo y doméstico, concreción. Hay muchas interpretaciones que pueden ir complementando para no tener una especie de consigna universal (Castro, 2020; las cursivas son mías).

Como puede verse, Tzul Tzul es muy crítica de la “perspectiva miserabilista” sobre las mujeres mayas frecuentemente elaboradas desde miradas exteriores. Sus parientas de Totonicapán no son miserables por estar en desventaja respecto de los hombres en las tramas comunales, pues participan en el mundo de la reproducción social, en las tramas comunitarias y de parentesco, construyen y sostienen afectos y vínculos, y producen estrategias y deseos para la organización de la vida cotidiana (2018: 23-24).

Aura Cumes es otra investigadora, escritora, docente y activista por los derechos indígenas y de las mujeres en Guatemala y cofundadora de la Comunidad de Estudios Mayas. Una perspectiva transversal a toda su obra son las imbricaciones entre sexismo y racismo producidas por el patriarcado y el colonialismo. De origen maya kaqchikel, nació en Chimaltenango en 1973. Sus padres eran muy religiosos y originarios de otro pueblo, Comalapa. En Chimaltenango experimentó desde pequeña las relaciones interétnicas entre ladinos (mestizos) e indígenas marcadas por el racismo, la segregación étnica y la violencia en la Guatemala de las décadas de 1980 y 1990. La desaparición de su tío materno y la muerte de otros familiares (entre estos, una hermana) durante el

conflicto armado golpearon a su familia. Aura nunca dejó de vestir de “corte y huipil” para marcarse como maya, ni siquiera cuando recibió su diploma de secretaria:

Estamos ahora, más o menos, habituados a ver a mujeres indígenas en oficinas, y se nos olvida que no siempre fue así. “¿Una secretaria de corte?”, “¿Dónde se ha visto?” “Qué ridículo” “Ellas son sirvientas.” “Las secretarias son bellas, sexis y modernas.” Este era un pensamiento común en mi época de estudiante. Por eso mis queridas amigas no querían graduarse con corte y huipil. Tenían razón si no querían confrontarse con esta realidad (Cumes, 2014a).

Su trayectoria educativa y laboral comenzó con su formación como secretaria, luego estudió trabajo social y participó en proyectos de ONG para mujeres mayas, un parteaguas en su vida porque, como mencionó en varias entrevistas y textos, fueron los primeros actores en ofrecer a las indígenas un trabajo que no era el de sirvienta: “Cuando empecé a trabajar en ONG, en 1992, vi con mucha esperanza cómo surgían organizaciones mayas. Aunque nunca trabajé en ninguna de ellas, me identifiqué con las que empezaron a hablar con fuerza de los derechos de los pueblos indígenas. Di gracias a la vida por haberme permitido ver algo así” (ibíd.). Posteriormente realizó un doctorado en Antropología Social en el CIESAS (México), con una tesis intitulada “La ‘india’ como ‘sirvienta’. Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala” (Cumes, 2014b). Sobre el tema elegido explicaba que: “en Guatemala, como en la mayoría de los países de Latinoamérica, aunque no se quiera reconocer, a las mujeres indígenas se nos ha construido en la historia colonial como ‘sirvientas’. Aquí, al igual que en México, se usa el calificativo de ‘María’ para referirse a nosotras, principalmente en las áreas urbanas” (Cumes, 2014a).

En toda América Latina se construyó a las mujeres indígenas y negras como sirvientas, como condición racial-sexual. Este era un tema

que yo llevaba en la cabeza, entender por qué las mujeres indígenas hemos sido constituidas socialmente como sirvientas [...]. Yo estaba clarísima que allí había una conexión de sistemas que debía explicar. De ahí surge un análisis que hago para entender la conexión que vincula el colonialismo, el patriarcado y el capitalismo [...]. La subordinación de las mujeres indígenas como sirvientas forma parte de la estructuración colonial de este país. La captura de su diferencia racial y sexual marcó una división desigual en la división social del trabajo (Cumes, 2014b: 11).

Participó también como investigadora y docente del Área de Estudios Étnicos y del Programa de Estudios de Género y Feminismos de FLACSO-Guatemala. Publicó un libro como coautora (Cumes, 2007), artículos en revistas nacionales e internacionales y actualmente se desempeña como docente e investigadora independiente. En uno de sus artículos, muy leído en cursos y programas del feminismo poscolonial/descolonial, “Multiculturalismo, género y feminismo: mujeres diversas, luchas ¿luchas qué cosa?” (2013), aborda el problema de *la diferencia cultural y étnica* para/en el “feminismo blanco” y en la ideología multiculturalista, teniendo como escenario las luchas de las mujeres indígenas en Guatemala. Aquí señala algunos sesgos del “feminismo blanco” y sus pretensiones arrogantes y etnocentristas, pero también recupera aportes que permitieron reconceptualizar y criticar nociones culturalistas y esencialistas sobre el mundo indígena guatemalteco, que muchos dirigentes mayas no estaban dispuestos a cuestionar.

Crítica de la ideología multiculturalista y sus políticas públicas en Guatemala, Aura Cumes señala como uno de sus efectos la neutralidad de género que invisibiliza las desigualdades en las comunidades y organizaciones indígenas. Sin embargo, nota que desde el multiculturalismo de los años noventa en adelante, muchas mujeres indígenas comenzaron a reflexionar sobre el racismo estructural y otras opresiones, revalorizaron su propia cosmovisión y empezaron a buscar alternativas para construir relaciones de género más equitativas. En síntesis, Cumes pone la

lupa sobre el concepto de diferencia en varios campos que se desplegaron en Guatemala: los encuentros entre multiculturalismo y los feminismos de la diferencia; las luchas y procesos organizativos de las mujeres indígenas; los encuentros de estas con las feministas, y las luchas políticas de las organizaciones mayas, donde la dirigencia y el discurso público fue monopolizado por los hombres. Cumes no se reconoce feminista y no quiere (de ningún modo) que le asignen desde afuera esta identidad o etiqueta, tal como lo expresa en diversas entrevistas:

A mí me parece que hay múltiples feminismos donde participan las mujeres indígenas: feminismos descoloniales, antirracistas, comunitarios. El feminismo comunitario ha surgido de mujeres indígenas y, en gran medida, está conformado por ellas. Respeto las luchas feministas, reconozco su gran alcance. No soy antifeminista. Sin embargo, creo que el feminismo, principalmente el de la igualdad es, en gran medida, colonial y moderno. Cuando ve hacia las mujeres indígenas y negras las observa como parte de culturas atrasadas que solo se superarán si adoptan la cultura occidental y sus principios emancipatorios como los únicos posibles, así se está expandiendo la dominación colonial a través de estos postulados (Ibarra y Domenech, 2021).

No me defino feminista porque yo lucho desde las epistemologías indígenas, desde un sentido de la vida que tiene que ver con alcances más plurales. Mi posición frente a la vida es luchar contra todas las formas de dominación, pero desde una condición de libertad y de que yo soy sujeta política con capacidad de inventar formas políticas de lucha también. Cuando las mujeres indígenas nos nombramos feministas casi que se piensa que porque somos feministas es que hemos creado consciencia de lucha. Como si el feminismo nos hubiese dado a nosotras la única y posible existencia política, y eso no es así, yo no me quiero subordinar en ningún momento bajo la epistemología feminista como única forma de existencia, asegura (Rodríguez, 2018).

El que nombren como “feminismo” todas las luchas de las mujeres muestra una pretendida superioridad epistémica de Occidente. Yo, al igual que tú, no soy antifeminista, pero soy crítica del feminismo colonial. No todas las mujeres que hacemos críticas radicales contra el patriarcado deseamos nombrarnos feministas. Al hacer la crítica al colonialismo, al patriarcado, al capitalismo, somos mucho más que feministas. Porque en muchos casos el feminismo solo da cuenta del patriarcado sin su conexión más amplia y perversa con otras formas de dominio (Gil y Cumes, 2021).

Yo no me defino feminista porque deseo reivindicar las epistemologías mayas, o las epistemologías “indígenas” como forma de tener autonomía o soberanía. Si me definiera feminista me sentiría en subordinación o en subalternidad epistémica. ¿Sobre si hay un feminismo indígena? Podría decir que hay feministas indígenas, pero no sé si un feminismo indígena o varios. El feminismo comunitario es en gran medida abrazado por mujeres indígenas. Pero también otras participan de los feminismos descoloniales, anticoloniales y antirracistas. Otras, como he dicho, no nos nombramos feministas y sabemos por qué no lo hacemos (ibíd.).

Con relación al feminismo, Aura Cumes plantea varias críticas en torno al “sujeto universal mujer” que homogeniza la diversidad entre mujeres, sus demandas y los proyectos políticos. Según Cumes, el “feminismo occidental” no se detuvo en problematizar los contextos sociales y culturales y otras dimensiones que atraviesan la construcción de la identidad (como la etnicidad, la religión, la edad, la clase social) mientras que la reivindicación de la etnicidad se contempla como un obstáculo en la lucha común de las mujeres (la lucha contra el patriarcado), pues supone una división para el movimiento feminista y un retroceso en la búsqueda de la igualdad. Esto último explicita el etnocentrismo que permea al feminismo donde la cultura es tomada como una estructura opresora que impide el ejercicio pleno de los derechos de las mujeres.

Por otra parte, el feminismo no ha sido muy consciente de las relaciones de dominación entre las mujeres. Señala la autora que en América Latina el contexto colonial configuró relaciones asimétricas entre las mujeres, basadas en el marcador racial; las relaciones entre mujeres blancas, mestizas, indígenas y negras adoptaron la forma de matrona-sirvienta y, más atrás en el tiempo, de propietaria-esclava: “La historia nos ha hecho desiguales y sería muy desafortunado ocultar esas asimetrías bajo un argumento falaz de la universalidad de una forma de ser mujer, levantando una única bandera de liberación” (Cumes, 2013: 240).

A pesar de estas críticas, considera esenciales los aportes de la teoría feminista para repensar las identidades y situaciones que vivencian las mujeres indígenas. Frente a esto, señala que en el marco de las luchas étnicas las mujeres fueron representadas como “símbolo de la identidad indígena”, sobre el que recae una naturalización de las diferencias basadas en un orden patriarcal. De esta manera, las mujeres están llamadas a cumplir con los mandatos que dicta la tradición y, en nombre de la dualidad o la complementariedad, se erigen esencialismos que terminan por ocultar las condiciones de desigualdad y violencia que experimentan las mujeres en las comunidades y organizaciones. Este proceso, corre el riesgo de legitimar el legado patriarcal del colonialismo y reproduce procesos de exclusión y cosificación de las mujeres. La crítica feminista en este sentido se revela tan necesaria como la reivindicación misma de la diferencia.

Desde esta perspectiva, el concepto de interseccionalidad resulta fundamental para ver cómo las categorías de raza, etnia, género y clase producen efectos de dominación y se constituyen en enclaves importantes para la formación de identidades colectivas subalternas en procesos de transformación y resistencia. Retomando el concepto de la diferencia, Cumes cuestiona la unidimensionalidad con la que se construye la identidad en el accionar político (y sobre esto será muy crítica). Las luchas por los derechos culturales, de género o las reivindicaciones de clase apuntan a un solo aspecto del sistema de dominación, lo que genera la invisibilización del entrecruzamiento de las opresiones y una disputa entre distintas reivindicaciones.

En este aspecto, la autora señala que tanto el feminismo hegemónico como el esencialismo indígena terminan por absolutizar un aspecto de la identidad. Las mujeres indígenas se encuentran así en una encrucijada, entre las fronteras de las reivindicaciones, donde deben elegir si priorizan su identidad étnica o su identidad de género, teniendo que definir al mismo tiempo posiciones y lealtades. De ahí que sea necesario apelar a una interseccionalidad política, una estrategia en la que se eviten jerarquías entre las opresiones y por el contrario se considere su mutua imbricación. Es desde esta mirada que se puede construir una política relacional, en la que en lugar de fragmentar las identidades y luchas de las mujeres indígenas se construyan estrategias que desafíen a los poderes en múltiples direcciones.

Cumes también es crítica de las miradas esencialistas, primordialistas y ahistóricas sobre el pasado indígena precolonial, pero no se afirma como “feminista comunitaria” debido a sus discrepancias con la tesis del patriarcado ancestral, pues desde su punto de vista, el patriarcado indígena es un legado colonial:

Para mí, el patriarcado que se gesta en las tierras en que vivimos es un patriarcado colonial. Porque, primero, es un patriarcado formado en la aniquilación de las mujeres como sujetas políticas en Europa durante cerca de trescientos años, su máxima expresión fue la caza de brujas. En ese momento, las mujeres tenían más control de su cuerpo, sobre la tierra, más participación política –junto con otros grupos he-rejes–, y el feudalismo necesitaba reducir a estas mujeres a la autoridad de los hombres, porque de ese modo las sociedades serían mejor controladas. Esta misma idea la retoma el capitalismo, la inquisición, el protestantismo, para reducir y disciplinar a las mujeres –a costa de una extrema violencia– en el ámbito del hogar. Este es un patriarcado genocida, femicida, si usamos los términos de ahora. Y ese patriarcado perseguidor de las mujeres es el que llegó a esas tierras. Bueno, las feministas comunitarias dicen que aquí había un patriarcado que se entroncó con aquel. Yo no estoy completamente de acuerdo con eso...

En el caso de Guatemala, los pocos registros que existen muestran que los hombres no están en el centro de la conformación de la sociedad como raíz de pensamiento o epistemología, como sí ocurre en el pensamiento cristiano. [...] Cuando llega el capitalismo, inventa y reinventa a las mujeres indígenas y negras, les da otra condición: ese patriarcado es colonial. No puede nombrarse el patriarcado aquí si no le ponemos el calificativo de colonial. Nos atraviesa a todos, nos da una nueva existencia, reinventa a las mujeres blancas, porque la humanidad que perdieron durante la quema de brujas la recuperan cuando están sobre los indios, las negras y los negros. En ese momento, los hombres les conceden algo de humanidad al decirles: “ok, ustedes son las guardianas de nuestras razas y de nuestras castas”. Eso las hace seres *humanas*. No participan en la política, claro, pero van a ser más protegidas. Entonces, no es solo que dos patriarcados se encuentran, sino que existe una reinvenición, y junto con ello, se reinventa la raza, se inventa el género. Un género racializado desde entonces (Yaksic, 2017, s.p.).

## 1.2. Crítica feminista maya: aportes desde los estudios académicos, el activismo y el Feminismo Comunitario Territorial: Emma Chirix y Lorena Cabnal

Emma Delfina Chirix García es doctora en Ciencias Sociales por el CIESAS-México (sede Occidente, Guadalajara), socióloga y antropóloga, y proviene de la parcialidad o grupo etnolingüístico maya kaqchikel. Su familia es originaria de San Juan Comalapa, en Chimaltenango, un municipio ubicado en un valle en el suroeste del país que fue escenario de cientos de asesinatos y desapariciones durante las décadas de 1970 y 1980. En esa época Emma integraba una organización (Juventud Indígena Comalapense) dedicada a trabajar sobre temas de cultura y alfabetización. Sintió de cerca el conflicto cuando varios de sus compañeros/as fueron desaparecidos y ella y otros/as tuvieron que esconderse y dejar el pueblo. Se mudó a Quetzaltenango y se puso a estudiar

enfermería. En varias oportunidades la enviaron a realizar prácticas en un hospital de Comalapa, donde se vio obligada a atender soldados que habían reprimido y cometido atrocidades contra las comunidades indígenas (Cofiño, 2008: 44): “En la guerra se practicó una cultura de muerte” (ibíd.: 45).

Está casada, tuvo dos hijos y se reconoce como una activista por los derechos de las mujeres mayas, además de docente e investigadora, con estudios antropológicos y sociológicos innovadores sobre las mujeres indígenas y los efectos de las políticas de “civilización” y “asimilación” del Estado y la Iglesia en sus cuerpos y subjetividades. Cuenta con varios artículos publicados y una tesis de doctorado (2012), trabajó como consultora independiente y en 2003 también publicó el libro *Alas y Raíces, afectividad entre las mujeres mayas*, editado en Guatemala por el Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, una organización pionera en el país, de la que Emma fue una de sus fundadoras, dedicada a producir “pensamientos y metodologías de sanación” para tratar los impactos causados por el racismo, el sexismo y el clasismo en mujeres mayas.<sup>5</sup> También integra el Colectivo de Mujeres Mayas Ixbahlam.<sup>6</sup>

En su prolífica y extensa trayectoria educativa y laboral se destacan su primera formación como maestra de educación primaria; luego sus licenciaturas en enfermería y en sociología. Posteriormente obtuvo una beca de FLACSO-Guatemala para realizar una Maestría en Ciencias Sociales y finalmente en 2012 obtuvo el Doctorado en Ciencias Sociales por el CIESAS-México, cursado con una beca FORD-CIRMA. Trabajó en proyectos de ONG, en la Universidad de San Carlos de Guatemala fue coordinadora académica del proyecto “Pueblos indígenas, género y participación política”, y se desempeñó como investigadora en AVANCSO (Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala). Se encuentra entre las primeras diez mujeres indígenas de Guatemala que obtuvieron un título de doctorado. En una entrevista que le realizó en

---

5. Ver <https://www.kaqla.org/historia/>.

6. Ver <http://redixbalam.org/index.php/quienes-somos>.

2008 Ana Cofiño (antropóloga guatemalteca), se refirió a los obstáculos que tuvo para poder estudiar:

Al terminar el magisterio, tenía deseos de estudiar medicina, pero en ese momento mi papá me dijo que no, que había más posibilidades de darle estudio a mis hermanos, pero no a mí, por ser mujer. Y me dijo que fuera a pedir trabajo para sostener a los otros hermanitos. Yo estaba enojada y me fui a quejar con el cura, le dije que quería estudiar medicina. Me contestó que había un proyecto de salud y que me metiera. Platiqué con mi mamá, le dije que yo tenía cabeza para estudiar y que me diera la oportunidad, pero ella en ese momento no tenía la autoridad, ni la fuerza que tuvo después. No me pudo ayudar. Cuando me dieron la noticia de que podía seguir estudios de enfermería, estaba feliz. Ese hecho me ayudó a tener más conciencia, porque a mi hermano menor sí le dieron la oportunidad (Cofiño, 2008: 31).

Emma, a diferencia de Cumes y Tzul Tzul, tiene otra posición respecto del feminismo, pues ha tomado sus ejes de análisis y lucha más destacados para intervenir públicamente y realizar proyectos y talleres con las mujeres mayas en su país. Le interesa el debate con los feminismos indígenas y no indígenas en Guatemala, aunque no le preocupa adoptar la categoría de feminista para marcar su identidad como mujer, activista o investigadora. Sus primeros contactos con feministas se dieron en Costa Rica, en una conferencia sobre Salud y Mujer a la que fue invitada, y posteriormente se nutrió de la teoría feminista durante sus estudios de maestría y doctorado, especialmente de los debates del feminismo poscolonial: “el feminismo fue jugoso para mi análisis y reflexión” (ibíd.: 42). Cree que es posible y necesario generar diálogos y espacios de reflexión entre mujeres “ladinas” (mestizas) y mayas y construir relaciones respetuosas, avanzar en la formación teórica y en la coordinación de acciones políticas para reivindicar derechos específicos y universales. No obstante, señala la naturalización del racismo en el “feminismo blanco”:

El feminismo blanco naturaliza el racismo porque no da explicaciones completas de nuestras realidades y opresiones, y todavía no reta la hegemonía de lo blanco, por eso refuerza la jerarquía, la segregación racial y las desigualdades coloniales. Se reproduce la idea que las blancas-ladinas deben pensar por las mayas porque estas son incapaces de gobernarse por sí mismas, de administrar proyectos y crear sus propias ideas y epistemologías. Cuando asumen esta actitud tutelar no nos consultan y les sirve de justificación para apropiarse del *capital cognitivo y financiero de las intelectuales indígenas* (Chirix García, s/f).

En su caso, no fueron la teoría ni las feministas mestizas las que la ayudaron a tomar conciencia, sino la situación de subordinación de su propia madre hacia el padre, que observó desde temprana edad. El funcionamiento del patriarcado en las familias kaqchikeles implica que la autoridad masculina es sagrada y no se confronta (Cofiño, 2008: 32). En varios de sus textos e intervenciones describe y analiza sin “censura cultural” el patriarcado kaqchikel en las lógicas del parentesco y la familia:

Los hombres toman las decisiones más importantes. Hacen consultas, es cierto, pero al final son ellos quienes gobiernan dentro de la familia. También hay un patriarcado sexista, y a eso hay que ponerle mucha más atención, porque constantemente se está reforzando la superioridad masculina, tomando referentes no solo occidentales, sino de la propia cultura, para subordinar a las mujeres. Esto cotidianamente provoca violencia contra ellas. El kaqchikel que es sexista es aquel que humilla, que ofende; es aquel que pega, es aquel que dice que no servís para estudiar, es aquel que dice que debes estar en la casa, que dice: “Esta es mi mujer y está para dar los hijos que yo quiera” (ibíd.: 34).

Sus dos temas principales de investigación e intervención están conectados entre sí y con su propia experiencia de vida como mujer maya: por un lado, el campo de la sexualidad kaqchikel (Chirix García, 2008,

2009), el cual ha sido desde la colonia en adelante intervenido por la moral y educación cristiana; por el otro, las políticas de “civilización” y “racialización” (ladinización) de las mujeres mayas que la Iglesia católica llevó adelante desde la década de 1950 mediante la creación de internados católicos e institutos para niñas indígenas (Chirix García, 2012). Fue en un internado de monjas para niñas y jovencitas indígenas donde Emma estudió y se recibió de maestra de educación primaria.

Es profundamente crítica del rol colonial, patriarcal y racial que tuvo la Iglesia católica en la vida de las comunidades mayas y de las “ideologías conservadoras y las instituciones controladoras” (Chirix García, 2008: 28).<sup>7</sup> Así, sus procesos de investigación la condujeron a “descolonizarse” y a “abortar a la Iglesia como institución”:

Un día estuve pensando por qué no se hablaba sobre el deseo, por qué siempre nos dicen “no hagas esto, no hagas lo demás”. Al final me dije: “Esta Iglesia institucional es la que se ha metido en mi cabeza, en mi corazón, en mi cuerpo, y no me va a dejar ser mujer”. Entonces pensé: “Esta iglesia me la saco de mi cabeza”. Hice el ejercicio a nivel racional y luego espiritual. Sacar a la Iglesia de mi cabeza como institución es una manera creativa de aprender a gozar y a amar. Yo creo que este hecho me permitió tener relaciones más profundas. Es un gran respiro y alivio, para tener relaciones respetuosas, pero de gozo (Cofiño, 2008: 16).

La sexualidad kaqchiquel es un campo atravesado por concepciones ancestrales de la cultura maya que todavía se transmiten entre mujeres,<sup>8</sup> pero también por el racismo y el patriarcado. Hablar e investigar sobre sexualidades en Guatemala sigue siendo un tema tabú:

7. Ver Emma Chirix / Cuerpo: Colonialismo y Proyecto Civilizadorio - YouTube.

8. “Otra forma de estar en contacto con la sexualidad desde niños/as fue a través del temazcal, de aprender a verse desnudos/as entre niños/as, sin pudores: ‘Crecimos viéndonos sin ropa, platicando sobre nuestros cuerpos. No era una cuestión de decencia. Nos sentimos en la libertad de vernos y platicar desnudos. Los niños sí entran’” (Cofiño, 2008: 8).

“Los y las académicas no tocan el tema, y a nivel cotidiano yo diría que vivimos una *sexualidad secuestrada* e impuesta que ha reducido el pensamiento y la práctica de una sexualidad más liberada” (Cofiño, 2008: 7). Por ello, ve como tareas urgentes visibilizar los tabúes sobre la sexualidad en las comunidades mayas contemporáneas (los talleres y capacitaciones entre mujeres generan confianza entre mujeres para animarse a hablar), y comenzar a hablar sobre sexualidades e historizar y denunciar la represión que ejerció la Iglesia sobre subjetividades, representaciones y prácticas. En resumen: recuperar el deseo y el erotismo en la sexualidad, pero también visibilizar los nexos entre sexualidad y violencia o cómo la sexualidad se presta tanto para el deseo y el erotismo como para la represión y la violencia, incluyendo aquí el problema de las esterilizaciones masivas de las mujeres indígenas en Guatemala, sobre las que existen testimonios orales pero poca investigación: “La sexualidad ha sido colonizada y hay necesidad de descolonizarla. Identificar qué instituciones son las controladoras de la sexualidad y luchar contra eso nos hace ser políticas. El Estado ha negado este tema y ha dejado que las organizaciones internacionales y nacionales se ocupen de la sexualidad de su población porque no sabe cómo tratar el tema” (ibíd.: 23).

Posteriormente, la colonización y racialización de los cuerpos indígenas femeninos en Guatemala fue el tema de su doctorado, centrándose en las políticas de los internados católicos como un tipo de “civilización” y “blanqueamiento” de los cuerpos indígenas. Según ella, la evangelización de la población indígena fue una política que el Estado guatemalteco apoyó durante las décadas de 1930 y 1940 para prevenir el ingreso del comunismo en las comunidades:

Una educación oficial, ladinizar y blanquear, con una ideología de color, racial, porque teníamos que olvidar esas maneras indígenas de pensar, de comer, de trabajar. Era necesario un modelo para construir una mujer indígena civilizada, urbana, cristianizada, anticomunista junto con esa idea de que todo es pecado. Pero cuando todo es pecado dejo

de ser libre. Por eso en uno de mis libros yo ya dije: “ya, mando al carajo el pecado, yo no soy pecadora” [...] Y en otro de mis libros hago un escrito donde dice “Cuando aborté la Iglesia como institución perdí el miedo y la vergüenza y desde entonces aprendí a gozar la vida” (Divergencia Colectiva, 2017).

Otro eje vertebral en sus trabajos y en su tesis de doctorado es el desmenuzamiento y la explicación de las consecuencias y heridas profundas que deja el racismo estructural en la vida y en los cuerpos y subjetividades de las mujeres indígenas en Guatemala desde que son niñas: “¿Qué necesitan las mujeres mayas para poder enfrentar con dignidad la opresión étnico-racial?”, se preguntaba en un artículo publicado en una conocida compilación del feminismo descolonial/decolonial latinoamericano (Chirix García, 2013):

En las relaciones interétnicas, por el miedo a ser rechazadas o manipuladas, se ha aprendido a desconfiar, a ser serviciales y complacientes con los ladinos, a tratar de irradiar tranquilidad y bienestar, tener el cuidado de que no aflore un enfado o sentimientos de rabia. Tenemos un miedo profundo a la desaprobación de la conducta. En sentido opuesto, es posible que algunas reaccionen con indignación sobredimensionada ante la menor provocación (ibíd.: 216).

Frente al ambiente hostil de discriminación, algunas tienden a negar su identidad y expresan: me hubiera gustado no ser indígena. Otras acrecientan su resentimiento y van creando o consolidando las fronteras étnicas. Otra actitud asumida es la idealización de la cultura maya, decimos que nosotros tenemos cultura y los otros no la tienen. Otras mujeres mayas se sienten bien cuando son tratadas como niñas y débiles. En el sentimiento de pequeñez, hay implícito el trato paternalista, una tendencia dirigida a fomentar el sentimiento de insignificancia y de inferioridad, hay un proceso de anulación del yo individual, una sensación de impotencia (ibíd.: 218).

Lorena Cabnal no es tanto una intelectual-académica sino más bien una activista indígena y pensadora, pues además de entrevistas concedidas, cuenta con algunos escritos donde volcó sus experiencias y reflexiones. De origen maya q'eqchi y xinka, es madre de una adolescente y desde hace más de una década comenzó a definirse públicamente como “feminista comunitaria territorial”: “Yo no me nombro decolonial. Les cuento: soy feminista comunitaria territorial, porque voy más allá del tiempo colonial. Si me quedo como decolonial, me quedo en los 527 años por acá. Y estoy yendo atrás, a formas milenarias también” (López, 2018). El feminismo comunitario territorial es su principal identidad política pero, además, defiende y milita su identidad como “mujer indígena con identidad étnica” (Cabnal, 2010).

En algunas entrevistas (se trata de una activista maya muy conocida en América Latina) narró que siendo niña fue víctima de violencia sexual en su familia. Vivían en una comunidad urbana y marginal en las afueras de la capital, adonde se instalaron sus padres y abuelos cuando fueron desplazados del territorio maya q'eqchí en Alta Verapaz durante el conflicto armado. A los quince años Lorena abandonó su hogar y a los 25, después de haber estudiado medicina y psicología, comenzó a reconectarse con sus raíces indígenas, especialmente con su “mitad xinka” heredada de su abuela materna. En 2002 se trasladó a una comunidad en la montaña de Xalapán para trabajar en la prevención de la violencia sexual contra niños y niñas indígenas. Allí, y por iniciativa suya, las mujeres comenzaron a organizarse en defensa del territorio xinka de los proyectos mineros y de la violencia de género. Progresivamente se vincularon con feministas para formarse políticamente y aprender a buscar fondos de ONG para solventar sus actividades: “En efecto, durante 2010, cuatro mujeres de la montaña decidieron entrar a la primera Escuela Nacional Feminista que se realizó en Guatemala. Ahí hicieron alianzas con mujeres feministas y encuentros que les pusieron de manifiesto la existencia de muchos feminismos en el mundo y debates al respecto” (Patiño, 2020: 11).

Durante estas experiencias de formación, Lorena y sus compañeras se indignaron al notar que las “mujeres indígenas” no tenían ninguna

mención ni visibilidad en las gestas femeninas o feministas, pero no rechazaron de entrada las ideologías feministas, sino que buscaron redefinir e inventarse otras maneras de practicar feminismos para luchar por la autonomía de las mujeres y sus cuerpos en/desde sus comunidades y territorios. Lorena comenzó a afirmarse como “feminista comunitaria-territorial” por sostener la articulación entre la defensa del “territorio tierra” con la del “territorio cuerpo” (la lucha contra el despojo de sus territorios no está separada de la lucha contra las violencias de género). Pero la adopción de este posicionamiento y discurso le valió la expulsión de la comunidad de Xalapán donde residía: “Uno de mis mayores atrevimientos fue nombrarme feminista. Esa fue una de las transgresiones más fuertes y, además, levantó una ola muy fuerte de estigmatizaciones. Me desterraron de mi comunidad por declararme feminista comunitaria” (Giménez y Bravo Sánchez, 2017).

En 2014, Lorena y sus compañeras de la montaña crearon Tzk’at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario, un espacio organizativo para mujeres indígenas rurales que viven en territorios hostigados por el neoextractivismo. En tanto red, reciben apoyo económico para sus actividades de ONG y donantes públicos y privados (como IBP, International Brigade Peace).<sup>9</sup> El componente espiritual que se promueve desde esta red las diferencia de los feminismos materialistas y ateos; también sus formas de proponer coraje, sensatez, autonomía y emancipación femenina:

Las integrantes de Tzk’at hemos vivido historias de persecución política, estigmatización, amenazas de muerte, desplazamiento político territorial, órdenes de captura, imposiciones de estado de sitio, criminalización y judicialización. Todo ello debido a la defensa de los

---

9. “Algunas de las defensoras y sus familias son acompañadas por Brigadas Internacionales de Paz, Acoguate (Coordinación de Acompañamiento Internacional en Guatemala) y Plataforma Internacional contra la Impunidad; algunas cuentan con medidas cautelares de la Corte Interamericana de DDHH y aportan a la construcción de nuevas formas de sanación desde la perspectiva del feminismo comunitario” (Cabnal, 2018: 103).

derechos humanos de las mujeres indígenas en las comunidades rurales ante denuncias de violencia contra ellas, así como a la defensa del territorio ancestral. Es importante decir que muchas de las integrantes de Tzk'at, y también otras defensoras territoriales, además de luchar contra la violencia estructural institucionalizada, se enfrentan a todas las expresiones del patriarcado y del machismo en sus comunidades, familias y en algunas dirigencias de los movimientos indígenas y sociales (Cabnal, 2018: 101).

Cabnal (2010), década y media atrás, ya decía que su punto de partida para elaborar sus primeras reflexiones (sus “sentipensares”) fueron su cuerpo –atravesado por el racismo, el colonialismo, el patriarcado y el extractivismo– y su espacio territorial comunitario, donde vivió opresiones creadas por el patriarcado ancestral y el colonialismo de larga data. Siguiendo este planteo, a diferencia de otras intelectuales y activistas indígenas, no piensa que todos los males de los pueblos y naciones indígenas llegaron con la colonización: “¿Por qué asumimos una posición victimizante?”. Sus críticas lúcidas desmontan los argumentos en los que se sostienen los “esencialismos identitarios” y los “esencialismos étnicos”. En primer lugar, reconoce que en los pueblos indígenas existen patriarcados originarios ancestrales, anteriores a las experiencias de conquista y colonización que se iniciaron en el siglo XV: “¿Por qué lo que es dicho como sagrado lo es? ¿Por qué dar respeto sin cuestionar?”. En segundo lugar, afirma que los principios de complementariedad y dualidad se sustentan en una idea heteronormativa de la sexualidad humana donde lo masculino suele estar en una posición de mayor poder en las comunidades indígenas, por lo tanto, la tan repetida dualidad en la mayoría de los casos es opresiva. También cuestiona la supuesta “igualdad del *ayllu*” porque las mujeres andinas no están en igualdad de condiciones con los hombres: “La opresión manifestada contra las mujeres a lo interno de nuestras culturas y cosmovisiones hay que cuestionarla de manera frontal y nombrarla como misoginia contra nuestros cuerpos, pensamientos, decisiones y acciones”.

En tercer lugar, del Buen Vivir o Sumak Kawsay (quichua de Ecuador) dirá que se trata de un “paradigma ancestral cosmogónico pero

masculino”, enraizado en la cosmovisión de los pueblos andinos y vinculado a la idea de “vida en plenitud” y “equilibrio entre lo espiritual y material”. Sin embargo, añade que fue formulado por hombres indigenistas/indianistas de izquierda “exponentes y pregoneros del movimiento indígena con propiedad y autoridad epistemológica” para hablar en nombre de todos y todas. En cuarto lugar, los roles asignados a las mujeres indígenas como cuidadoras, protectoras, reproductoras y guardianas ancestrales se insertan en una “heteronorma cosmogónica”. Por último, y en línea con las reflexiones de Chirix, se detiene en el racismo estructural con el que lidian las mujeres indígenas en Guatemala: un racismo sentido e internalizado a lo largo de generaciones y ciclos de vida que, a diferencia del patriarcado, sí nació con el establecimiento de un orden jerárquico colonial, basado en el color de piel, fortalecido por el patriarcado y por las estructuras estatales. Las mujeres indígenas tienen cuerpos racializados debido a las jerarquías de color impuestas durante la conquista y colonización.

### 1.3. Recapitulación: aportes de las intelectuales del pueblo maya

Varios posicionamientos epistemológicos y teóricos en común pueden identificarse entre las intelectuales académicas mayas, aunque cada una se haya enfocado en problemáticas diferentes (cuerpos y sexualidad, y políticas de civilización para las niñas y mujeres mayas, en el caso de Emma Chirix García; la política del gobierno comunal y la defensa de la tierra, en el caso de Tzul Tzul; servidumbre y trabajo doméstico asignado a las mujeres indígenas, en el caso de Cumes); estas se complementan y permiten trazar una mirada en clave interseccional sobre varias dimensiones del pasado y de la actualidad que dan forma a la vida de las mujeres mayas en Guatemala desde mediados del siglo XX hasta el presente.

En primer lugar, todas comparten la propuesta de “descolonizar” el conocimiento académico y disciplinario, abrevando en las epistemologías indígenas y en prácticas, saberes y tradiciones indígenas respecto de la gestión de la tierra, los trabajos comunitarios, el cuidado y la

regeneración de los cuerpos –a través de prácticas ancestrales como el temazcal, por ejemplo (Chirix García)–, releendo desde nuevas coordenadas textos sagrados de la cultura maya como el Popol Vulj (Cumes) para indagar en las representaciones y simbolismos de género antiguos, o validando otros horizontes emancipatorios para las luchas indígenas (no liberales, como dice Tzul Tzul).

En segundo lugar, se observa la transversalidad del problema del racismo histórico, estructural e institucional que desde la conquista en adelante viene padeciendo y resistiendo la población indígena en Guatemala. En sus escritos, se proponen rescatar la dimensión racial en sus análisis sobre los procesos de dominación e inspeccionar y analizar cómo el racismo afectó la vida de generaciones de mujeres (incluyendo las suyas).

Tercero, se proponen desafiar a los feminismos hegemónicos (a los que denominan de diferente manera) pero recuperando varios conceptos, herramientas y aportes de las teorías feministas, como el concepto de patriarcado, género e interseccionalidad. Cada una viene elaborando su propia crítica al “feminismo occidental” simultáneamente a una crítica de género/antipatriarcal, pero sin reconocerse como “feministas”. Claramente, las teóricas y activistas feministas con las que más simpatizan y cuyas experiencias son un espejo para mirarse ellas mismas (como indígenas, intelectuales y activistas) son las feministas negras, quienes originalmente elaboraron la perspectiva interseccional en el contexto de la segunda ola feminista de las décadas de 1970 y 1980 en los Estados Unidos (Combahee River, [1977] 1988; Martínez, 2019). Sin embargo, es llamativo que ninguna retome ni se referencie (al menos como un punto de partida) en la experiencia de las mujeres zapatistas y en las transformaciones en el orden del sistema de sexo/género y en el de usos y costumbres que emprendieron, amparadas bajo la Ley Revolucionaria de las Mujeres dada a conocer públicamente en 1994 (Espinosa, 2009; Hernández Castillo, 2000; Millán, 2011; Olivera, 1995). El EZLN es un movimiento social indígena que cuestionó sus jerarquías y opresiones de género internas hace 30 años atrás y representa un antecedente más adecuado culturalmente para los contextos de vida de las mujeres mayas

en Guatemala que el de las feministas negras de los Estados Unidos de los años setenta.

También es llamativa la omnipresencia del concepto/perspectiva interseccional y la ausencia del concepto de “triple opresión” que circuló en el activismo internacional de mujeres indígenas desde la década de 1970 y, más específicamente, a partir de las de 1980 y 1990 en México. Las investigadoras mayas analizadas articulan un análisis o perspectiva “interseccional” entre raza, género y clase (o racismo, patriarcado, experiencias de exclusión/explotación en el capitalismo) entendida a grandes rasgos como sistemas entrelazados de dominación que se manifiestan con énfasis distintos en diferentes contextos sociohistóricos y culturales. Aura Cumes (2012) desarrolló más reflexiones sobre los aportes del enfoque interseccional sin olvidar señalar la fragmentación de las luchas que producen las actuales políticas de identidad.

Aura Cumes y Tzul Tzul tienen posiciones y lecturas que se complementan: se alejan del feminismo que denominan “blanco” y/o “liberal” para pensar las estrategias pasadas y presentes de las mujeres y los horizontes de emancipación no liberales, comparten autoras y autores para formular sus análisis, no son antifeministas pero no les interesa definirse como tales y advierten que las mujeres de las comunidades organizadas no quieren ser etiquetadas bajo esa categoría y que sus tácticas y estrategias para lidiar con las lógicas patriarcales vienen de lejos y no fueron traídas ni promovidas por las feministas. En este sentido, ambas se abocan a recuperar y construir una historia de las luchas de las mujeres indígenas. Sin embargo, una diferencia sustancial entre las dos reside en sus diagnósticos sobre la institucionalidad que alcanzó el movimiento maya y sus organizaciones (incluyendo aquí los espacios que se abrieron para las mujeres). Cumes tiene una mirada positiva y hasta pragmática sobre esto (lo dijo en varias entrevistas: las ONG fueron las primeras en ofrecer a las mayas un trabajo que no fuera el de empleada doméstica o sirvienta). Tzul Tzul, en cambio, es muy crítica del movimiento maya y del paradigma desarrollista y establece diferencias conceptuales y políticas

entre “movimiento maya”, “pueblos indígenas” y “política comunal” (2018: 73-75). Chirix García tiene otra mirada sobre el feminismo y las “feministas mestizas” en general, pues reconoce que la teoría feminista la ayudó a empoderarse y le legó conceptos fundamentales para su trabajo intelectual y activista con las organizaciones de mujeres mayas. Si bien está un paso atrás con respecto a las lecturas y debates del feminismo poscolonial (o tal vez no le interesaron), se la lee y escucha más clara: el feminismo no es incompatible con las luchas comunitarias por el control de la tierra ni es sinónimo de quitarse de encima a los hombres.

Lorena Cabnal, la más feminista de todas y la que lleva adelante el “feminismo comunitario territorial” es, paradójicamente, la que menos formación en teoría feminista parece tener, la que menos textos publicó, y sin embargo se ha transformado en una de las activistas indígenas más conocidas dentro del movimiento feminista latinoamericano de la mano de la expansión y popularización del concepto de “cuerpo-territorio”, retomado para analizar un sinfín de luchas de mujeres campesinas, indígenas y urbanas en territorios amenazados por los extractivismos.

Por último, las cuatro son observadoras agudas e investigadoras de sus propias culturas (y de sus propias experiencias de vida) en el contexto nacional mayor signado por las consecuencias del conflicto armado, el genocidio y el neocolonialismo actual que pesa sobre la nación maya. Sus experiencias de vida en familias y comunidades mayas fueron formativas para dilucidar y articular sus lugares de enunciación al momento de escribir. Todas se criaron en familias mayas asentadas en municipios indígenas afectados de distintas formas e intensidades por el conflicto armado y el genocidio, lo que permite entrever que las estrategias familiares y comunitarias fueron diferentes para sobrevivir. No obstante, ninguna tomó como objeto de estudio el genocidio indígena en Guatemala y en sus trabajos hay pocas referencias (más bien tangenciales) al mismo, aunque algunos análisis realizaron en entrevistas que brindaron.

En sus estructuras familiares la autoridad masculina ha sido muy marcada, hegemónica y las mujeres siempre estuvieron en desventaja

respecto de los varones. Esta característica de familia patriarcal es reconocida por Cumes, Chirix García y Cabnal (mucho menos por Tzul Tzul), pero son diferentes sus maneras de analizar y valorizar estas relaciones de género desiguales instituidas. A excepción de Tzul Tzul (en cuya investigación prácticamente no hay referencias a su propia experiencia de vida, aunque sí en varias entrevistas), Cumes y Chirix debieron sortear numerosos obstáculos para poder finalizar su educación secundaria y acceder a la superior, acceso que debieron negociar con sus padres, puesto que sus madres no tenían competencia ni autoridad para estas decisiones. El caso de Tzul Tzul parece ser distinto porque proviene de una familia de intelectuales tradicionales. En la introducción de su libro menciona que ella “es objeto y sujeto de su propia investigación”, dualidad que visualiza como contradictoria en sí misma, aunque no la desarrolla como una instancia epistemológica en particular.

Desde sus infancias hasta hoy, todas continuaron vistiendo el traje de “corte y huipil”, conscientes de la etnicidad de su género y de la importancia de afirmar sus identidades étnicas. Como ya dijo Macleod (2011), quien investigó sobre el uso del vestido maya y sus significados contextuales: el traje de “corte y huipil” ha sido objeto de discriminación y racismo por parte de los sectores ladinos y blancos, pero para las mujeres mayas se ha transformado en un territorio estético para afirmar orgullosamente su pertenencia a la cultura maya y a sus grupos etnolingüísticos. Por ello, estas mujeres, aun siendo profesionales, continúan vistiendo sus huipiles –con muchas innovaciones estéticas de parte de las nuevas generaciones (Cumes, 2007)– para desafiar el racismo cultural que todavía pesa sobre la vestimenta tradicional maya en Guatemala.

## **2. Mujeres del pueblo mapuche investigadoras, académicas y profesionales en Chile y la Argentina**

El segundo caso de estudio se centra en mujeres de origen mapuche de Chile y la Argentina que se formaron como intelectuales-académicas y/o

también como profesionales, al tiempo que sostienen distintas modalidades de activismo y participación política en espacios y organizaciones mapuche. Aquí reviso algunos textos, entrevistas e intervenciones de cuatro referentes, dos de Chile (Clorinda Cuminao Rojo y Margarita Calfio Montalva) y dos de la Argentina (Melisa Cabrapán Duarte y María Cristina Valdez), aunque también leí algunos trabajos e intervenciones de otras investigadoras.

Margarita Calfio se refirió al poder del que estaba dotada la lecto-escritura para los y las mapuche, especialmente para defender el territorio: “fue una herramienta vedada y temida y, por lo mismo, íntimamente apreciada. Esta, sin embargo, era lejana a las mujeres, más aún que para los hombres de entonces” (Calfio, 2009a: 95). No obstante, el vínculo de las mujeres mapuche con la escritura tiene una genealogía extensa en Chile, como muestran algunos estudios recientes. Allí encontramos la germinación de una conciencia de género y antirracista en la década de 1930. La reciente investigación de Antileo Baeza (2023) reconstruye el difícil pero fructuoso camino andado por una primera generación de maestras (de magisterio) que se transformaron en escritoras y militantes en el período 1935-1965.

Estas mujeres publicaron en periódicos del movimiento y buscaron empalmar sus demandas (acceso a la educación formal, dominio de la escritura, sufragio y acceso a la participación política) con las del resto de las mujeres chilenas. Varias lideresas y referentes se vincularon activamente con el movimiento de mujeres chilenas de la primera mitad del siglo XX, caracterizado por el feminismo civil (Movimiento Pro Emancipación de las Mujeres de Chile o MEMCh), aunque con una clara conciencia de su diferencia étnica-racial y cultural en tanto mujeres de “raza araucana” (López Dietz *et al.*, 2023). Esta primera generación, sobre la que recientemente se están conociendo algunos datos, representa un antecedente fundamental para comprender las formas de participación social y política de las mujeres en las décadas posteriores, tanto como la emergencia de una crítica feminista interseccional en los últimos años del siglo XXI. Las tensiones entre la priorización del trabajo colectivo

para el pueblo, por un lado, y las demandas concretas y estratégicas de género, por el otro, estuvieron presentes desde la década de 1930 entre varias mujeres del movimiento mapuche.

Después del sometimiento estatal-militar (conocida como “pacificación de la Araucanía”) dos procesos marcaron las trayectorias de las familias mapuche en las siguientes décadas: el confinamiento en las reducciones indígenas en espacios rurales y el comienzo de una movilidad progresiva a los centros urbanos o “diáspora mapuche” (Echeverría, 2021). Durante el período 1935-1965, se desarrollaron una simultaneidad de procesos en las comunidades y territorios mapuche: el acceso a la educación para niños en los territorios mediante la expansión de la educación escolar religiosa, la formación de varias mujeres que migraron a las ciudades como maestras normalistas, la expansión de una red de publicaciones mapuche y dentro de esta de textos y artículos escritos por mujeres, la participación política en diferentes espacios de representación (organizaciones mapuche mixtas de predominio masculino, organizaciones propias de mujeres mapuche). Considerando esta información, cabe preguntarse cómo reaparece el vínculo tenso con el movimiento feminista en el siglo XXI, y cómo son metabolizadas en la actualidad nuevas tensiones, críticas y demandas de género por algunas investigadoras mapuche que participan en la elaboración de una política propia de representación en el seno de una heterogénea escena intelectual mapuche (donde participan poetisas, escritoras/es de ficción, investigadores/as y profesionales independientes e investigadores/as insertos en espacios académicos) (Zapata, 2016).

Antes de meterme de lleno en la crítica de las intelectuales-académicas mapuche, me gustaría sumar algunas líneas sobre el acceso a la educación escolar y a la educación superior para indígenas en Chile, condición de posibilidad para el desarrollo de las primeras. Curaqueo, Calfío Montalva y Huinca Piutrin apuntan que el proceso de educación escolar de niños mapuche tiene sus primeros antecedentes en las acciones del Estado colonial cuando los hijos de algunos caciques eran seleccionados y enviados a colegios religiosos ubicados en centros

urbanos.<sup>10</sup> Posteriormente, hacia el siglo XIX, “la institución escolar se introduce mayoritariamente en el territorio mapuche a través de las misiones católicas” (2020: 201), que operaban en las reducciones estatales para indígenas apuntando a “civilizar” mediante la educación y la religión.

Recién en 1989-1990, con la creación de la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) se puso en marcha el primer programa de becas para estudiantes indígenas orientado a la educación básica, media y superior que todavía se encuentra en curso:

En materia de acceso al nivel superior, la cobertura neta en el tramo 1996-2009 para jóvenes mapuche pasó de un 7,1% al 17%, incremento relacionado con la apertura y expansión de las ayudas estudiantiles (créditos y becas) durante la última década, pero especialmente con la creación en 1991 de la “beca indígena”. Sin embargo, el aumento en la cobertura entre los jóvenes mapuche no ha implicado una reducción proporcional en las brechas de acceso respecto de sus pares no indígenas.

Hoy en día, el acceso a la educación superior representa una de las escasas posibilidades de movilidad social y de ampliación de la inserción laboral. No obstante, las y los autores señalan que el tránsito por la universidad se asocia a experiencias de discriminación racial y que “las universidades poseen un discurso multiculturalista pero no han modificado sus programas curriculares adaptándose a la realidad donde se encuentran situados” (Curaqueo *et al.*, 2020: 205).

En síntesis, el diagnóstico que realizan está enmarcado en la contradicción de demandar “mayor autonomía” para crear espacios educativos propios (mapuche) y “mayor acceso a la educación superior pública

---

10. Calfio Montalva, en otro artículo (2007: 252), apunta que los hijos de los últimos grandes lonko fueron educados en el internado de una Misión Capuchina en Forowe y que de jóvenes se transformaron en los iniciadores en 1910 del movimiento mapuche contemporáneo.

(estatal y privada)”, vista como la estrategia más adecuada desde un enfoque de equidad, aunque dependiente de un complejo sistema de becas, apoyos y fondos. También constatan que los estudiantes mapuche provenientes de entornos rurales –quienes pueden tener como lengua materna el mapudungun– están en desventaja respecto de los estudiantes mapuche urbanos y más expuestos al racismo. Las demandas mapuche se caracterizan por la contradicción permanente entre el deseo de una mayor integración en la sociedad nacional (aunque mediante políticas con enfoques de equidad e igualdad) y la reivindicación de espacios propios y autónomos de aquella y del Estado nacional. Algo de esta tensión/contradicción –irresoluble por el momento– se expresó en las divergencias dentro del propio movimiento durante la votación del referéndum de la nueva constitución. Varios sectores mapuche votaron en contra del proyecto de un “Chile plurinacional” que, paradójicamente, podría haber ampliado sus derechos como indígenas (Pairican, 2023).

## 2.1. Crítica de género y crítica mapuche al feminismo en/desde Chile

Clorinda Cuminao Rojo es mapuche-chilena, doctora en Antropología Social y vinculada al Departamento de Género, Política y Cultura de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Playa Ancha en Valparaíso. En su texto “Mujeres mapuche: voces y escritura de un posible feminismo”<sup>11</sup> abordó dos cuestiones fundamentales para analizar las experiencias de las mujeres de su pueblo: una concepción más extensa del feminismo que posibilite pensarlo para los contextos de vida y organización mapuche, y priorizar los procesos identitarios en la definición de posturas feministas, pues, aunque las mapuche desarrollen agendas de género y posturas desde la femineidad, no por ello se consideran

---

11. La autora también investigó y publicó sobre otros temas: cultura familiar mapuche y discriminación (Cuminao Rojo, 2014; Sepúlveda Mellado y Cuminao Rojo, 2022); los detenidos-desaparecidos mapuche (Cuminao Rojo y Jaña Monsalve, 2023); pueblo mapuche y escritura, incluyendo un apartado sobre el vínculo de las mujeres con la escritura (Cuminao Rojo, 2007).

feministas. Esto resulta esencial para relativizar las denominaciones externas que se les adscriben y analizar situadamente cómo construyen sus identidades y se proyectan ante el resto de la sociedad, así como las formas y sentidos que adoptan sus prácticas políticas. Bajo esta perspectiva, se pregunta por los cruces e imposibilidades de las mujeres mapuche frente al feminismo.

Para la autora, la identidad de las mujeres mapuche está atravesada por la etnicidad y, pese a la diversidad de experiencias, trayectorias y posturas, sus demandas y reivindicaciones emergen desde lo colectivo y comunitario priorizando la identificación con su pueblo. Sus discursos y acciones posicionan críticas frente a la sociedad y el Estado por la discriminación que sufren como parte de un pueblo históricamente oprimido. Pero al mismo tiempo buscan ser valoradas en las organizaciones y comunidades, reivindicándose como sujetas políticas y demandando mayor participación en la toma de decisiones e igualdad con los hombres.

En los procesos organizativos en los que participan plantean posturas desde lo femenino, pero sin asumir ideas de la teoría feminista porque la dimensión étnica se constituye en un elemento central de sus identidades, un factor diferenciador desde el cual establecen sus posturas y demandas. Aun cuando sus acciones estén encaminadas hacia la lucha por los derechos de las mujeres y realicen críticas frente a conductas que las discriminan, esto no implica una separación de su comunidad. De igual manera, las mapuche que sí se reconocen como feministas apuntan a concretar sus derechos, pero desde un enfoque de la diferencia cultural: “Las reivindicaciones surgen no como cualquier mujer, sino desde la perspectiva mapuche de ser consideradas como tales y entendidas cuando tienen que cumplir con ciertos deberes familiares y culturales” (2009a: 115).

Un ejemplo de este malentendido lo podemos observar en el tratamiento mediático que se le dio a la figura de Elisa Loncon, quien fuera la presidenta de la Convención Constituyente en Chile. Profesora de inglés (por la Universidad de La Frontera), doctora en Humanidades y Lingüística (por la Universidad de Leiden de Holanda), se especializó

en lingüística para aportar en la defensa de los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas.<sup>12</sup> Además, desde hace años es docente en la Universidad de Santiago, investigadora académica y activista.<sup>13</sup> Nació en la región de la Araucanía, en Traiguén, y su infancia transcurrió en una comunidad mapuche rural (Lefweluan):

En mi comunidad teníamos la historia de que las mujeres no iban a la escuela. Hubo mucho embarazo adolescente y yo, desde muy pequeña, asumí que no quería ser una adolescente embarazada [...] Recibí los consejos de mis padres, quienes me empoderaron para estudiar. Valoré esto de aprender, pero al mismo tiempo de recuperar nuestra historia. Toda la vida estuve haciendo el trabajo de recuperación de la memoria y me fui empoderando a partir del mundo mapuche con esos saberes y manejando la exigencia de la escolarización, y con eso terminé siendo una *persona profesional*, pero con una postura crítica sobre la educación, frente a la lengua y al colonialismo (ONU-Mujeres, 2021; las cursivas son mías).

Los titulares de varias entrevistas y notas dedicadas a reconstruir su trayectoria estelar en el marco del proceso constituyente buscaron resaltar con insistencia que se trataba de una mujer “feminista y mapuche” aunque, en verdad, ella nunca asumió esta identidad, adjetivo o

---

12. Además, cuenta con un posgrado en el Instituto de Estudios Sociales de La Haya y otro en la universidad Regina de Canadá. Condujo un programa de TV (*Diálogo Intercultural*) sobre el mundo indígena en Chile y coordinó una red por los derechos educativos lingüísticos de los pueblos originarios. No investigó específicamente sobre relaciones de género en el mundo mapuche, pero hizo algunas intervenciones (en un libro reciente y en una charla en TEX) sobre los roles históricos y actuales de las mujeres mapuche, aunque tiene un enfoque primordialista o culturalista sobre el tema. En 2023 Loncon fue objeto de una campaña racista orquestada por varios medios de comunicación, cuyo fin fue desprestigiar su sólida trayectoria académica.

13. Integró una de las organizaciones mapuche más conocidas de Chile, denominada Consejo de Todas las Tierras, espacio de reivindicación mapuche surgido en el período de la posdictadura signado por los “contrafestejos” por los 500 años de la “conquista de América” organizados por el movimiento indígena latinoamericano, continental e internacional.

categoría. Cuando la interrogaron respecto del vínculo de las mujeres mapuche con el feminismo (considerando el ascenso del feminismo en la última ola de protestas sociales en Chile en 2019), se las ingenió para ofrecer respuestas desde una “postura interseccional”. Así, en una nota breve escrita por Loncon y titulada “Las mujeres mapuche y el feminismo” (Loncon, 2020), explicaba que “la lucha de las mujeres mapuche es interseccional y no solo por los derechos de género”:

El concepto interseccionalidad refiere a la forma en que elementos económicos, sociales y culturales y otros se relacionan e interseccionan en múltiples niveles con la identidad de las mujeres; por ejemplo, en el caso de la mujer indígena que es discriminada por ser mujer, por ser indígena y pobre; aquí *confluye el género, la etnia y la clase; en cambio, no ocurre lo mismo con las mujeres blancas de clase alta*, tal vez a ellas la sociedad machista patriarcal solo las afecta por ser mujer, por lo que reivindican igualdad de género considerando que lo demás ya está resuelto (ibíd.: s.p.; las cursivas son mías).

En otra entrevista le preguntaron “cómo veía el feminismo desde las luchas indígenas” y respondió que el movimiento feminista tenía que descolonizarse para poder integrar en igualdad de condiciones a las compañeras indígenas “que ven el mundo y la naturaleza de otra manera” (ONU-Mujeres, 2021) y que las mujeres y los pueblos originarios fueron oprimidos en sus derechos y por ello la lucha debe ser simultáneamente contra el patriarcado y el colonialismo. En la misma entrevista Loncon agregaba:

Yo me reconozco a mí misma como mujer mapuche y mi manera femenina de vivir y de pensar viene de la filosofía mapuche, de nuestras madres, abuelas y antepasadas. *Como mujeres mapuches incorporamos la feminidad de la naturaleza*. Ser femenino en la cultura mapuche también significa defenderla. El movimiento feminista más político que está contra el colonialismo y el patriarcado en el estallido

social dialogó con los movimientos indígenas; ese movimiento indígena entiende que hay que defender la naturaleza, la salud alimentaria, los bienes comunes (ibíd.; las cursivas son mías).

Margarita Calfio Montalva es otra de mis referentes/interlocutoras intelectuales mapuche. Nació en Santiago de Chile en 1971, estudió Servicio Social en la Universidad Tecnológica Metropolitana y se recibió de asistente social en 1996. Posteriormente hizo una maestría en Género y Cultura en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Sus investigaciones comenzaron por centrarse en la reconstrucción histórica de las formas de participación social y política (formas de agencia) de mujeres mapuche y sus organizaciones propias, pero también se dedicó a otras problemáticas, como el acceso a la educación superior a partir de la década de 1990 y la implementación de programas con enfoque de género e interculturalidad desde la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena). Se define como una activista para la organización política mapuche, es miembro de la “Casa Autogestionada de Mujeres de Ngulumapu”, y una de las dos únicas mujeres que integran la Comunidad de Historia Mapuche, organización creada en 2004 en la ciudad de Temuco para realizar investigaciones en apoyo a las comunidades y organizaciones mapuche, constituida también como Centro de Estudios de Investigaciones Mapuche (CEIM).<sup>14</sup> Las inquietudes que recogen sus primeros trabajos son la desigualdad de género y la discriminación e invisibilización de las mujeres y, como contrapropuesta, la historización de sus formas de participación política y el vínculo con la escritura.

Sus trabajos articulan una crítica sobre la desigualdad de género en la sociedad mapuche desde una perspectiva no esencialista ni idealista sobre el pasado, reconociendo que la cultura mapuche era patriarcal y conservadora, independientemente de si “este control permanente de los hombres es propio o impuesto” (Calfio Montalva, 2007: 260). Las mujeres históricamente estuvieron en desventaja respecto de los

---

14. Ver <https://www.comunidadhistoriamapuche.cl>.

hombres y, si bien antes del sometimiento estatal tenían un rango de mayor libertad, ello se debía a que los hombres se dedicaban al manejo del ganado y pasaban largas temporadas fuera de sus núcleos familiares (Calfio Montalva, 2009a).<sup>15</sup> También señala la contradicción entre la mirada irreal o idealizadora sobre la etnicidad mapuche que los voceros indígenas reproducen en espacios públicos y su cerrazón a discutir las desigualdades de género por miedo al uso que “los wingkas” podrían darle. Así, el problema de la violencia intrafamiliar contra las mujeres tiene una historia compleja que muchas personas tratan de ocultar (o legitimar) bajo el velo de la tradición:

El fenómeno de la discriminación se encuentra incluso en el ámbito indígena, en donde a veces se utiliza el pretexto del respeto a los “usos y costumbres”, la falsa idealización del mito del “buen salvaje”, “la complementariedad” y otras figuras creadas, generalmente por hombres, para explicar o justificar la subordinación y las relaciones desiguales. Las mujeres muchas veces ocultan su subordinación para evitar el debilitamiento de los movimientos indígenas (Calfio Montalva, 2009a: 107).

[...] las familias tradicionales no aprobaban que sus hijas estudiaran, que aprendieran a leer y especialmente a escribir, definitivamente se prefería a los hombres en estas materias. Las mujeres entonces quedaban relegadas al espacio doméstico para servir a sus padres y hermanos (Calfio Montalva, 2007: 255).

En uno de sus primeros artículos (2007), menciona la tensión que suelen experimentar las mujeres entre la articulación de un discurso

---

15. “Socialmente, se puede decir que las mujeres *estaban subordinadas, eran parte de los recursos económicos de la comunidad o linaje y, por ello, eran transadas por cabezas de animales*. No obstante, esta subordinación social no implicaba desvalorización, ni falta de espacio propio” (Calfio Montalva, 2009a: 92; mi resaltado).

propio (y con conciencia de género) y la lealtad hacia su pueblo para evitar fragmentar el trabajo militante/activista con posturas feministas (ibíd.: 248). Aquí se encuentran datos muy relevantes (y una perspectiva histórica) sobre los procesos de participación de las mapuche y sus discusiones en un período dividido en tres: 1) 1930 hasta el comienzo de la dictadura en 1973; 2) el largo período dictatorial; 3) la década de 1990 en adelante, cuando se reconocen derechos políticos a los pueblos indígenas y derechos específicos a las mujeres.

Las primeras organizaciones mapuche (organizaciones etnopolíticas) fueron creadas en las décadas iniciales del siglo XX, como la Federación Araucana y la Corporación Araucana, donde las mujeres participaban solo en las comitivas. Pero ya en la década de 1930 se destaca la figura de Herminia Aburto Colihueque en la Corporación Araucana, quien además presentó su candidatura en 1935 para las elecciones municipales en Temuco. Herminia llevaba como demandas centrales el acceso a la educación para las hijas mujeres, una organización propia de mujeres de “raza araucana” y el derecho a voz y voto para todas las mujeres chilenas (Calfio Montalva, 2007: 253). En 1937 se creó la primera organización femenina mapuche denominada Sociedad Femenina Araucana Yafluayin, de la que Herminia era presidenta.<sup>16</sup> En 1950 emerge la figura de Zoila Quintremil Quintrel (también conocida como Zenobia), profesora normalista y primera mujer candidata a diputada en 1953 por el Partido Democrático del Pueblo.

En síntesis, en Chile, tal vez como en ningún otro país latinoamericano, se registra un temprano proceso de organización y participación política de mujeres (en las organizaciones del pueblo, en la política formal regional y local, y en sus propias organizaciones femeninas) que no es del todo conocido y en el que mucho influyó el activismo de las maestras normalistas que desde las ciudades militaban la demanda por

---

16. Las organizaciones de mujeres mapuche que existieron en el período de 1935-1955 fueron: la Sociedad Femenina Araucana Yafluayin, la Sociedad Femenina Araucana La Fresia; el Centro Femenino y Araucano La Tegualda y la Liga de Mujeres Araucanas (Antileo Baeza, 2023).

un mayor acceso a la educación formal para las niñas y mujeres. El trabajo de investigación de Margarita Calfio es pionero para comprender y situar este fenómeno en Chile.

La década de 1990 representa un punto de inflexión en la relación entre el pueblo mapuche y el Estado chileno, porque a partir de entonces se fue creando una compleja institucionalidad indígena/indigenista mientras las mujeres comenzaron a elaborar una mayor conciencia de género al analizar su condición de triple discriminación, cuestión que no estaba tan delineada durante el período dictatorial. En las décadas de 1970 y 1980, muchas mujeres se vieron obligadas a dejar las reducciones en los espacios rurales, migrar a las ciudades y emplearse como trabajadoras domésticas para afrontar la crisis económica de entonces:

[...] no había un discurso propio que diera cuenta de demandas específicas, como la crítica a algunos aspectos del relativismo cultural, encerrados en el derecho a transformar aspectos de la cultura que vulneren la dignidad y valor de las mujeres. En aquellos tiempos, el discurso y las prácticas organizacionales apuntaban a paliar necesidades sociales básicas. Se buscaba, por tanto, financiamiento para iniciativas de mujeres mapuche que les permitiera mejorar los ingresos familiares (Calfio Montalva, 2009a: 102).

Desde el retorno de la democracia en 1990, señala tres hitos importantes en la historia de la participación de las mujeres: 1) el denominado Plan de Igualdad de Oportunidades para las Mujeres 1994-1999, impulsado por el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM) que incorporó la perspectiva de equidad de género en el sistema de políticas públicas; 2) un Encuentro de Mujeres Indígenas de 1995; 3) la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995). Estas tres instancias resultaron cruciales para que las mujeres puedan analizar su situación, elaboren demandas y propuestas específicas y encaminen la consideración de las dimensiones de género al interior de sus comunidades y familias. Progresivamente, también aumentó la participación de las mujeres a través

del acceso a capacitaciones y formaciones, a la dirigencia de organizaciones mixtas y la conformación de asociaciones de mujeres. Aun así, las mujeres continúan viviendo con jornadas domésticas agotadoras que vuelven difícil su acceso a otros espacios y al ejercicio de otros roles sociales, cuentan con escaso tiempo para su desarrollo personal y migran a centros urbanos en busca de mejores condiciones de vida. No obstante, también menciona que en abril de 2006 en la XI Región se registraron unas 378 organizaciones y el 40% estaban presididas por mujeres (Calfio Montalva, 2007: 260).

Los escritos de mujeres mapuche que trabajan como profesionales en programas del Estado o de ONG están en sintonía con varios aspectos de la crítica antipatriarcal de Cuminao y Calfio y apuntan una mirada incisiva, producida desde el terreno, y crítica sobre las relaciones de género en las comunidades y sobre las políticas estatales con perspectiva de género. Es el caso de un artículo de Millaray Paimemal Morales<sup>17</sup> y Susana Huenul Colicoy<sup>18</sup> (2019), donde analizan la violencia de género en comunidades rurales. En primer lugar, observan que la primera violencia de todas (o la madre de todas las violencias) es estructural y de orden económico: primero fue el despojo territorial y ahora el extractivismo forestal que destruye los recursos de los territorios de las comunidades; en segundo lugar, la exclusión y la pobreza de las mujeres rurales se refuerza porque no tienen acceso a servicios básicos como internet y transporte público, dificultando la movilidad de las mujeres y la ampliación de sus horizontes de vida (en cuestiones tan concretas como poder salir de sus hogares para participar en talleres, organizaciones o capacitaciones). Además, una de las autoras deja algunas reflexiones y detalles sobre la implementación de un programa de prevención y atención de la violencia de género

---

17. Dirigente de la Red de Mujeres Mapuche Trawun pu Zomo y de Anamuri.

18. Miembro de la Comunidad de Historia Mapuche, comunicadora social, magíster en Antropología Social y trabajadora en la Oficina de Mujeres en la Dirección de Desarrollo Comunitario de la Municipalidad de Tirúa y en la ejecución de programas locales con mujeres y organizaciones de zonas rurales.

en parejas mapuche en un municipio rural, destacando el importante rol “de las políticas públicas de carácter centralizado y descentralizado, como herramientas para generar algunas de las transformaciones necesarias que permitan avanzar hacia un Buen Vivir de las mujeres” (Huenul Colicoy, 2019: 163).

Para poder acompañar a mujeres en situación de violencia de género son necesarias políticas públicas con enfoque de género intercultural y descentralizadas a través de los municipios. Por otra parte, a nivel comunitario, la prevención de la violencia de género “es un desafío en el que no hemos podido avanzar y lo visualizamos como un trabajo de mediano plazo, que requiere de una planificación seria y de personas que lo dinamicen” (ídem). Es decir que en las comunidades rurales todavía no se ha podido instalar una agenda de discusión sobre la violencia de género autónoma de las que traen los programas del Estado.

Otra profesional de origen mapuche, Karina Pailahueque Ahumada,<sup>19</sup> (2019) vuelve a traer la pregunta sobre si “existe” un feminismo mapuche o si se trata solo de mujeres mapuche que en sus comunidades trabajan para defender los derechos de las mujeres. La autora trabajó durante 2016 en una comunidad urbana al norte de Santiago de Chile en la coordinación del Programa Asuntos Indígenas, perteneciente a la Dirección de Desarrollo Comunitario. Mediante las escenas que describe y el breve análisis que presenta, queda claro que no hay de parte de las organizaciones de la comunidad una respuesta contundente (ni interés) al problema de la violencia de género e intrafamiliar. La única propuesta es la “recuperación del *azmapu*” (normas que regirían las relaciones entre personas mapuche, y entre mapuches y otras fuerzas) a fin de restablecer el “equilibrio de género” perdido.

Es evidente que la crítica de género (iniciada por las maestras-escritoras de la década de 1930) que denuncia las violencias y lógicas patriarcales del mundo mapuche sigue vigente a través de las mapuche

---

19. Socióloga y magíster en Estudios de género y cultura por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

académicas y profesionales que trabajan en la política pública para indígenas (a través de la CONADI u otras instituciones) y apuntan sus observaciones y reflexiones en textos, artículos y documentos. También que dicha crítica de género (que originalmente nunca descartó la clase ni el racismo en su diagnóstico) se pone en modo “interseccional” (Zapata, 2019) cuando está en boca de mujeres que tienen una alta visibilidad en la esfera pública nacional o internacional, como ocurrió en el caso de Loncon, quien asumió el compromiso de representar y llevar la voz del discurso público mapuche. La crítica interseccional, precisamente, busca resaltar que la primera violencia que padecen/resisten las mujeres mapuche es de clase y estructural. Por otro lado, que ciertos lugares asignados a las mujeres por el discurso étnico-cultural (como el cuidado de los otros, de la naturaleza, la crianza y la transmisión de saberes culturales ancestrales) no parecen ser tan problemáticos para muchas mapuche como sí lo son para ciertas ideas y mujeres nutridas del feminismo occidental. Desde la etnización de roles y demandas se construye el “nosotras” de las mujeres mapuche y se marcan diferencias con el resto de las mujeres chilenas.

## 2.2. Crítica de género antipatriarcal, antiextractivismo y feminismo mapuche en/desde la Argentina

En el sur argentino, un sector de las mujeres mapuche integra organizaciones etnopolíticas de alcance provincial, como la Confederación Mapuche de Neuquén y el Parlamento Mapuche-Tewelche de Río Negro, aunque también surgieron colectivos y comunidades autónomas de estas. En los últimos años emergieron algunas pocas profesionales e intelectuales mapuche que trabajan e investigan en/desde ámbitos académicos (Cabrapán Duarte, 2022a, 2022b, 2022c; Cañuqueo, 2018; Valdez, 2017, 2020, 2023), posibilidad dada por la expansión del sistema de becas doctorales y posdoctorales del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), al menos hasta el año 2023. En la Argentina las becas y programas son implementados

por algunas universidades nacionales en las provincias que poseen un porcentaje de población indígena considerable (Salta, Formosa, Chaco, Neuquén) y donde los derechos indígenas se han reconocido en artículos de las constituciones provinciales, además de a nivel constitucional nacional mediante la ratificación del Convenio 169 de la OIT. No obstante, como señala una especialista en el tema:

Ingresar a la universidad se presenta como un hecho poco frecuente entre los pueblos indígenas en la Argentina. Debido a ello, acceder a carreras universitarias ubica a los Jóvenes Indígenas Universitarios en posiciones sociales novedosas, estableciendo algunas diferenciaciones entre estos jóvenes y el resto de los miembros de las comunidades (quienes en su mayoría no han asistido a la universidad). Asimismo, el ingreso de los Jóvenes Indígenas Universitarios a la universidad, en muchas ocasiones produce discontinuidades al interior de la organización familiar y social comunitaria, así como también provoca modificaciones entre los miembros de la universidad, que plantean diferentes formas de “acoger” e “incluir” a los estudiantes indígenas (Ossola, 2020: 42).

Las articulaciones y encuentros entre mujeres del pueblo mapuche y mujeres del movimiento feminista se reforzaron durante el séptimo Encuentro Nacional de Mujeres realizado en la ciudad de Neuquén en 1992, pues coincidió con los 500 años de la “conquista de América” y la presencia de las indígenas fue destacada (Burton, 2020: 68). Pero las mujeres mapuche, desde fines de la década de 1980 y especialmente en la de 1990, ya venían participando en espacios de encuentro para la revitalización de la identidad étnica y en las primeras recuperaciones de territorio (García Gualda, 2016), al tiempo que comenzaban a mostrarse muy críticas sobre el adoctrinamiento religioso que las iglesias ejercieron sobre su pueblo desde fines del siglo XIX.

A partir de 2015, comenzaron a organizarse las movilizaciones feministas masivas en ciudades de la Argentina, para exigirle al Estado

respuestas ante el aumento de los femicidios y las violencias de género. Estos debates y luchas repercutieron en territorios y organizaciones indígenas, y algunas mujeres, especialmente aquellas con experiencias de vida en las urbes o pueblos, comenzaron a apropiarse de categorías de los feminismos pos/de/descoloniales (precisamente porque sus lenguajes y debates recuperan la crítica antirracista de las décadas de 1970 y 1980 de las mujeres racializadas) para pensarse a sí mismas y narrar sus luchas. Algunas referentes de la Confederación Mapuche de Neuquén ya participaban desde unos años antes en espacios de diálogo intercultural con docentes de la Universidad Nacional del Comahue en esa provincia.

No obstante, hay que señalar que la visibilidad a nivel nacional de las mujeres originarias y sus problemáticas (el avance del extractivismo petrolero en sus territorios, la criminalización de referentes de las comunidades, la violencia racista, la violencia sexual racista) fueron incrementándose a partir de los Encuentros Nacionales de Mujeres de Chaco (2017), Trelew (2018)<sup>20</sup> y en el encuentro de 2023, donde los conflictos de las comunidades mapuche fueron un eje transversal de la discusión general, debido al impacto que causó el encarcelamiento de siete mujeres mapuche en 2022, detenidas mediante un gran despliegue represivo de las fuerzas de seguridad en un territorio recuperado en Villa Mascardi (CELS, 2022).

De manera simultánea, a lo largo de los últimos ocho años, se acentuaron las perspectivas feministas en los debates internos de las mujeres mapuche, tal como relata Melisa Cabrapan Duarte:

[...] la Marea Verde en la Argentina repercutió en la *generación de espacios de mujeres* al interior del Pueblo Mapuche. Esos espacios empezaron a generarse para encontrarnos entre nosotras y hablar

---

20. En este último, una parte importante de las participantes votaron a favor de renombrarse como "Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis, Bisexuales y No Binaries", propuesta originalmente llevada por las integrantes del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir, que derivó en una campaña para tal fin (Campaña Plurinacional) (Gómez, 2020).

de problemas que a nivel comunitario no tenían lugar aún. Desigualdad entre hombres y mujeres, sobrecarga de cuidados, maternidad, abortos, roles políticos de las *zomo* (mujeres), roles en la transmisión de conocimientos, violencias de género, abusos sexuales a mujeres y *picikece* (niños). Como a otras colectivas, también nos movía la rabia, la bronca, el dolor y la indignación por las injusticias que provoca el patriarcado y empezar a cuestionar también nos exigió revisarnos como mapuche: cómo habían estado o cómo (no) se habían visibilizado las mujeres en épocas anteriores, qué situaciones de vida y opresiones se repetían una y otra vez en nuestras trayectorias, cuáles eran los espacios asignados y cuáles los relegados. Y estas preguntas fuimos haciéndolas a la par de responder a las emergencias que iban surgiendo y de las acciones que nos hicieron caminar (Cabrapan Duarte, 2024; las cursivas son mías).

Melisa Cabrapán Duarte es doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires, licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional de Río Negro e investigadora de CONICET en el Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales (UNCo/CONICET). También es *kona* del Lof Newen Mapu perteneciente al Consejo Zonal Xawvn Ko, de la Confederación Mapuche de Neuquén. Desde la antropología feminista y los estudios de género, sus líneas de investigación son el extractivismo petrolero, economías sexoafectivas (2022c), movilidades de mujeres, y actualmente se enfoca en resistencias antiextractivistas y resurgencias mapuche en Norpatagonia argentina.

Un hilo conductor en varios de sus estudios (o la piedra angular de su investigación) es el extractivismo en la Patagonia y las consecuencias socioambientales y sociales (siempre generizadas, algo evidente, por ejemplo, en el vínculo entre la industria petrolera, las masculinidades, el trabajo sexual y la trata que analizó para su investigación doctoral), tanto como las resistencias a la avanzada extractivista, principalmente las generadas desde las comunidades de la Confederación Mapuche de

Neuquén.<sup>21</sup> Sus trabajos de los últimos años giraron hacia las formas de agencia de las mujeres mapuche de Neuquén, sus formas de participación en la lucha mapuche antiextractivista desde la década de 1990 hasta hoy y, clave para este ensayo, los debates internos para confrontar y abordar las violencias y desigualdades de género en sus familias, comunidades y organizaciones. Así, los trabajos y escritos de Cabrapan Duarte complementan la crítica antiextractivista con la crítica antipatriarcal de sus compañeras mapuche desde sus territorios y espacios de encuentro (solo para mujeres) y con el firme propósito de comenzar a “transversalizar una política de género en la Confederación Mapuche de Neuquén”:

Hablar de feminismo mapuche... a muchas de nosotras les hace ruido. Se dice que es colonialista, *wigka* (invasor) en nuestros términos, traído de afuera, impuesto. Sin embargo, incluso sin nombrarnos feministas, las mujeres mapuche hemos ensablado luchas con los feminismos desde hace un largo tiempo, y con más intensidad durante la última década (Cabrapan Duarte, 2024).

En otro trabajo, escrito en colaboración con otra investigadora mapuche (Cañuqueo y Cabrapan Duarte, 2023), sostienen que la búsqueda de estrategias para hacerle frente al neoextractivismo es un tipo de proceso que forma parte de las “formas de resurgencia mapuche que invitan a otros diálogos y proyectos de vida” (ibíd.: 203). Por eso, la antropología y etnografía nativa les permite a estas autoras:

resituar y localizar contextualmente los modos particulares en que se despliegan las defensas territoriales, que incluye a todas las vidas y no solo a las personas, ante una avanzada neoextractivista que se muestra contemporánea, pero que arraiga en procesos de larga

---

21. Esta organización etnopolítica en la actualidad nuclea a alrededor de 70 comunidades distribuidas en 6 consejos zonales, con sus autoridades.

data, así como también los actualiza. En estos procesos, la interseccionalidad es clave para comprenderlos, es decir, cómo se articula la etnicidad, el género y la edad (entre otros clivajes posibles que estructuran nuestras existencias), en las experiencias y narrativas en torno a los extractivismos antiguos y contemporáneos (ídem).

Se centran en las memorias de mujeres mapuche que se enmarcan comunitaria y cotidianamente en sus cuerpos-territorios y territorios-cuerpo, y lo que sucede cuando la vida en común y sus recursos (agua, tierra, aire, animales y saberes) son atacados por la voracidad del sistema capitalista. El territorio (un derecho reconocido constitucionalmente para los pueblos originarios) es una condición de posibilidad para la reconstitución de la existencia colectiva como “mapuche” (gente de la tierra), porque es allí donde se conectan las trayectorias de las generaciones del presente con las de quienes les antecedieron. Por esta (entre otras razones) lo ancestral resurge y “se politiza”. Así, las memorias se performativizan y tienen efecto en las decisiones que se van tomando colectivamente:

Porque *donde se levanta bandera no ingresan las mineras*, que destruirían todo proceso de continuidad y alianza entre las generaciones anteriores y las presentes, entre las personas y el territorio. Esa convicción fue surgiendo en el marco de los diferentes *txawün* y talleres realizados. Por eso, es un imperativo luchar por la permanencia en el territorio, fundamento de la existencia como colectivo, y bregar por establecer un debate dentro de otro tiempo, el de la esperanza de la reconstitución (ídem).

La región donde se están desplegando estrategias de defensa territorial e intercomunitaria es la Línea Sur en la provincia de Río Negro, donde durante la pandemia del COVID-19, empresas prestatarias de compañías megaminerías ingresaron a territorios de comunidades indígenas en zonas rurales para comenzar sus operaciones y sin CLPI (consulta libre, previa e informada):

[...] al menos tres de las cinco provincias patagónicas están siendo exploradas por dos corporaciones trasnacionales megamineras, a las que se han sumado Patagonia Gold, cuyas oficinas centrales están radicadas en el Reino Unido, así como la corporación Southern Copper, cuyas operaciones están radicadas en Estados Unidos (Cañuqueo y Cabrapan, 2023: 180).

María Cristina Valdez también se reconoce como mapuche, es miembro de la Confederación Mapuche de Neuquén y de la comunidad Mapuche Puel Pvjv. Es docente en la Universidad del Comahue, donde trabaja en las áreas de investigación y extensión. Su trayectoria académica comenzó en ciencias de la educación en la misma universidad, luego se especializó en Educación Intercultural Bilingüe (Universidad Mayor de San Simón, Bolivia). En la actualidad integra el Centro de Educación Popular e Interculturalidad (CEPINT), se encuentra abocada a la educación autónoma mapuche y como *kimeltucefe* (educadora) participa en instancias de producción, circulación y transmisión del *Mapuche Kimvn* (conocimiento mapuche).

En 2019 obtuvo una beca doctoral de CONICET para realizar su doctorado en Antropología (Universidad Nacional de Córdoba), centrado en reconstruir las trayectorias migratorias de mujeres mapuche de Neuquén y la reconfiguración de sus identidades étnicas y de género a lo largo de las mismas, por un lado, y por otro, los roles espirituales asignados a las mujeres en el marco del *mapuche kimun* y de las ceremonias que progresivamente se fueron retomando en el marco del proceso de reemergencia étnica mapuche en el sur argentino. Fue en el contexto de sus investigaciones, trabajos y capacitaciones donde comenzó a percibir las desigualdades de género en el pueblo mapuche:

Reconozco que las dimensiones de género y todo lo que tenga que ver con las discusiones de género ha provocado un rechazo al interior del pueblo mapuche. Si bien esto va cambiando a partir de determinados trabajos que se hacen desde la perspectiva de género

en las comunidades, o desde la denuncia y expulsión de determinadas personas dentro de las comunidades mapuche, creo que esas transformaciones a través del tiempo no han logrado desestabilizar la profunda matriz patriarcal que asumen las dinámicas, las tomas de decisiones en algunas organizaciones y espacios de participación de las mujeres mapuche (Giordana, 2024).

En otro artículo (Valdez, 2017) analizó las representaciones sobre el orden de género en el mundo mapuche, cuestionando las miradas esencialistas y buscando historizar las categorías de dualidad y complementariedad, dado que el discurso público mapuche en/desde la Argentina las utiliza pero sin cuestionarlas demasiado. Aquí, la autora se basa en conceptos y perspectivas de las teorías feministas, pero sin asumirse como tal, y advierte que los significados de dichos conceptos son disputados por las mujeres al interior de las organizaciones. Otra entrada para problematizar la desigualdad de género es la asignación de roles y tareas a las mujeres que no suelen ser reconocidas por las autoridades masculinas. Por otra parte, su propia biografía (se reconoce desde su condición migrante y comenzó a identificarse como mapuche durante su permanencia en la universidad y en la ciudad)<sup>22</sup> se conecta con las trayectorias de movilidad y migración de las mujeres cuyas historias de vida analizó en su tesis doctoral (Valdez, 2023):

Yo vengo de Neuquén y específicamente soy *mapuche picunche*, es decir, del norte de la provincia, y soy la menor de 10 hermanos. Soy la primera de mi familia que ingresó al sistema universitario, inicialmente en la Universidad Nacional del Comahue, en el profesorado en Ciencias de la Educación y después hice algunas especializaciones

---

22. Las experiencias y trayectorias de movilidad y migración hacia centros urbanos propician la construcción de la identidad étnica (lo que en términos nativos suele denominarse "recuperación de la identidad mapuche") y la creación de organizaciones étnicas para afianzar lazos de pertenencia, identificación y solidaridad.

en género y sexualidades y también en educación intercultural, cosas que yo vengo trabajando hace un tiempo ya en investigación y extensión, más o menos desde que soy docente también en la facultad, desde 2008. De algún modo, digo que soy mapuce migrante y cuando hablo de emigrar entiendo que fue una obligación como parte de un pueblo que está en continuo despojo territorial y también de movilidad (Giordana, 2024).

En el caso de las investigadoras mapuche del sur argentino, la crítica interseccional (adoptada para un enfoque de análisis o una perspectiva más amplia) está modulada hacia el capitalismo neoextractivista transnacional y los efectos negativos socioambientales en los territorios de las comunidades donde avanza ilegalmente, sin respetar los procesos de CLPI, un derecho de rango constitucional en la Argentina y en todos los países que lo adoptaron cuando ratificaron el Convenio 169 OIT. Cañuqueo y Cabrapan (2023) trazan vínculos entre los efectos que tuvo el genocidio de fines del siglo XIX sobre el pueblo mapuche a ambos lados de la cordillera con el neoliberalismo en la actualidad.

Las investigadoras mapuche también están inmersas en la elaboración de una crítica feminista muy potente desde adentro de las comunidades y espacios de mujeres y con resultados concretos para el mejor vivir, tal como dejan ver las intervenciones de Cabrapan Duarte (2024) y de Valdez (2023, 2017). Además, vienen siguiendo la confluencia de los feminismos comunitarios en el movimiento de mujeres latinoamericano y la influencia en este de la ecología política feminista y las luchas en defensa de los territorios lideradas por mujeres (Cabrapan Duarte, 2022b).

Dos dimensiones importantes en el presente de las mujeres mapuche organizadas son, por un lado, las memorias que les transmitieron sus madres y abuelas y las del pasado más reciente (vinculadas al proceso de reemergencia étnica y las primeras recuperaciones territoriales de la década de 1990 en la Patagonia argentina) y, por el otro, los saberes tradicionales de la vida comunal territorializada (saberes que intervienen en el sostenimiento de su identidad étnica). Así, en el mismo proceso de

organizarse que se da entre las comunidades para defenderse del avance neoextractivista, las mujeres también se organizan y producen anclajes para su etnicidad. El lugar de “enunciación” desde el cual se posicionan para investigar, analizar y escribir son la investigación etnográfica y la autoetnografía como resultado de los compromisos activistas que asumieron con las luchas de sus comunidades. Así, estamos ante antropólogas nativas (indígenas), cuyas propias historias de vida, identidades y sentipensares (y los de sus familias) fueron afectados por los procesos y dinámicas que se encuentran investigando.

## Conclusiones

La aparición en el complejo escenario de la conversación pública latinoamericana de mujeres indígenas en roles de investigadoras, académicas, intelectuales, profesionales y activistas-pensadoras-escritoras parece ser un fenómeno nuevo. Estas mujeres accedieron y transitaron por la educación superior de grado y posgrado, trabajan en espacios y ecosistemas académicos (centros de investigación y de estudios) y se dedican a investigar sobre problemáticas interconectadas de sus propios pueblos. Mediante este capítulo espero haber mostrado de manera preliminar cómo se vertebran miradas o perspectivas interseccionales (articulación del patriarcado, colonialismo y capitalismo) en cada una de estas autoras, tanto como el lugar que la investigación y la escritura viene teniendo en sus vidas y en la reelaboración y sostenimiento de sus identidades étnicas.

Sus enfoques interseccionales permiten adentrarse en posicionamientos identitarios estratégicos para, dependiendo del contexto social, político y económico de donde emergieron los fenómenos y problemas que se propusieron analizar, enfatizar unas variables más que otras. Al reivindicar la interseccionalidad, de alguna manera reponen la dimensión de clase trayendo al centro de la discusión la importancia clave que tiene la defensa de los territorios comunitarios. Zapata plantea que

este enfoque interseccional producido por mujeres –como Aura Cumes– forma parte del pensamiento intelectual y político indígena, articula “con sofisticación” la crítica al racismo, capitalismo y patriarcado, y surgió en diálogo con los feminismos afro y tercermundista “donde la categoría de interseccionalidad ha sido importante para evidenciar y analizar diferencias fundamentales al interior del constructo ‘mujeres’” (Zapata, 2019: 95). También que los movimientos indígenas rara vez abandonaron la categoría de clase social, que la de raza ilumina la experiencia de racialización que inaugura la conquista y el colonialismo (la racialización permite la cosificación jerarquizada y una mayor explotación en la estructura social y económica), mientras que “el género permite reconocer una situación de explotación específica que es vital para la reproducción de esa totalidad” (ídem).

Un punto en común entre las investigadoras maya y mapuche es que todas cuestionan la narrativa esencialista culturalista sobre las mujeres indígenas, sus roles y el orden de género. Tal vez, entonces, en unos años se encuentren analizando y problematizando los aciertos y desaciertos de una política de identidad indígena más híbrida o fronteriza que no renuncia a sus derechos colectivos como pueblos con territorios.

En las organizaciones y comunidades mapuche del sur argentino estamos viendo la emergencia de mujeres en roles de liderazgo y la elaboración de una política de género, como en el caso de la Confederación Mapuche de Neuquén. Simultáneamente, las investigadoras del lado argentino acompañan este proceso, etnografían el avance acelerado de proyectos neoextractivistas en la Patagonia Norte y participan en debates y capacitaciones para las comunidades afectadas, sin dejar de reflexionar (en clave epistemológica y autobiográfica) sobre la interfase donde se cruzan la praxis intelectual y sus activismos. A diferencia de las investigadoras mapuche del lado chileno, las de la Argentina están más solas en esta tarea, puesto que la escena intelectual mapuche es más reciente y está menos articulada.

Las autoras leídas (maya y mapuche) provienen de territorios comunitarios afectados en mayor o menor grado por el avance de los

neoextractivismos y sus violencias (en Guatemala: minería e hidroeléctricas; en Chile y la Argentina, petróleo, gas, plantaciones de pino, hidroeléctricas y negocios inmobiliarios) y son conscientes de que la defensa de los territorios suele quedar en manos de las mujeres y que esto conlleva riesgos (desalojos y amenazas, desplazamientos, relocalizaciones, criminalización, asesinatos y ataques). De aquí la importancia que vienen tomando las experiencias de los feminismos comunitarios.

Finalmente, estas investigadoras pudieron construir “posicionamientos estratégicos” en espacios académicos y de debate público a nivel regional, nacional y transnacional. Desde allí, disputan la autoridad y legitimidad epistemológica para investigar y escribir sobre los problemas que afrontan las comunidades y para “hablar en nombre de” los pueblos indígenas y sus mujeres, elaborando sus propias políticas de representación en sintonía con los intereses del movimiento. Así, las investigadoras maya y mapuche se posicionan como “voces más autorizadas” para plantear críticas de género hacia adentro de las organizaciones. En el caso de las investigadoras/académicas del pueblo maya, sus críticas al feminismo y a las feministas suenan implacables, como si se tratara de una herida abierta que tal vez se deba al vínculo de tutelaje que implementaron las organizaciones feministas sobre las organizaciones de mujeres mayas de la década de 1990 que, paradójicamente, ayudaron a crear.

## Bibliografía

- Alberti Manzanares, P. (2008). Mujeres indígenas y democracia en Guatemala. En R. Martínez Ruiz (coord.), *Estudios y propuestas para el medio rural* (pp. 51-91). Tomo IV. Universidad Autónoma Indígena de México.
- Antileo Baeza, E. (2023). La escritura de mujeres mapuche 1935-1965. Apuntes sobre educación, racismo y rol político. *ALPHA* N° 5, 41-65.
- Barrios Klee, W. (2018). El liderazgo de las mujeres indígenas en Guatemala, *Feminismos* Vol. 6(1), 100-107.
- Burton, J. (2020). *Desbordar el silencio, tejer complicidades. Acciones y voces del feminismo neuquino por el derecho al aborto*. Tren en Movimiento.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En *Feminismos Diversos. El feminismo comunitario* (pp. 10-25). Acsur: las Segovias.
- (2018). Tzk'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología Política*. Disponible en <https://www.ecologiapolitica.info/?p=10247>.
- Cabrapan Duarte, M. (2024). Hacia un Feminismo Mapuche. *Eldiario.ar*. Disponible en <https://www.eldiarioar.com/blog/puntodeencuentro/feminismo-mapuche>.
- (2022a). La centralidad del género en las resistencias antiextractivistas del Consejo Zonal Xawvn Ko. *(En)clave Comahue* 28, 9-38.
- (2022b). Movimiento de mujeres contra el extractivismo: feminismos y saberes multisituados en convergencia. *Debate Feminista* 64, 56-79.
- (2022c). *Mujeres de la noche y trabajadores petroleros: tránsitos entre economía, sexualidades y afectos*. Topos, Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales.
- Calfio Montalva, M. (2009a). Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia. En A. Pequeño (comp.), *Participación y*

- políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (91-109). FLACSO.
- (2009b). Mujeres mapuche. Voces y acciones en dictadura (1978-1989). *Nomadías* 9, 93-112.
- (2007). “Ella es dueña de su voluntad y de su cuerpo...” Una reflexión sobre mujeres mapuche, participación y políticas públicas. En C. Zapata (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América latina* (pp. 247-270). Abya Yala.
- Canales Tapia, P. (2014). Intelectualidad indígena en América Latina: debates de la descolonización, 1980-2010. *Universum* Vol. 2(29), 49-64.
- Cañuqueo, L. (2018). Trayectorias, academia y activismo mapuche. *AVÁ* 33, 57-78.
- Cañuqueo, L. y Cabrapan Duarte, M. (2023). “Donde se levanta bandera no ingresan las mineras”. Articulaciones comunitarias y memorias mapuche para enfrentar el extractivismo en la línea sur (provincia de Río Negro, Argentina), *Memorias Disidentes* Vol. 1(1), 177-208.
- Cariño, C.; Cruz, E.; Lemus, A. y Tzul Tzul, G. (2023). Producción intelectual de mujeres indígenas: teorías que se examinan con las luchas. *Ichan Tecolotl* 34, N°368, 1-12.
- Castro, N. (2020). Gladis Tzul Tzul: las mujeres indígenas reivindicamos una larga memoria de lucha por la tierra. *Revista Amazonas*. Disponible en <https://www.revistaamazonas.com/2020/04/03/gladys-tzul-tzul-las-mujeres-indigenas-reivindicamos-una-larga-memoria-de-lucha-por-la-tierra/>.
- CELS (Centro de Estudios Legales y Sociales) (2022). Villa Mascardi: una semana de arbitrariedades contra las mujeres mapuche. Disponible en <https://www.cels.org.ar/web/2022/10/villa-mascardi-una-semana-de-arbitrariedades-contras-las-mujeres-mapuche/>.
- Cofiño, A. (2008). *Emma Chirix conversa con Ana Cofiño*. En S. Trujillo y G. Gil (coords.), *Guatemala: El librovisor*. Ediciones Alternativas del Centro Cultural de España en Guatemala. Colección Pensamiento Vol. 2, Tomo 3.

- Cumes, A. (2014a). Algunas líneas de mi vida. Plaza Pública. Disponible en <https://www.plazapublica.com.gt/content/algunas-lineas-de-mi-vida>.
- (2014b). La “india” como “sirvienta”: servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala. Tesis doctoral. CIESAS-México.
- (2013). Multiculturalismo, género y feminismo: mujeres diversas, luchas complejas. En Y. Espinosa Miñoso, Gómez Correal, D. y Ochoa Muñoz, K. (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas decoloniales en Abya Yala* (pp. 211-221). Editora Universidad del Cauca.
- (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Anuario Hojas de Warmi* 17.
- (2007). Mayanización y el sueño de la emancipación indígena en Guatemala. En S. Bastos y Cumes, A. (coords.), *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (pp. 81-209). FLACSO CIRMA Cholsarnaj.
- Cuminao Rojo, C. (2014). “La posibilidad de superar situaciones de discriminación en la familia mapuche a través de la inclusión de contenidos pragmáticos para la educación formal”. *Paulo Freire. Revista de Pedagogía Crítica*, Año 13, N° 16: 75-86.
- (2009). Mujeres mapuche. Voces y escritura de un feminismo posible. En A. Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 111-124). FLACSO.
- (2007). Ensayo en torno a los escritos mapuche. En C. Zapata (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América latina* (pp. 151-165). Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala/Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos.
- Cuminao Rojo, C. y Jaña Monsalve, C. (2023). Reflexiones desde la memoria y la escritura: los/as detenidos/as desaparecidos/as mapuche en tiempos de la dictadura militar en Chile. *Revista Divergencia* N° 21(12), 87-99.
- Curaqueo, J.; Calfio Montalva, M. y Huinca Piutrin, H. (2020). Pueblo mapuche, educación superior y racismos: desde una historia educativa

- propia a un enfoque anti-racista y anti-patriarcal. *Revista del CISEN Tramas/Maepova* Vol. 8 (2), 197-213.
- Chirix García, E. (2013). "Subjetividad y racismo: la mirada de los/as otros/as y sus efectos". En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal y K. Ochoa Muñoz (eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 211-222). Editorial Universidad del Cauca.
- (2012). Dos generaciones de mujeres mayas: disciplinas corporales en el internado Instituto Indígena Nuestra Señora del Socorro. Tesis doctoral. CIESAS-Guadalajara, México.
- (2009). Los cuerpos y las mujeres kaqchikeles. *Desacatos* 30,149-160.
- (2008). Una aproximación sociológica a la sexualidad kaqchikel de hoy. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales. FLACSO Programa Centroamericano de Posgrado. Guatemala.
- (s/f). La perpetuación del colonialismo, la resistencia de los pueblos y de las mujeres mayas. Ensayo por Emma Chirix. Disponible en <https://divergenciacolectiva.org/>.
- Chirix García, E. y Kaqla (2003). *Alas y Raíces: afectividad de las mujeres mayas*. Grupo de Mujeres Mayas Kaqla.
- Divergencia Colectiva (2017). Cuerpo: Colonialismo y Proyecto Civilizatorio. Mujer Indígena en un Internado Católico en Guatemala / Una entrevista con Emma Chirix. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=PnlkVscKVAY>.
- Echeverría, A. (2021). *Yeyipun en la ciudad. Representación ritual y memoria en la poesía mapuche*. Editorial de la Universidad de Guadalajara.
- Espinosa, G. (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. UAM-Xochimilco.
- García Gualda, S. (2016). La chispa de la participación política: historias de mujeres mapuce durante el conflicto Pulmarí. *Religacion, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 2, 9-24.
- Gil, Y.E. y Cumes, A. (2021). Entrevista con Aura Cumes: la dualidad complementaria y el Popol Vuj. Patriarcado, capitalismo y despojo. *Revista de la Universidad de México*. Disponible en <https://www.>

- revistadelauniversidad.mx/articulos/8c6a441d-7b8a-4db5-a62f-98c71d32ae92/entrevista-con-aura-cumes-la-dualidad-complementaria-y-el-popol-vuj.
- Giménez, J. y Bravo Sánchez, E. (2017). La indígena desterrada por feminista. *El País*. Disponible en [https://elpais.com/elpais/2017/06/06/planeta\\_futuro/1496756692\\_101038.html](https://elpais.com/elpais/2017/06/06/planeta_futuro/1496756692_101038.html).
- Giordana, P. (2024). Moverse por el territorio ancestral. *Alfilo*. Disponible en <https://ffyh.unc.edu.ar/alfilo/moverse-por-el-territorio-ancestral/>.
- Gómez, M. (2022). Mujeres indígenas y feminismos en Argentina: encuentros, desencuentros, críticas y obliteraciones. *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas* N° 11, 64-94.
- (2020). Desde los márgenes de la (pluri)nación: Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. *Zona Franca. Revista de Estudios de Género* 28, 136-174.
- (2017). Presentación del debate: Mujeres indígenas y feminismos: encuentros, tensiones y posicionamientos. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, Vol. 7 (Argentina).
- Hernández Castillo, A. (2000). Distintas maneras de ser mujer: ¿ante la construcción de un nuevo feminismo indígena? *Memoria. Revista mensual de política y cultura* N° 132, 1-6.
- Ibarra, A. y Domenech, G. (2021). Aura Cumes: “Ser sujetas dialógicas demanda una escucha”. *Rialta Magazine*. Disponible en <https://rialta.org/aura-cumes-ser-sujetas-dialogicas-demanda-una-escucha/>.
- Combahee River ([1977] 1988). Una declaración feminista negra. En C. Moraga y A. Castillo (comps.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos* (pp. 172-185). Ism Press.
- Loncon, E. (2020). Las mujeres mapuche y el feminismo. Disponible en <https://devel.ciperchile.cl/2020/03/13/las-mujeres-mapuche-y-el-feminismo/>.
- López, E. (2018). Lorena Cabnal: sanar y defender el territorio-cuerpo-tierra. *Avisa Midia*. Disponible en <https://avispa.org/lorena-cabnal-sanar-y-defender-el-territorio-cuerpo-tierra/>.

- López Dietz, A.; López Dietz, S.; Pacheco Pailahual, S.; Ketterer Romero, L. (2023). Participación y organización política de las mujeres en las provincias de Malleco y Cautín (1935-1953). *Diálogo Andino* N° 70, 36-54.
- Macleod, M. (2011). *Nietas del fuego, creadoras del Alba: luchas político-culturales de las mujeres maya*. FLACSO.
- Martínez, J. (2019). Feminismo, interseccionalidad y marxismo: debates sobre género, raza y clase. *Izquierdadiario.es*.
- Millán, M. (2011). Feminismo, postcolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes? *Andamios* 8(17), 11-36.
- Olivera, M. (1995). Práctica feminista en el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional. En R. Rojas (comp. y ed.). *Chiapas ¿y las mujeres qué?* Tomo II (pp. 168-184). Centro de Investigación y Capacitación de la Mujer A.C. y Ediciones La correa Feminista.
- ONU-Mujeres (2021). Elisa Loncon: El futuro debe tener la fuerza de las mujeres indígenas a todo nivel político, cultural, social y económico. Disponible en <https://lac.unwomen.org/es/noticias-y-eventos/articulos/2021/09/elisa-loncon-el-futuro-debe-tener-la-fuerza-de-las-mujeres-indigenas>.
- Ossola, M. (2020). Jóvenes indígenas y educación superior en Argentina. Experiencias y desafíos del ingreso, la permanencia y la graduación universitaria. *Desidades* 26(8), 39-51.
- Pailahueque Ahumada, K. (2019). Reflexiones en torno a la emergencia del feminismo mapuche en la comuna de Pudahuel, *Revista Punto Género* N° 11, 113. 110.
- Painemal Morales, M. y Huenul Colicoy, S. (2019). Las organizaciones de mujeres mapuche en el Chile de la revuelta. *Anuari del Conflictu Social. Conflictu Mapuche*. Disponible en DOI: 10.1344/ACS2020.11.10.
- Pairican, F. (2023). Nos faltó la construcción social. Disponible en <https://www.revistaanfibia.cl/nos-falto-la-construccion-social/>.
- Patiño, M. (2020). Apuntes sobre un feminismo comunitario. Desde la experiencia de Lorena Cabnal. Mimeo.

- Paredes, J. (2006). "Para que el sol vuelva a calentar". En Elizabeth Monasterios P. (ed.), *No pudieron con Nosotras: El desafío del feminismo autónomo de Mujeres Creando* (pp. 61-95). Plural Editores.
- (2017). El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 7, 1:1-9.
- Rain Rain, A.; Calfio Montalva, M.; Molina Zagal, A. (2024). Transversalización de la igualdad, equidad de género e interculturalidad. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. *Anuario del Conflicto Social* 15, <https://doi.org/10.1344/ACS2024.15.3>.
- Rapaport, J. (2007). Intelectuales públicos en América Latina: una aproximación comparativa. *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIII (220), 615-630.
- Rodríguez, A. (2018). Aura Cumes, escritora: "Un patriarcado colonial somete no sólo a las mujeres". *Palabra Pública*. Universidad de Chile. Disponible en <https://palabrapublica.uchile.cl/aura-cumes-escritora-un-patriarcado-colonial-somete-no-solo-a-las-mujeres/>.
- Rousseau, S. y Morales Hudon, A. (2018). Introducción. Los movimientos de mujeres indígenas: un enfoque interseccional para el estudio de los movimientos sociales. En S. Rousseau y A. Morales Hudon, *Movimientos de Mujeres Indígenas en Latinoamérica. Género y Etnicidad en el Perú, México y Bolivia* (pp. 13-39). Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Sciortino, S. (2015). Procesos de reorganización política de las mujeres indígenas en el movimiento amplio de mujeres. Consideraciones sobre el feminismo desde la perspectiva indígena. *Universitas Humanística* (79), 65-87.
- Sepúlveda Mellado, O. y Cuminao Rojo, C. (2022). *Cultura familiar y vecinal mapuche. Costumbres y valores revelados en la intimidad del hábitat social*. LOM ediciones.
- Tzul Tzul, G. (2018). *Sistemas de Gobierno Comunal Indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'a*. Instituto Amaq', Bufete para Pueblos Indígenas y Libertad bajo palabra. Maya' Wuj.

- (2015). Mujeres indígenas: Historias de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la visita de Silvia Federici. *Bajo el Volcán* 15 (22), 91-99.
- Valdez, M.C. (2023). *Purunkeando en waj mapu: movilidades, afectos y territorios. Trayectorias y adscripciones identitarias de mujeres mapuce migrantes: desafíos actuales del movimiento Mapuce neuquino*. Tesis de Doctorado. UNC-Facultad de Filosofía y Humanidades.
- (2020). Cuerpoterritorio: territorios de conocimiento. Memoria y movilidad en el agenciamiento de pu zomo mapuche en el sur del actual territorio argentino. En A. Ulloa (ed.), *Mujeres Indígenas haciendo, investigando y rescribiendo lo político en América Latina* (pp. 157-194). Universidad Nacional de Colombia-Escuela de Estudios de Género.
- (2017). Aportes mapuche para pensar el género. *Corpus, Archivos de la Alteridad Americana*, 7 (1).
- Yaksik, M. (2017). Aura Cumes: “tenemos que sacudirnos las telarañas del pensamiento único que encubren el despojo”. *La raza cósmica*. Disponible en <https://razacomica.cl/sitio/2017/03/17/aura-cumes-las-mujeres-indigenas-tenemos-una-experiencia-que-no-pasa-solo-por-ser-mujeres/>.
- Zapata, C. (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. Editorial Universitaria: CALAS Maria Sybilla Merian Center.
- (2016). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. LOM ediciones.
- (2007) *Intelectuales indígenas piensan América latina*. Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala/Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos.
- (2005). Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos Culturales*, Vol. 3 (4), 65-87.

## **De sertanejo a índio**

Identidad y diferencia entre los *caatingueiros* en el *sertão* de Bahía (Brasil)

*Gabriel Rodrigues Lopes*

ONTEM. 15 bois soltos nas matas da caatinga na Bahia irão festejar, a seu modo, a existência do grande vaqueiro Seu Mario que, num passado que virou mito, rastejou, correu, pulou, pegou e peou 100 reses em dois meses, vagando sozinho floresta adentro, desviando de onças, caçando cutias e negociando com a dona-do-mato, a Caipora. Guimarães Rosa diria que ele morreu há pouco para provar que viveu, ou melhor, que se encantou. HOJE. Mais de 100 vaqueiros acudiram ao evento esperando rastejar e pegar algum colar atado ao pescoço do gado onde jaz o número 500, 200 ou 100 (a ser trocado em breve por notas em R\$), cada qual no tom e nos conformes de sua “brabeza”. INSTANTE: pequenos grupos de vaqueiros e cavalos aguardam na “espera”, aquela margem indecifrável entre paciência e ânsia, o momento em que se tornarão gente-e-cavalo, uma só bala disparada dentro deste manguezal de ramos, troncos, espinhos e esperanças ao que, a duras penas, consegui penetrar para então ver-me perder seus rastros. DE LÁ PRA CÁ, continuo caçando palavras para não deixar o couro surrado, o olho furado, o aboio falado, a ruga rasgada, o sorriso encantado de tantos vaqueiros mudos no verbo escrito. ANTES... Nascido na caatinga e desprovido de talentos para vaqueiro, tornei-me antropólogo e estudo sobre a arte nativa de rastejar o que se preste a isso: pegadas, bois, chuva, água subterrânea, extra-humanos, o não-visto, futuros proféticos, curas, doenças, o fim do mundo. Neste dia, rastejei “a espera”.<sup>1</sup>

---

1. AYER. 15 bueyes sueltos en los bosques de la caatinga en Bahía celebrarán, a su manera, la existencia

Foto 1. À espera do gado [A la espera del ganado].



Foto: Gabriel Rodrigues Lopes.

---

del gran *vaqueiro* [arriero] don Mario, quien, en un pasado que se volvió mito, *rastejou* (ver nota 3), corrió, saltó, atrapó y amarró 100 reses en dos meses, vagando solo por la selva, esquivando jaguares, cazando agutíes y negociando con la dueña-del-monte, la Caipora. Guimarães Rosa diría que murió hace poco para probar que vivió, o mejor dicho, que se encantó. hoy. Más de 100 arrieros acudieron al evento con la esperanza de *rastejar* y atrapar algún collar atado al cuello del ganado que lleve el número 500, 200 o 100 (a ser intercambiado por billetes en reales), cada cual con su brío y su destreza. **INSTANTE:** pequeños grupos de *vaqueiros* y caballos aguardan en la "espera", ese margen indescifrable entre paciencia y ansia, el momento en que se convertirán en hombre-y-caballo, una sola bala disparada dentro de este manglar de ramas, troncos, espinas y esperanzas al que, con gran esfuerzo, logré penetrar para luego perder sus rastros. **DESDE ENTONCES,** sigo cazando palabras para no dejar en el olvido el cuero curtido, el ojo herido, el canto hablado, la arruga marcada, la sonrisa encantada de tantos arrieros mudos en el verbo escrito. **ANTES...** Nacido en la caatinga y carente de talentos para ser arriero, me convertí en antropólogo y estudio el arte nativo de *rastejar* lo que se preste a ello: huellas, bueyes, lluvia, agua subterránea, seres extrahumanos, lo no visto, futuros proféticos, curas, enfermedades, el fin del mundo. En ese día, *rastejei* "la espera".

## La caatinga

Los pájaros *quem-quem*<sup>2</sup> sobrevuelan los árboles de la caatinga, uno aquí, otro allá. Es un ave flaca, de pecho blanco y esconde en la punta de sus alas negras un espolón, tiene la suerte de que su carne no es apreciada. Rascan los cielos no muy alto, van y vuelven casi al mismo lugar, parece que merodean como curiosas la vida ajena en la selva. Nadie parece hacerles caso, son parte del paisaje y personajes cruciales para la vida cotidiana de los demás animales. Los *quem-quem* son centinelas, señalan a los demás la presencia de visitantes desconocidos o de enemigos antiguos: alguna serpiente lista para fulminar una cabra distraída, un zorrillo sonso husmeando la intimidad de la gallina pronta a poner un par de huevos, un vecino silencioso que llega de visita a alguna casa.

Un *quem-quem* ve a una vaca concentrada, saciando la sed en una poza de agua, pues hace horas huye de la persecución de un *vaqueiro* hábil en *rastejar*<sup>3</sup> sus marcas. El centinela no lo sabe, pero en la mañana, bien temprano, el *vaqueiro* tomó su café amargo, metió en su alforja de cuero un pedazo de rapadura, harina, la mitad de un *coco seco* (*Cocos nucifera*), calzó unos botines de cuero de punta reforzada, un *jean* camuflado por un pantalón de cuero de vaca grueso que lleva arriba, un chaleco tapa-pecho que esconde una camisa de algodón por abajo y una campera larga de cuero, el *jibão*, que va hasta los nudillos de los dedos, se pone su sombrero, todos también hechos de cuero. Estará listo para salir cuando apriete el cordón del sombrero en la pera, así no tendrá que regresar por él cuando su caballo salga en disparada detrás de la

---

2. Utilizo comillas simples para los relatos nativos que pude transcribir en notas de campo y para resaltar algún término; comillas dobles para conceptos y expresiones nativas que registré con el uso de una grabadora y transcribí (además de citas directas de otros autores, seguido del año y la fecha de publicación de la obra); y cursiva para destacar algún término o frase.

3. A diferencia de rastrear, el concepto nativo *rastejar* implica producir "un cuerpo para dejarlo afectarse por alteridades a fin de rastrear sus huellas en el mundo", además "es lo suficientemente abierto para otras profundidades semánticas, es decir, es un concepto-praxis no antropocéntrico que se permite ser usado por vidas no-humanas" como el agua (Rodrigues Lopes, 2023: 278).

res, pues basta verla para que este ya quiera engullir el monte. El hombre vestido de pies a cabeza de vaca es escupido de la selva en el lomo de su caballo hacia la pradera, dejando en el pasado el matorral espeso de la caatinga. La vaca se desespera ante los gritos apabullantes del *quem-quem* y sale disparada. El *vaqueiro* pronuncia unas malas palabras al clavar las espuelas en su caballo *Caramelo*: “*espanta-gado da peste!*” (“¡pinche buchón!”), otro nombre del centinela.

El humano es un depredador insaciable, más que una serpiente o un zorro, pues si el *bicho do chão* o el sonso mamífero deciden cambiar sus planes, o ven a su presa fugarse ante el aviso del pájaro chismoso, los *vaqueiros* se mantienen enceguecidos, salen detrás del espectro que la velocidad de la res dejó en la caatinga. Quedan apenas huellas y el polvo que poco a poco va decantando en las hojas y en el suelo, devolviendo la tranquilidad a una tardecita en el monte.

## El ensayo

La antropología se caracteriza por una cierta apertura para modificar sus propios procedimientos metodológicos cuando es afectada por las formas en que sus sujetos de investigación acceden al conocimiento. En ese sentido, el referente etnográfico y algunas líneas de análisis sobre este, presentados en este texto, fueron “dados” por mis interlocutores a través del proceso de mi resocialización y limitados a mi capacidad de aprehensión y apertura a la afección frente a y por su modo de vida, y no predeterminados por mí como conceptos extrínsecos y premisas modernas, solo para “observar” cómo se manifestarían en otros territorios existenciales. Es decir, no fui al campo con un objeto de investigación dado a priori, como, por ejemplo, lo que piensan los nativos de la caatinga sobre el término “identidad”; y para saberlo, los entrevisté exhaustivamente y subordiné toda la observación de su día a día a encontrar respuestas para esa cuestión (de ninguna manera lo considero un problema o un error por parte de quienes lo hagan). Señalo esta diferencia

solo para destacar que, recién ahora, tres años después de la entrega de la tesis doctoral, me propongo reflexionar sobre su propia autodeterminación como “caatingueiros”, una identidad basada en diversas cosmo-praxis y prácticas de sentido estrechamente vinculadas a la vida en la caatinga y recogidas en mi investigación etnográfica. Esto me permitirá aportar otra profundidad semántica al concepto de “indígena”, así como tensionar aún más la diferencia fundamental con el término “sertanejo”, oficialmente atribuido a estos pueblos por la máquina nacional de identificación del otro (el Estado).

Este capítulo está dividido en dos partes interconectadas. En la primera, analizo los diversos términos nativos de autoidentificación, la relación entre ellos, el contexto de su surgimiento y diferenciación, y el contraste con los términos externos que los identifican. Es decir, hay registros locales, interétnicos, chamánicos (humano-extra-humano) y pragmático-existenciales que se distinguen y se articulan entre sí. De acuerdo con el contexto, quien nació y vive en la caatinga, dependiendo de estas diferentes escalas, puede aparecer como *sertanejo*, *povo da rua* (pueblo de la calle), *caatingueiro*, *povo da roça* (pueblo del campo), *povo do mato* (pueblo del monte), *povo tradicional de fundo de pasto* o *índio*. A modo de conclusión, señalo que *caatingueiro* se distancia de la identificación de otro sobre sí (*sertanejo*) en la misma medida en que lo hace con respecto a la identificación de otro a partir de sí (“pueblo de la calle”) y que, de alguna manera, es quien sostiene el propio concepto de “sertão” como el gran fuera de la gramática o de la ontología jurídica del Estado, pues ambos (*sertão* y *caatingueiro*) siguen siendo ininteligibles e ingobernables.

En la segunda parte presento brevemente una actividad chamánica conocida como *se envultar*, en la que una persona con poderes, al ser perseguida en el monte, realiza una oración, altera el mundo percibido por su perseguidor y logra escapar. Por cuestiones de alcance, no profundizaré en el *se envultar*, ya sea comparándolo exhaustivamente con otras etnografías o describiendo y analizando sus posibles contribuciones teóricas a la etnología indígena. Sin embargo, destaco dos de sus efectos político-identitarios: uno inmediato y otro virtual.

El *se envultar*, como práctica chamánica<sup>4</sup> transformacional y en estrecha relación con un trasfondo de socialidad<sup>5</sup> amazónica, anuncia la exterioridad de la condición de *caatingueiro* en contraposición a la oposición estatal entre el pasado (indígena) y el presente-moderno (mestizo-*sertanejo*), dado que es vibrante y activo en la caatinga entre pueblos no indígenas. Además, opera como una reserva ontológica para el devenir-indígena del *sertanejo*. Es decir, al identificar una fraternidad subterránea del *se envultar* con algunas prácticas chamánicas comunes entre pueblos indígenas, como los tremembé, pataxó, karipuna, yaminawá y zuni (pueblos Pueblo), dicha relación podría funcionar como un diacrítico cultural para la diferenciación, en relación con otros grupos y con la sociedad circundante, de una comunidad rural que se autodetermina como indígena. La indianidad podría vincularse a la práctica chamánica, del mismo modo que, por ejemplo, la actividad cinegética para la subsistencia es una práctica indígena tradicional (Vanden Velden, 2023), siendo ambas productos y no presupuestos de un grupo étnico (Carneiro da Cunha, 2017). O, como bien resume Anne-Christine Taylor sobre

---

4. Aunque pueda parecer un error considerar la práctica del *se envultar* como chamanismo debido a la ausencia de la figura del chamán como mediador entre diferentes cuerpos-mundos sensibles, decidí mantener el término no solo por su propia polisemia –ya sea porque es “un concepto abierto” (Calavia Saez, 2018: 15), porque hace tiempo se conoce la existencia de “chamanismos sin chamán” (ibíd.: 18), porque el perfil del chamán “es imposible de delinear” (ibíd.: 19) o porque el objetivo del chamanismo es “descubrir y manejar las energías que existen detrás de los eventos cotidianos” (Langdon, 1996: 29)–, sino también por dos razones: quienes practican el *se envultar* siguen prescripciones específicas para poseer un cuerpo y un modo de vida adecuado para tal empresa, y son capaces de alterar el mundo sensible a fin de “debilitar a sus adversarios” (Sales, 2008: 153), al presentar una perspectiva en paralelo a otra, sin la dualidad apariencia/esencia. Así, el “dualismo en perpetuo desequilibrio” (Lévi-Strauss, 1993) entre cazador (humano) y presa (humano) se vincula a otro: la simetría y la asimetría de poder. Este dualismo se estabiliza momentáneamente con el fin de hacer visible el otro lado (invisible) del cuerpo del chamán (tronco, termitero) y, en esta inversión figura-fondo, hacerlo invisible (el chamán).

5. El término “socialidad” es capaz de pensar la relación social sin la presencia preeminente de “sociedad” y de su gramática Estado-céntrica (grupos, identidad, unidad política, cultura). Ella nos abre un campo de posibilidades antes cerrado por el presupuesto cultural en torno a la naturaleza de la “sociedad” (Strathern, 2006).

el concepto de “etnia”: “significante flotante’ por excelencia, la etnia no es nada en sí misma, sino lo que hacen unos y otros” (2008: 259). Al sumarse las evidencias arqueológicas descubiertas en 2020, a pocos kilómetros de allí –una urna funeraria tupi-guaraní con cientos de fragmentos–, ambas podrían corroborar la indianidad de los habitantes de esta comunidad, al ser verosímiles según los criterios jurídicos de lo que significa ser “indio en general” para el Estado, pues son “genuinas”, “ancestrales” y “auténticas”.

## 1. *Caatingueiros*: entre el “povo do mato” y el “povo da rua”

### 1.1. El *sertão*, los *sertanejos* y el *povo-da-rua*

Quizás uno de los universos sociales que más ha sido producido como el reverso de la civilización, el saber, la autonomía y el pensamiento sigue siendo el *sertão* y el *sertanejo*. Durante mucho tiempo, la escasez de bibliografía sobre los pueblos del *sertão* se convirtió, para la antropóloga Mireya Suárez, en un objeto de estudio, ya que corroboraba, en el seno de la academia, la lectura del sentido común de que “nada había en el *sertão*” (1998: 32), tal como uno de los mitos modernos que sostiene que la inexistencia, camufladamente traducida como “vacío demográfico” o “tierra desocupada” (Machado apud Moraes, 2003: 1), es la única abundancia de un desierto. Y “gobernar es crear desiertos” (Viveiros de Castro, 2019: 10), ya sea devastando la biodiversidad de los bosques para instalar monocultivos diversos o presumiendo que, al no haber marcas de la civilización, se trata de una “superficie abstracta”, un desierto disponible para ser marcado por ella, pues el desierto es “el correlato territorial de todo Estado” (ídem).

Como sostiene Suárez, al revisar cuidadosamente obras de ficción e historiográficas, existe un mito que relata el surgimiento de la civilización *en la* nación brasileña a través del *sertanejo*, “un brasileño de carácter fuerte con maneras primitivas” (1998: 34). Sin embargo, esto implica

que él “no es una persona” con identidad, historia o cultura, sino “el personaje principal de una narrativa dramática sobre la nación” (ibíd.: 34). Otros autores señalan que el *sertanejo* es un personaje nacional ambivalente porque, si bien es el baluarte de los valores reales y auténticos de la nacionalidad –al ser un producto positivo del mestizaje al adaptarse a las adversidades de un ambiente semiárido–, también puede ser el modelo del infortunio propio de la mezcla racial, que produjo un tipo social arcaico por provenir del “locus de la barbarie”, el *sertão* (Moraes, 2003: 5). No obstante, contradictoriamente, desde el punto de vista de la geografía, el *sertão* “no se califica como un tipo empírico de lugar”, ya que no es una obra de la naturaleza ni el resultado de acciones antrópicas que lo individualicen en relación con otras superficies de la Tierra (Moraes, 2003: 1).

Por lo tanto, no se trata de un resultado de procesos de la naturaleza ni de procesos sociales humanos, sino de una realidad simbólica, una ideología nacional geográfica que atribuye a esta imagen intereses políticos, culturales y premisas epistemológicas adaptables a diversos discursos y proyectos (ídem). Aunque “el pensamiento social recurra a estos términos para marcar los contornos de la nación, el poder significante de *sertão* y *sertanejo* trasciende ese pensamiento para actuar en el campo de la narrativa mítica” (Suárez, 1998: 33; énfasis de la autora). Normalmente, se critica su estado actual para proyectar sobre él una transformación futura e inexorable. De este modo, identificar lo desconocido, nombrarlo como *sertão*, ocuparlo, poblarlo, hacerlo producir, en suma, civilizarlo, siempre ha sido de absoluto interés nacional (es decir, de las élites políticas, económicas y culturales) en el marco del proyecto de construcción de Brasil como un Estado nación. Como recuerda Selma Sena:

a etimologia da palavra sertão – *sartaão*, *certão* – usada pelos navegantes portugueses para designar o interior da África e do Brasil, em oposição ao mar e ao litoral, aponta para um lugar distante, vazio, isolado, inhóspito, desconhecido, e subseqüentemente, rude, atrasado, decadente e inferior. A essa desvalorização simbólica dos espaços do

sertão, viría se juntar, ainda nos primeiros momentos do processo de construção do território brasileiro, a dimensão positiva de vazio a ser conquistado e ocupado, referente de grandeza de nosso patrimônio geográfico<sup>6</sup> (Sena, 2003: 117; énfasis de la autora).

Si “el sertão siempre está adelante o atrás en el espacio, siempre es atrasado en el tiempo y precario en su composición y construcción” (Lima, 2015: 63); una de las consecuencias de esta premisa es que sus pueblos indígenas, es decir, los pueblos nativos de ese lugar, no tendrían conocimientos, saberes, prácticas y pensamientos adecuados para reflexionar sobre sí mismos, sobre su futuro y problemas universales, ya que les falta modernidad suficiente. Cuando se plantean políticas públicas para estos pueblos, como las relacionadas con la conservación del bioma, la convivencia con la sequía, la lucha contra la desertificación, la resiliencia y la adaptación al cambio climático, entre otras, existe una gran dificultad para aceptar sus prácticas de sentido como un conocimiento fundamental para el diseño de dichas políticas. En otras palabras, como recuerda Oliveira (2020), desde el Acuerdo de París, en 2015, los pueblos indígenas y tradicionales pasaron a ser reconocidos formalmente como especialistas en el reconocimiento de los efectos del cambio climático y en estrategias de adaptación, dado que sus modos de existencia se destacan como complejos sistemas de conocimiento sobre alteraciones del clima y de la biosfera en escala regional. Sin embargo, sus teorías-acción siguen siendo instrumentalizadas como un dato más a ser añadido a las ciencias del clima. Lo interesante sería que su propio modo de acceder al conocimiento sobre el sistema-tierra pudiese interpelar y alterar el modo estándar de hacer Ciencia, de modo que esta ya

---

6. La etimología de la palabra *sertão* –*sartaão*, *certão*– utilizada por los navegantes portugueses para designar el interior de África y Brasil, a diferencia del mar y la costa, apunta a un lugar lejano, vacío, aislado, inhóspito, desconocido y, en consecuencia, rudo, atrasado, decadente e inferior. A esta desvalorización simbólica de los espacios del *sertão* se sumaría, incluso en los primeros momentos del proceso de construcción del territorio brasileño, la dimensión positiva del vacío por conquistar y ocupar, referencia a la grandeza de nuestro patrimonio geográfico.

no enunciaría la *verdad*, sino que sería uno de los agentes participantes de su construcción.

Clasificar, *a priori*, un lugar como *sertão*<sup>7</sup> es una forma de apropiarse simbólicamente de él y poblarlo de valores que legitimen su conversión en otro, dado que no es un “concepto nada ingenuo”, sino una herramienta de territorialización de la modernidad en el espacio (Moraes, 2003: 6). Imagen que aún se sostiene como contraposición a las civilizaciones que ancestralmente ocupan estos territorios y que son “insuficientemente disciplinadas por los valores patrios” (Viveiros de Castro, 2019: 10), porque “sertão” sigue siendo el nombre dado a “zonas de dominio incompleto, en las cuales el orden estatal aún no está bien presente o consolidado” (Moraes, 2003: 5), o como recuerda Roberto Lima, “el sertão es el (incómodo) lugar del muerto, pero de muertos que se niegan a morir del todo y siempre resurgen donde no son llamados” (2015: 66). Retomaré esta línea de fuga en el propio concepto, más adelante.

En resumen, la vulgata modernista nombra lo desconocido como *sertão* y a sus habitantes como *sertanejos* con el propósito de superarlos, transformarlos y sacarlos de esa condición (Moraes, 2003). Un movimiento político-intelectual en el que ni siquiera es necesario conocer antropológicamente lo que se califica como tal, pues basta nombrarlo con un concepto extrínseco para conocerlo de antemano, legitimando acciones que lo saquen de ese estatus. No sorprende la similitud con la poderosa operación epistémico-metodológica que, de manera

---

7. Diversos etnógrafos retratan la vida y el modo de autoaprehensión de los pueblos con quienes conviven en sus trabajos de campo y lo hacen en los términos de estos, de modo que *sertão* y *sertanejo* no les son extrínsecos ni extraños, como sí lo son para muchos de los *caatingueiros* con quienes convivo hasta el día de hoy. Para evitar malentendidos, aquí no estoy proponiendo sustituir *sertanejo* por *caatingueiro* o *sertão* por caatinga, solo quiero señalar que, si no existe un “caatingueiro general” o una “posición de habla” universal sobre el todo, tampoco la categoría “sertanejo” es autoexplicativa ni natural para las personas nacidas dentro del bioma caatinga. Al final, como se pregunta Calavia Saez: “¿Levar a sério o nativo não suporia levar a sério todos os nativos, em lugar de assumir o encargo de reduzir suas diferenças?” (2012: 17, las cursivas son mías).

repentina, a través del discurso-acción<sup>8</sup> del expresidente estadounidense Harry S. Truman en 1949, transformó a la mitad de la población del planeta en “subdesarrollada” (Escobar, 2014). Desde ese día, “dos mil millones de personas dejaron de ser lo que eran para convertirse en el espejo invertido de la realidad de otros”<sup>9</sup> (Esteva, 1992: 52). A partir de entonces, se crearon bancos, líneas de financiamiento, programas y congresos académicos, proyectos de intervención, agencias internacionales, políticas públicas y una infinidad de acciones para revertir una “identidad” negativa que hasta ese momento no existía como noción de adscripción subjetiva y colectiva. A quienes se negaban rotundamente a ese proyecto mesiánico de salvación, les quedaba la “Alianza para el Progreso”, un eufemismo para el brazo armado del desarrollo, que lo imponía por la fuerza a través de diversos golpes de Estado en América Latina, bajo el pretexto de combatir el comunismo.

Al ser una actualización de las clasificaciones sociales típicamente coloniales, destinadas a encerrar a los pueblos y colectivos humanos en un orden jerárquico, la invención de la idea de “desarrollo” en el siglo XX, como sostiene Gustavo Esteva (1992), solo puede compararse con la invención de la noción de “raza” en el siglo XIV. Así, el evolucionismo, para mantenerse como ideología, necesita reafirmar constantemente su premisa: que los “otros” están actualmente en un “espacio” que los civilizados ocuparon en el “tiempo” pasado, de modo que es natural (e incluso inevitable) que estos deban seguir un camino ya prefigurado: desaparecer para convertirse en algo distinto, tan domesticable como para desear hoy lo que no conocían ayer. Si muchos pueblos tradicionales de la caatinga no saben que, para los demás, son hijos del “desierto”, corresponde llevar a cabo un contra-hechizo, con el fin de obviar y poner entre paréntesis las imágenes asociadas al *sertão* y al *sertanejo*, para

---

8. “Debemos emprender un programa nuevo y audaz para que los beneficios de nuestros avances científicos y el progreso industrial, estén disponibles para la mejora y el crecimiento de las zonas subdesarrolladas” (20 de enero de 1949).

9. “Un espejo que reduce la definición de su identidad, la de una mayoría heterogénea y diversa, a los términos de una minoría pequeña y homogeneizante” (Esteva, 1992: 52).

abrir el campo semántico y así “ver” las islas existenciales que el océano desertificador tiende a cubrir, reduciéndolas a meras superficies dignas de ser administradas. En otras palabras, ¿qué sucede cuando desvinculamos términos como “povos tradicionais de fundo de pasto”, “caatingueiro” o “povo do mato” del pesado lastre epistemológico asociado a *sertanejo* y campesino? Especialmente si consideramos que “la teoría del campesinado es parte de una historia de la modernización [...] de una narrativa del atraso hacia el progreso: en contra o a favor de él” (Almeida, 2021: 48).

Al hacerlo, reconocemos diversas prácticas sociales que podemos vincular a la abundancia, la creatividad, las agencias extra-humanas, y las experiencias de contra-efectuación de un destino prefigurado, entre otras. Para esto, es necesario ir un poco más allá y observar hasta qué punto nuestra propia práctica antropológica está “desertificada”, funcionando como una lente fotográfica que, al ajustar manualmente el enfoque, capta únicamente vacíos o abundancias, despojos o determinismos históricos, económicos, climáticos y ambientales, resiliencia o supervivencia, mitologías o rituales condicionados por la escasez, etc. Aunque esta operación político-epistemológica es crucial, ya que la realidad la impone, lo real también invita a algo más: ¿y si, al atravesar ese “desierto” porque lo habitamos al hacer trabajo de campo, encontramos nativos que poseen el “sentido de su propio sentido” (Viveiros de Castro, 2002: 115)? ¿Qué imágenes inimaginables podría captar esa lente? ¿Qué teoría etnográfica de la imaginación conceptual podría componerse junto a estas personas?

Para comenzar, es necesario considerar que los de la caatinga se autodenominan “gente”, “povo da roça”, “povo do mato”, “caatingueiros”; que duermen, sueñan, pelean y se aman como *cualquier* otro pueblo, pero no *como* cualquier otro pueblo. Esta es otra manera de decir que mi premisa antropológica es que no es posible conocer *a priori* qué son la política, la cura, la religión, las relaciones sociales, el cuerpo, la persona, la caatinga para los *caatingueiros*, ya que solo estas personas pueden determinar qué es, cómo es y el porqué de eventos, hechos, cuestiones y

acontecimientos en sus vidas. Rechazamos, así como Mauro de Almeida, aquella tendencia de la antropología a combatir los “esencialismos” (las “identidades nacionales”, las “comunidades imaginadas”, las “tradiciones inventadas”) que, al mismo tiempo, en su maquinaria desconstruccionista, descuida la esencialización del individuo libre, “a favor de una figura universal de ciudadanos individualizados –olvidando que aquí solo se sustituye una multiplicidad de metafísicas sociales por una metafísica universal de Estado–” (2013: 24). Es interesante que “el problema parece estar solo en la ‘esencialización’ de diferencias que amenazan, ya sea la unidad de la nación o con fracturar a los individuos en sus relaciones de unos con otros” (ídem).

Sin embargo, los nativos de la caatinga no solo evitan denominarse de esa forma, prefiriendo el término *caatingueiro*, sino que, al hacerlo, reposicionan, en otros contextos, algunas antinomias clásicas de la metafísica moderna (identidad/sociedad), tales como quién es quién (identidad) y por qué deben ser lo que son en relación con la nación y sus criterios de identificación (sociedad). En otras palabras, el mito de la fusión de las tres razas es implosionado, no mediante una crítica “decolonial” académica y eurocéntrica internalizada por los *caatingueiros* a través de su relación con su etnógrafo (yo), sino por una crítica “contracolonia” (Bispo dos Santos, 2015) inmanente a personas que aún no han sido colonizadas existencialmente y que merecen ser tomadas en serio por una ciencia social que se autoproclama crítica y emancipada de la estructura colonial que la originó.

Mi interés, por lo tanto, es intentar responder a algunas cuestiones que mis interlocutores nos invitan a pensar: ¿cómo extraer las consecuencias políticas y epistemológicas de una identidad diferente (*caatingueiro*), que no es normativa, valorativa ni estratégica, sino afectivo-corporal, y que posee una fuerza diferenciadora capaz de recomponer la identidad y el concepto de “indígena”? ¿Cómo puede la antropología dialogar con un pueblo (los *caatingueiros*) que es una singularidad, es decir, capaz de representarse a sí mismo y, por lo tanto, de convertirse en lo que es, una indianidad que crea su propia referencia (Viveiros de Castro, 2011)?

Propongo entonces que sus propios términos de (auto)denominación (*povo do mato* y *caatingueiro*) pueden ser otros nombres para “indígena”. Sobre esto, Viveiros de Castro propone distinguir “indio” de “indígena”, ya que el primero es aquel en continuidad política o sociocultural con los nativos antes de la conquista, los “actuales representantes del prototipo ‘precolombino’” (2023: 6); mientras que el segundo apunta a un modo de vida en estrecha y visceral relación con la tierra de la cual es originario, ya sean quilombolas territorializados por la diáspora, ribereños, *sertanejos*, caboclos, etc. Es decir, “pueblos de la tierra” que hacen de esta “algo entre un lugar, un sujeto y un evento” (Cerqueira y Santos, 2024: 18).

Habiendo sido uno de los primeros colectivos en ser bautizados como “indios” –en otras palabras, esencializados etnonímicamente por un colectivo invasor de ultramar incapaz de relacionarse con la diferencia sin “nombrarla” y estabilizarla como una entidad administrable–, fueron igualmente los primeros en ser forzados a dejar de serlo, de modo que algunos continúan siéndolo virtualmente, como veremos, y podrían redescubrirse como indios y comenzar a reivindicar derechos constitucionales específicos (Viveiros de Castro, 2019). En este movimiento, se alejan del atractor identitario (el blanco y sus términos coloniales de adscripción del otro), diferenciándose de la mayoría para no convertirse en parte de la masa de mestizos que, al no ser nunca blancos –pues en el “Brasil nadie lo es, excepto quien lo es” (ibíd.)–, terminarían ocupando la posición de desvalidos del progreso en las periferias urbanas o en los márgenes y esquinas de las cercas del agronegocio. Esto les permitiría acceder a derechos constitucionales específicos, en lugar de aceptar pasivamente aquel bautismo estatal neobrasileño de *sertanejo*, que les concede casi ningún derecho, como a tantos otros brasileños que aún no saben que no son blancos.

### 1.2. *Povo tradicional de fundo de pasto*

En un poblado de 10.000 habitantes incrustado en la caatinga (bosque blanco en lengua tupi), nací hace 39 años, y desde 2015 vengo realizando

investigaciones etnográficas junto a familiares, amigos y desconocidos en las comunidades rurales de Arapuá, Lagoa do Caldeirão y Volta, a 400 kilómetros de Salvador, capital de Bahía, y a 100 de cualquier ciudad con más de 100.000 habitantes. Allí, los nativos se dedican principalmente a la actividad de pastoreo de ganado bovino y caprino; algunos también trabajan en el sector de servicios en el poblado de Pilar o en una mina de cobre cercana, ambos situados a una distancia de entre 10 y 25 kilómetros de estas comunidades; otros ya están jubilados. El pastoreo persiste desde el siglo XVII<sup>10</sup> (cf. Germani y Oliveira, 2020: 178) y se ha convertido en una dimensión fundamental para la organización política, con el objetivo de garantizar derechos territoriales mediante una categoría de autoidentificación, ya que “tierra tradicionalmente ocupada” expresa una forma de existencia colectiva en relación con la naturaleza (Almeida, 2004). Más allá de ser solo historia, lo *tradicional* “incorpora las identidades colectivas redefinidas situacionalmente en una movilización continua” (ibíd.: 9-10). Como señala Franklin Carvalho, esta “identidad colectiva fortalece las estructuras comunitarias y las prácticas de uso común”, indicando una “autoconciencia cultural y una ‘forma de vivir’ tradicional” (2016: 71). Además, presentan formas de apropiación de la tierra y construcción de territorio diferenciadas respecto a las formas del capital agrario y a los modos comúnmente asociados con la economía campesina (Marques, 2016).<sup>11</sup>

---

10. Como señala Marques (2016), el régimen de sesmarías en Brasil, a diferencia de Portugal, donde se empleaba para reducir el ocio de la tierra, fue el vehículo para consolidar el latifundio en el semiárido brasileño mediante concesiones gubernamentales para su explotación por terceros desde el siglo XVI y especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XVII. La ganadería bovina en grandes extensiones de tierra, donde el ganado pastaba libremente bajo la supervisión y cuidado del vaqueiro (quien también se territorializaba en la caatinga), sin cercas que restringieran su paso, fue la forma privilegiada para la colonización de este bosque, convenientemente llamado *sertão*, asentado sobre una gran concentración e imprecisión de los límites territoriales. Como es sabido, no se trataba de un gran desierto despoblado a la espera del trazo de la modernidad, de modo que siempre fueron comunes diversos conflictos y disputas territoriales con las poblaciones nativas (cf. Germani y Oliveira, 2020: 178).

11. Como recuerda el autor, la etapa de libre apropiación de tierras entre el final del período colonial

La identidad y forma de vida colectiva del “pueblo tradicional de fondo de pasto” está vinculada a la figura jurídica de “tierra tradicionalmente ocupada”, instituida en el texto constitucional de 1988 para caracterizar una forma particular de apropiación de los recursos naturales (Almeida, 2004). Tras una intensa movilización y organización social en defensa de su territorio y modos de existencia desde la década de 1970 (Alcântara y Germani, 2010), sumada a la de diversos colectivos sociales, lograron consolidar en la Constitución Nacional de 1988 diferentes territorialidades, siendo esta el resultado de dicho proceso y no necesariamente su detonante (Almeida, 2004).<sup>12</sup>

Esta nueva disposición constitucional “reconoce” el modo de vida de las comunidades tradicionales siempre y cuando sus habitantes, organizados como asociación comunitaria, se autodeclaren con esta identidad. Una vez finalizado el proceso de regularización de tierras ante la Coordinación de Desarrollo Agrario del Estado de Bahía (CDA), el estado de Bahía debe otorgarles un “contrato de concesión de derecho real de uso” (SEPROMI, 2013, art. 3º, p. 2) común y compartido de tierras públicas estatales, rurales y desocupadas, “con miras a la preservación de su reproducción física, social y cultural, según criterios de autodefinición” (ibíd.: art. 2º, p. 1). Además se les debe otorgar, al menos

---

(1822) y la Ley de Tierras (1850) –caracterizada por la ausencia de regularización sobre la propiedad de la tierra, la superposición entre territorialidades locales y estatales sobre un mismo espacio, una reducida presión agraria entre 1800 y 1920 y una arraigada relación con la caatinga, el parentesco, las alianzas de compadrazgo y el pastoreo de cabras, ovejas y ganado– permitieron la emergencia de tierras comunales y la posterior consolidación de las comunidades pastoriles. “Así como hoy las diversas formas de territorialización de las comunidades tradicionales son ‘invisibles’ a los ojos del Estado, las tierras de uso común eran invisibles para el régimen de las sesmarias” (Marques, 2016: 351).

12. Señalo este punto como respuesta anticipada a una corriente posmoderna en la antropología que busca comunidades imaginadas, invenciones de la cultura, indios fantasmas, fetiches... y toda una inquisición policíaca que tiene como objetivo convertir la antropología en una herramienta de “limpieza ontológica” (Almeida, 2013: 24), dedicada a señalar y denunciar a las maquiavélicas personas que se aprovechan de artículos en la constitución, surgidos *ex nihilo*, para acceder indebidamente a derechos específicos.

discursivamente, acceso a programas agropecuarios, recursos hídricos, financiamiento de obras, entre otros. Obviamente, que el Estado haya asumido esta expresión de identidad colectiva en la legislación y que haya creado normativas para su reconocimiento y acceso a derechos específicos no implica ni la resolución de conflictos y tensiones entre diferentes formas de uso del territorio y de sus recursos (Almeida, 2004), ni que efectivamente cumpla con lo que dice la ley.<sup>13</sup>

No pretendo que este trabajo se convierta en un documento de denuncia contra la codicia del gran capital sobre las tierras nativas para actividades mineras en la región ni contra otros avances del proceso de internacionalización del capital en el semiárido, donde diversos pueblos tradicionales resisten, territorializándose para seguir existiendo. Ahora bien, a finales de la década de 1970, la propia organización de los pueblos en colectivos sociales reivindicaba su derecho a permanecer en el territorio frente al despojo que incitaba el reciente descubrimiento de minerales en la región, dado que “la territorialidad funciona como factor de identificación, defensa y fuerza” (Almeida, 2004: 10). Como señalan Franklin P. de Carvalho (2016) y Alfredo B. de Almeida (2004), las acciones de diversos agentes sociales vinculados a las identidades colectivas quilombola, indígena y de fondos de pasto, desde la década de 1970 en

---

13. “Anteriormente, após a publicação no Diário Oficial o título era confeccionado e entregue aos associados que se tornavam proprietários e recebiam as peças técnicas do processo. Atualmente, não há detalhes sobre o procedimento desta fase final, pois ainda não há registros de assinatura de contrato entre o Estado e as Associações de Fundo e Fecho de Pasto” (Germani y Oliveira, 2020: 38). Como señala Silva (2017: 167), la ley de 2013 (n° 12.910) representa un retroceso y viola acuerdos internacionales firmados por Brasil, como el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, pues exige que “o auto reconhecimento seja feito num breve espaço de tempo, e transfere o direito da terra dos comunitários para o Estado”. Por lo tanto, si por un lado la SEPROMI presiona para que los comunitarios firmen el contrato, argumentando que de lo contrario no podrán acceder a créditos ofrecidos por el gobierno, por otro lado, la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) y la Central de las Asociaciones de Fundo y Fecho de Pasto (CAFFP) los orientan a no firmar nada antes de negociar cambios en esta ley (ídem). Como deja claro una líder comunitaria: “A gente não quer esse título de concessão! A gente quer o título de propriedade da terra! De área coletiva, de uso coletivo” (Silva, 2017: 167).

el estado de Bahía, fueron fundamentales para la consolidación de un artículo específico –el 178–<sup>14</sup> en la Constitución estatal, que reconoce y regulariza la tenencia de tierras como un derecho constitucional para el uso común y compartido de un territorio ancestralmente ocupado.

De acuerdo con el mapeo realizado por las investigadoras Germani y Oliveira (2020), la mayoría de las asociaciones de fondo de pasto en esta región (Región Senhor do Bonfim) surgieron entre los años 1980 y 2000 con el objetivo de defender estas áreas de uso común en un contexto de lucha por la regularización de tierras frente a diversas amenazas –minería, madereras, *garimpeiros* (buscadores de minerales preciosos), cercamiento ilegal de tierras, acceso a manantiales y fuentes de agua–. La movilización social para la preservación de un *modo de vida* en el que las relaciones sociales de parentesco y alianzas vinculadas al pastoreo de animales mantienen protegida la propia selva de la caatinga, se basa en que las relaciones con ella son sociales (con seres extra-humanos como *parte* del cuerpo-de-la-caatinga), afectivas y existenciales, en lugar de ser relaciones de propiedad y mercantiles. Así,

o sistema Fundo de Pasto se estabelece não por uma intencionalidade coletiva de definição de uma área de utilização comunitária, mas através de *regime de uso comum* das terras que se desenvolve de acordo com a utilidade daquela porção do espaço para sobrevivência dos rebanhos de ovinos e caprinos e, por conseguinte, da própria família camponesa<sup>15</sup> (Marques, 2016: 354; las cursivas son mías).

Como reflejo de esta realidad, en esta región etnográfica no existen actividades agroexportadoras, como ocurre en otras áreas del semiárido:

---

14. “Sempre que o Estado considerar conveniente poderá utilizar-se do direito real de concessão de uso, dispondo sobre a distribuição da gleba, o prazo de concessão e outras condições”.

15. El sistema de fondo de pasto se establece no a través de una intención colectiva de definir un área de uso comunitario, sino a través de un *régimen de uso común* de la tierra que se desarrolla de acuerdo con la utilidad de esa porción del espacio para la supervivencia de los rebaños ovinos y caprinos y, en consecuencia, de la propia familia campesina.

monocultivos de caña de azúcar, granos, pasto para ganadería, eucalipto, coco, sisal o incluso “monocultivos” de paneles solares y torres eólicas, dado que la vida en el “fundo de pasto” y la vida con “monocultivo” son mutuamente incompatibles. Como bien resume este autor: “la vegetación conservada en estas áreas campesinas tiene una relación directa con el modo de vida allí establecido, que requiere que la caatinga sirva como un banco natural de forraje para alimentar a los rebaños” (Marques, 2016: 356). Igualmente, conviene señalar que esta región ha experimentado situaciones similares a otros territorios de fondo de pasto en Bahía, como relata Carvalho (2016: 61): “reducción en el tamaño de las familias, beneficios sociales [que] garantizan recursos financieros constantes, introducción de técnicas agrícolas, crédito bancario, otras formas de ingresos y la valorización comercial de los animales, llegada de productos industrializados y agrícolas a precios relativamente accesibles”. Cambios en el consumo y acceso a recursos que han modificado, con mayor o menor intensidad, las relaciones de uso y ocupación de la tierra, principalmente en lo que respecta a la extensión de la propiedad privada y el cercado de áreas previamente consideradas “abiertas”, aquellas que, aunque fueran privadas, se utilizaban para el pastoreo de animales. Con el aumento de los ingresos familiares gracias al trabajo asalariado en la minería de cobre y la repartición de lotes de tierra tras la privatización de la empresa a sus (ex)empleados, muchos de estos (“povo da rua”) las cercaron, transformando lo que antes era tierra privada pero libre para el pastoreo en chacras de fin de semana; mientras que aquellos (*caatingueiros*) adquirieron nuevas hectáreas y también las cercaron como una forma de preservar el bosque para la alimentación del ganado.

Con todo, es imposible ignorar los efectos que la presencia de una minera de cobre<sup>16</sup> ha generado en ciertas áreas de la caatinga, y que aún persisten: contaminación de acuíferos, ríos y arroyos cuando las

---

16. Según Santos *et al.* (2021), existen al menos dos decenas de mineras en actividad en el municipio de Jaguarari, la mayoría bajo cuestionamiento jurídico por parte del Ministerio Público y de movimientos socioterritoriales.

represas de desechos desbordan durante lluvias intensas (Santos *et al.*, 2021), destrucción de tramos de flora nativa, migración de animales hacia otras zonas debido al polvo emanado por los camiones de carga que impide la fotosíntesis, contaminación sonora y visual (ibíd.), grietas en viviendas causadas por explosiones o eventos sísmicos<sup>17</sup> derivados de perforaciones subterráneas que llevan más de cuarenta años, fomento a la desarticulación colectiva mediante la compra de tierras individuales con valores virtualmente sobrevalorados, amenazas diversas de expropiación, procesos judiciales de desalojo ilegal, apropiación indebida de tierras (*grilagem*), minería ilegal, robo de animales (Santos *et al.*, 2024; Silva, 2017; Germani y Oliveira, 2020), espacialización de propiedades privadas cercadas con alambres debido a la diferencia de ingresos entre los empleados de la empresa y los pastores y agricultores, hecho que impide la libre circulación de los animales para el pastoreo, entre otros.<sup>18</sup>

Es decir, más de cuarenta años después de la instalación de esta minera, aquello que oficialmente justificaba su existencia, el “desarrollo”, no solo nunca ocurrió, sino que se actualizó como sinónimo de contaminación, despojo, injusticia, violencia, pobreza, desigualdad, entre otras consecuencias. Tal vez porque el “desarrollo” sea precisamente eso: una sofisticada idea neocolonial para des-envolver y des-relacionar a un pueblo de su modo de existencia, con el objetivo de que este desee lo que nunca necesitó o sea sacrificado en nombre de otros.

Aunque en el municipio de Jaguarari existen al menos 21 asociaciones que representan comunidades tradicionales de fondo de pasto autorreconocidas y 16 de ellas ya cuentan con la titularidad colectiva otorgada a cada asociación (Germani y Oliveira, 2020), en tanto que previas a la ley de 2013, otras comunidades en el estado han solicitado oficialmente la regularización y el contrato de uso de estos territorios.

---

17. Ver <https://noticias.uol.com.br/colunas/carlos-madeiro/2024/08/17/cidade-da-ba-treme-41-vezes-no-ano-e-geologos-defendem-paralisar-mineracao.htm>.

18. Para más detalles, ver entrevista con el autor en <https://www.acaatinga.org.br/papo-caatingueiro-gabriel-rodrigues-investiga-as-mudancas-climaticas/>.

Sin embargo, ninguna de ellas ha recibido aún el contrato de concesión real de uso común y compartido de tierras “devolutas” (desocupadas); solo han sido certificadas. Es decir, el estado de Bahía reconoce a los nativos que se autorreconocen como pueblo tradicional de fondo de pasto (documento que no es válido en términos de regularización agraria). No obstante, diversas concesiones para actividades mineras han sido otorgadas precisamente sobre los territorios certificados como fondo de pasto (Silva, 2017), seguramente debido a una cláusula en el Código Forestal que rige todo el territorio nacional: el subsuelo es propiedad de la Unión, y siempre existirá la prerrogativa de su uso cuando esté destinado al (resiliente) “desarrollo”.

Como señala un nativo de esta región, vinculado ancestralmente a ella por al menos doscientos años: “antes de declarar fundo de pasto, el gobierno ni siquiera sabía la ubicación de estas tierras que él llama desocupadas, y ahora las quiere tomar” (ibíd.: 179). Es decir, el Estado es uno de los principales aliados en la expansión del modelo agroexportador, ya sea al no implementar las normativas propuestas por él mismo, o al detener la continuidad de los procesos administrativos de regularización agraria, impidiendo así la efectivización de los derechos territoriales de los pueblos que tradicionalmente ocupan estas tierras (Carvalho, 2016).

Pero como señalé, mi propósito no es denunciar algo ampliamente conocido y que diversas organizaciones (IRPAA, CPT, CIMI, ONG y las propias comunidades) y esos investigadores mencionados ya vienen haciendo desde hace años, sino proponer un movimiento complementario al de ellos. Si bien visibilizar conflictos es algo indiscutible y fundamental, también lo es demostrar y describir toda la complejidad y riqueza existencial, cultural, política y filosófica de estos pueblos, con el objetivo de remarcar que la pérdida de un pueblo tradicional no significa solo la pérdida de la biodiversidad asociada a su modo de vida, sino también la desaparición de una alternativa a la experiencia moderna sobre cómo vivir una vida en una selva semiárida y sobre una de las posibles formas del ser humano sin la premisa de su excepcionalidad radical por encima de los demás seres. Un

ejemplo para otros humanos sobre cómo habitar el mundo sin descomponerlo, sin precipitar o acelerar el fin de la propia humanidad.

El objetivo de la antropología no es cartografiar y coleccionar modos de vida exóticos con el fin de ejercer sobre ellos cualquier forma de control, considerándolos como obstáculos para el desarrollo o como objetos naturales del mismo, ni romantizarlos con la tarea de ofrecer respuestas y soluciones a preguntas y problemas ajenos. Sino establecer un diálogo con suficiente fuerza para reflexionar sobre nuestra actualidad a través y en presencia del otro, pues se reconoce, finalmente, no solo “la dimensión propiamente conceptual del pensamiento nativo” (Goldman, 2016: 9), sus afectos y perceptos, sino también la capacidad de observar contra-antropológicamente esta disciplina y la sociedad que la engendró, es decir, comprenderla desde la perspectiva de los pueblos que estudia, ya que es necesario “escuchar las verdades de los otros como verdades” (ibíd.: 10).

Dicho esto, no es casual la dificultad de los aparatos burocrático-administrativos del Estado y de los medios de comunicación para desvincular a los habitantes de la caatinga de esa otra identidad, más normativa que descriptiva, más impuesta que autoatribuida: *sertanejo*. Esta identidad (impuesta), como hemos visto, presupone que varios colectivos humanos están sociológica y existencialmente “determinados” por factores externos como el medio ambiente, el Estado, el mercado y la religión. Al ser nombrados así por la literatura, el Estado y las ciencias sociales, es difícil escapar del supuesto epistemológico que vincula su modo de existencia como un mero reflejo adaptativo a un bosque y un clima considerados, desde las oficinas urbanas, inhóspitos; que su espiritualidad no es más que un catolicismo popular con fuerte tendencia al mesianismo religioso; que su concepción de la política no puede desligarse del clientelismo coyuntural; que sus experiencias metafísicas con alteridades sociales siguen siendo anécdotas curiosas para mantener vivo el folclore brasileño, entre otras creencias nacionales. En otras palabras, los supuestos epistemológicos y metodológicos para analizar los modos de existencia de estos pueblos han venido produciendo efectos relacionados con la obliteración de su antropología en favor de la antropología

del brasileño común, ya sea este un funcionario estatal encargado de diseñar y aplicar políticas públicas estructuralmente desconectadas de su realidad, un consumidor urbano de telenovelas y noticieros estándar que, al viajar a la región, solo percibe carencia, escasez, atraso, o entusiastas del humanismo que buscan salvarlos de su modo de vida al considerarlo una “condición” y un infortunio, etcétera.

Existen diversos términos con los cuales los habitantes de esa región de la caatinga se autodefinen y son definidos por otros. Desde la perspectiva del “povo da rua”, las personas que viven en comunidades rurales en la caatinga, que de ella obtienen su sustento y desde ella reflexionan sobre sí mismas y sobre el mundo, son denominadas como “povo da roça”. Para estos, aunque el término no siempre suene peyorativo (todo depende de quién lo pronuncie y del tono de voz), resulta insuficiente y limitado, pues está circunscripto a las actividades típicas de una *roça* (parcela), esa pequeña porción de tierra destinada al cultivo de alimentos como frijol, mandioca, calabaza, sandía y maíz, además de palma, leucaena y pasto buffel, tanto como para consumo propio y para los animales de cría en corrales (cabras, ovejas y ganado), respectivamente.

De este modo, ese *povo da roça* es para sí mismo *caatingueiro*, un término que abarca tanto las actividades de cultivo en la parcela como las de pastoreo, rastreo y captura de animales en las áreas libres, de uso común y compartidas cultural y ancestralmente, que refleja el fuerte compromiso a los principios consuetudinarios locales, a los lazos de parentesco y compadrazgo, el estatuto de verdad y de compromiso con la palabra proferida (honor), etc. Este término les permite diferenciarse del *povo-da-rua*, lo opuesto a sí mismos, pues, según ellos, estos últimos solo conocen el modo de vida urbano, del cual dependen de manera visceral y desde el cual comprenden el mundo y a los otros. Como señalaba Marcel Mauss, “es precisamente al compararse con los vecinos que un pueblo comienza a considerarse como un grupo distinto” (Graeber y Wengrow, 2022: 232). Así, una de las formas en que los *caatingueiros* identifican la transformación de las costumbres locales y el alejamiento de las prácticas ancestrales relacionadas con el uso de la tierra y las relaciones entre

los humanos y entre estos con los animales y seres-otros-que-humanos, es afirmar que cierta persona está convirtiéndose en *povo-da-rua*. El otro polo en este continuo transformacional entre los *caatingueiros* es la figura del *povo do mato*, el otro reverso radical del *povo-da-rua*: personas que rechazan cualquier convivencia personal y existencial con la vida urbana, aislándose en la caatinga, aunque mantengan relaciones con el mercado para acceder a ciertos productos; lo hacen no solo debido a la presión del capital y del Estado, sino también para preservar su autonomía, entrelazada con un modo de vida aprendido de sus antepasados, como veremos más adelante. Por lo tanto, desde una perspectiva antropológica, el *povo do mato* se relaciona con los indígenas autoaislados voluntariamente en la selva amazónica, del mismo modo que el *povo-da-rua* se relaciona con el “povo da mercadoria” (pueblo de la mercancía) (Kopenawa y Albert, 2015), término utilizado por el chamán Davi Kopenawa yanomami para identificar a quienes consideran la selva solo como un depósito de bienes materiales para su consumo.

Ya en el registro chamánico, “lapigado” es un término de identificación extra-humano que designa a un colectivo de personas nativas de la caatinga con poderes de traducción entre mundos, ya sean adivinos, curanderos, hechiceros, vedores (buscadores de agua), profetas de la lluvia o un etnógrafo, en este caso, yo mismo. Como señalé anteriormente (Rodrigues Lopes, 2020), fue a través del *curador* Capuxo que su espíritu auxiliar pronunció este término de identificación en mi presencia y a causa de ella, designándome como miembro de un colectivo de personas con un don para cierta apertura a ser interpelado y afectado por alguna alteridad cultural, aunque sin poseer poderes de cura, adivinación, etc. Es decir, de manera análoga a quienes acceden a conocimientos para actuar en la caatinga mediante la relación con alteridades, a través del sueño, la posesión divina, las intuiciones y los pensamientos-imagen, yo lo haría mediante la objetividad etnográfica. De ese modo, la convivencia cotidiana, la alimentación compartida, la comensalidad, la participación en las actividades locales, y la transformación en mis formas de comunicación verbal y en el uso del

portugués me permitieron adquirir un nuevo *habitus*, una forma diferente de relacionarme. Si bien no me convertí en un *caatingueiro* como ellos, atenué considerablemente mi identificación como parte del *povo-da-rua* –por haber nacido en un poblado urbanizado en medio de la caatinga y no ser agricultor ni “pegador de boi no mato” (atrapador de ganado en el monte)–, hasta el punto de asumir un papel de mediador-traductor que privilegia el modo de descripción y aprehensión del mundo *caatingueiro* en detrimento de cómo lo haría el *povo da rua*. Como me dijeron muchas veces algunos: “graba [audio] las historias, porque solo escribiéndolas puedes olvidarlas”, y en una ocasión lo expresó un espíritu auxiliar de la curandera Gisélia: “limpia tus oídos para escuchar y saber decir mejor”.

A su vez, *tradicional de fundo de pasto* e *índio* son registros político-institucionales empleados para la demarcación de territorios de uso común y compartido, así como para la titulación de tierras y el acceso a derechos constitucionales específicos, respectivamente. Retomaré este tema más adelante. Por lo tanto, todas las categorías nativas, así como la extra-humana, rechazan los determinismos ambiental e histórico como los únicos factores explicativos de su identidad y señalan la importancia de la perspectiva, la agencia y la elección de los sujetos en la construcción de su propia historia.

En este bloque he descrito y analizado la relación entre las autodeterminaciones políticas de *povo tradicional de fundo de pasto* y *caatingueiros* con la identificación externa como *sertanejo*. Hemos visto que la autoidentificación como “pueblos tradicionales”, en apariencia meramente “pragmática”, contiene de manera inmanente una tercera relación de identidad (*caatingueiro*) que le otorga sentido y fuerza. Es decir, rechazar el autonombrarse *sertanejo* es una acción deliberada, al igual que luchar colectivamente y por vías legales para permanecer como *povo tradicional* e identificarse como *caatingueiro*. Ambas acciones no solo se distancian de la identidad mayoritaria (el blanco y el *sertanejo*), sino que también reactivan una indianidad, entendida aquí como una relación inmanente con la caatinga que se

observa en las actividades de pastoreo (y diversas relaciones con los animales).<sup>19</sup> Este modo de existencia también incluye la interacción con seres extra-humanos, quienes tienen el poder de preservar la relación con la tierra o de reencantarla (como los espíritus auxiliares del chamán, la dueña de los animales de caza y otros seres extra-humanos considerados peligrosos).

### 1.3. El *povo-do-mato*: la memoria activa de un futuro posible

Muchos cuentan que en la caatinga hay personas que, desde hace años, dejaron de ir a las ciudades y poblados, y otras que nunca han estado allí, pues solo han escuchado hablar de su existencia. Familiares y vecinos les hacen el favor de llevar algunas mercancías y utensilios domésticos. Al escuchar el ruido de un automóvil, se despierta de inmediato en estas personas una desconfianza tan grande que huyen hacia el monte hasta que el visitante no deseado se cansa y regresa por donde vino. Relatan que, en una ocasión, lo único que algunos técnicos agropecuarios lograron ver fueron los cabellos al viento de dos mujeres que corrían rápidamente entre una plantación de palmas verdes (una variedad de cactus conocido en México como nopal). El contraste del movimiento entre el verde y el castaño fue la única imagen que quedó en sus memorias, aún hoy deslumbrados por lo que presenciaron y no lograron comprender. Minutos después, ya no vieron nada más. Solo quedó la espera. Siguieron su camino y, al regresar horas después para otro intento de contacto, las mujeres seguían escondidas entre las palmas. Mucho tiempo después supieron que esos hombres habían venido a ofrecer vacunas para su ganado, que pastorea libremente en el monte. Se quedaron sin vacuna, como siempre había sido.

---

19. Además del *vaqueiro*, que se ocupa diariamente del ganado y domina distintas técnicas para encontrarlo en la espesura del monte mediante sus rastros y curarlo de posibles enfermedades, existen especialistas locales en el tratamiento de hemorragias, infecciones, partos, cirugías simples con sutura, hechizos y en localizar al ganado para hacerlo regresar a las áreas contiguas a su residencia mediante oraciones (ver la próxima sección).

Estas dos mujeres vivían en la comunidad rural Volta y son sobrinas de una amiga y gran interlocutora en mis investigaciones, doña Vanda. Hay otros relatos de personas en las cercanías del poblado de Poço de Fora y en Santa Maria. A estas personas en aislamiento voluntario, algunos *caatingueiros* las llaman *povo do mato* (“pueblo del monte”), gente “brava como los animales”, como si fueran la propia “imagen ‘salvaje’ y ‘primitiva’ de ellos mismos” (Viveiros de Castro, 2019: 11), una especie de reserva semántica y ontológica del *caatingueiro*, quien siempre podrá volverse *povo do mato*.

Aunque diferente en muchos aspectos, este ejemplo –muy común en la caatinga antes de la llegada de las carreteras federales en la década de 1960 y de la masiva presencia de automóviles, que sigue existiendo hoy en día– nos recuerda las decisiones activas de los indios autoaislados en la Amazonía, como los mascho-piro, habitantes de la frontera entre Brasil y Perú que recientemente fueron avistados tras estar “desaparecidos” por siglos, los moxi hatëtëma thëpë (Albert y Oliveira, 2011) o el tanaru, también conocido como el “indio del Agujero”. De los mascho-piro se sabe que, tras haber abandonado la horticultura en el siglo pasado, asumieron el nomadismo y una economía basada en la caza y la recolección, una estrategia común entre otros pueblos que rechazan el contacto con la sociedad nacional y se re-aislan en la selva. Del mismo modo, el tanaru vivió durante tres décadas solo en un área demarcada para él, cultivando pequeñas parcelas en la selva y rechazando cualquier intento de contacto por parte de los funcionarios de la FUNAI (Otto Diniz y Cangassu, 2023).

Es importante destacar que esta estrategia político-existencial es milenaria entre diversos pueblos amerindios y ha sido observada por varios antropólogos como Franz Boas (entre los kwakiutl), Marcel Mauss (entre los inuit) y Robert Lowie (entre los crow de la costa norteamericana). Como señalan David Graeber y David Wengrow (2022), estas estrategias se remontan a los antiguos habitantes de Göbekli Tepe (actual Turquía), Stonehenge (Inglaterra) y Tenochtitlán (México), entre otros. Pueblos que experimentaban de manera estacional la agricultura y el

poder coercitivo y, una vez terminada la temporada de invierno o verano, decidían abandonar ese tipo de economía y organización social en favor de la recolección, el nomadismo, la dispersión espacial y la descentralización sociopolítica. De este modo, lejos de elevar a condición de explicación fundamental los diversos determinantes extrínsecos como el ambiente (escasez de recursos, infertilidad de los suelos) o la historia de la colonización –aunque esta explique casos particulares–, dichos marcadores externos desestiman la autonomía indígena y sus valores, y tienden a definir el abandono de la agricultura en favor de la recolección y, en nuestro caso, el vínculo con la ciudad, sus instituciones, costumbres, etc., en favor de vida aislada en la caatinga, desde un punto de vista evolucionista, como una “regresión” o “involución” (cf. Graeber y Wengrow, 2022; Otto Diniz y Cangassu, 2023). Ni la agricultura, ni la vida urbana, ni la dependencia de la constante innovación tecnológica son el camino “natural” de la humanidad.

¿Cuáles habrían sido entonces las elecciones políticas de quienes deciden aislarse en la caatinga? Es importante observar que esa autodiferenciación respecto a los grupos en contacto no es aleatoria, sino más bien una búsqueda consciente y deliberada para distanciarse del atractivo identitario “povo da rua”. Si algunos se burlan de ciertos vecinos, llamándolos con este apodo porque, según ellos, desean pasar las vacaciones en la playa, cambiar constantemente de motocicleta, automóvil, teléfono móvil, equipar autos con sistemas de sonido potentes, mudarse a la ciudad para disfrutar de la piscina del club y de un restaurante costoso, el *povo do mato* se distancia de esta potencialidad, literalmente, a través del espacio. Cuanto más lejos estén de la “cobra preta” (el asfalto), menor será el contacto inmediato con lo que este siempre trae y lleva. Su decisión política refleja no solo un rechazo a acercarse a un mundo sustancialmente diferente al de sus ancestros –alterada desde la explotación de minerales en la región, la llegada del asfalto etc.–, sino también una autoafirmación de valores sobre cómo se debe vivir en relación con el entorno y con los demás. Es decir, la historia de la (neo)colonización del “sertão” a través de la minería explicaría, solo en parte, ese rechazo a

asimilarse a la vida urbana, a las relaciones de mercado y a las lógicas estatales, que tienden a privilegiar ciertos valores en detrimento de otros.

Otro diacrítico aún más central en este proceso es su capacidad de agencia, que trasciende la mera reacción frente a algo exterior: la búsqueda de autonomía, incluso a costa de rechazar lo que podría haberseles ofrecido si abandonaran su propio modo de vida. En resumen, se elige deliberadamente un “futuro ancestral” (Krenak, 2022), vinculado a las cosmologías y a una forma de vida más cercana a la de sus antepasados (aunque, obviamente, en diálogo con la realidad circundante),<sup>20</sup> frente a la promesa futura del desarrollo, un mito moderno irrealizable que su mitología ya prefiguraba.<sup>21</sup> Porque “*esta* tierra tal vez sea la única Tierra futura posible [en que] el pasado aún está por venir” (Viveiros de Castro, 2023: 15).

El *povo do mato* ocupa así un lugar especial en las anécdotas contadas en las charlas de sobremesa, al igual que los relatos sobre personas con poderes fenomenales: curas, hechizos, adivinación, metamorfosis, etc. Tanto unos como otros –distanciados y chamanes– representan una exterioridad fundamental para la antropología nativa: se sabe de

---

20. Estas personas no se han convertido exclusivamente en cazadores-recolectores, sino que equilibran esta actividad con una pequeña agricultura temporal, a diferencia de los indígenas en aislamiento voluntario de la Amazonía, ya que este registro existencial-identitario no forma parte de su universo socio-cosmológico (lo cual no les niega la posibilidad de volver a ser indígenas, e incluso indígenas en aislamiento). Aunque practican actividades como la caza de animales silvestres –pecaríes, armadillos, aves migratorias–, recolectan miel silvestre de abejas como las mandassaias y arapuás, y cultivan pequeños campos de frijol, calabaza, mandioca y sandía; son sus familiares quienes les sirven de enlace con la ciudad, trayéndoles productos industrializados.

21. En la década de 1970, aparecieron en la caatinga individuos desconocidos realizando perforaciones en el suelo para corroborar la existencia de cobre destinado a la explotación industrial. Algunas personas afirmaron que aquellos eran enviados de la *Besta*, una entidad extrahumana vinculada al poder de homogeneizar las diferencias, convirtiendo a todas las personas que decidieron relacionarse con ella –ya sea mediante “pactos” para adquirir una fuerza sobrehumana, o por el abandono del modo de vida ancestral y la búsqueda de asemejarse al pueblo-de-la-calle– en un colectivo genérico, sin diferencia alguna de perspectivas. En el Día del Juicio Final, la *Besta* llevará consigo a todos “los suyos”, pues todos serán el “Uno”, pura unidad. Las relaciones con el monocultivo y el Antropoceno fueron desarrolladas en otro trabajo (Rodríguez Lopes, 2021b).

su existencia, pero constituyen una alteridad cultural en la cual las relaciones sociales de contacto deben guiarse por el cuidado, la precaución y el respeto, pues nunca se sabe del todo lo que puede un chamán, ni tampoco ese pueblo bravo o desconfiado. Tanto el *povo do mato* como el chamán que *se envulta*, a su manera, poseen la capacidad de alterar las posiciones locutivas de los sujetos en una relación. Es decir, mientras el chamán, mediante una oración, altera la mirada de otro para que este lo vea con la imagen que él proyecta en su mirada, tornándose invisible a los ojos ajenos de quien lo “caza”; el *povo do mato* ocupa un polo ambivalente: es la “imagen” de un pasado del *caatingueiro* que lo nombra y, al mismo tiempo, una referencia simbólica irreductible de lo que significa mantenerse como *caatingueiro* y para devenir-caatingueiro. En ese sentido, es una “memoria activa de la condición política” (Viveiros de Castro, 2019) de su propia autodeterminación. Reorienta así la identificación de un colectivo social en relación con otro.

Si el *povo do mato* es, podríamos decir, el *caatingueiro* mitológico, aquel que está siempre a punto de actualizar al otro en él mismo –pues el *caatingueiro* siempre puede devenir-*povo do mato*–, el *sertanejo*, por otro lado, ocupa el polo opuesto. Es una identidad simbólico-mediática-estatal, rechazada en la medida en que constantemente evoca la identidad real del *povo da rua* (pueblo de la calle). Como hemos visto, este último es un concepto vernáculo que designa al nativo urbano moderno o al *caatingueiro* deslumbrado por la teología del progreso del primero –al igual que la clase media que aspira a ser élite económica, pero sin la capacidad de vivir de rentas, mediocre en su búsqueda de visibilidad, mientras los ricos históricos o herederos parecen buscar lo contrario: pasar desapercibidos–.

Como he señalado anteriormente, para otros pueblos tradicionales de la caatinga, el término estatal-mediático *sertanejo* no tiene la misma connotación que para mis interlocutores, siendo apenas un término más de autoidentificación. Sin embargo, si la antropología se esfuerza en encontrar maneras de descripción que estén en continuidad epistemológica con las formas nativas de descripción, deliberadamente aquí me

niego –al igual que los *caatingueiros*– a identificarlos como *sertanejos* cuando ellos mismos no lo hacen en su cotidianidad. Las raras veces que los vi hacerlo fue como un esfuerzo dialógico y antidialéctico, pues estaban frente a interlocutores que esperaban conversar con *sertanejos* y ellos, al interiorizar esa diferencia en sí mismos, asumieron pragmáticamente ese bautismo.

Por lo tanto, me interesa aquí la tensión entre el tiempo histórico del Estado y la temporalidad *caatingueira* que la relación estructural-diferencial con el *povo do mato* suscita. Si uno de los supuestos del primero es que la historia es un camino de una sola vía (Viveiros de Castro, 2023) y que volver a ser indio es un absurdo cognitivo y una imposibilidad lógica, para la segunda, volver a ser *povo do mato* es una actualización posible en una realidad donde la transformabilidad de los cuerpos depende del grado de afectación y alteración por una alteridad. Esto es similar a la resurgencia de indios dados por extintos o al “re-aislamiento voluntario” (Viveiros de Castro, 2019) de pueblos en la densa selva amazónica para dejar de ser “indios” para otros y ser simplemente “gente” para sí mismos y para los suyos (cabe recordar que muchos etnónimos significan simplemente “gente”, “el pueblo”, “nosotros”, “seres humanos” en lenguas nativas, como yanomami, wari’, ye’kwana, mapuche, bën za o zapotecos).

Sabemos que, desde el punto de vista antropológico, a diferencia del jurídico, indio puede ser algo completamente distinto: reconocerse como tal sin pertenecer “colectivamente” a una etnia, transitar de forma fluida entre diferentes grupos étnicos (Calavia Saez, 2012), rechazar cualquier asociación con los indios del primer contacto con los invasores europeos. Un ejemplo son los tupinambá de la Serra do Padeiro en Bahía, quienes afirman no ser descendientes de aquellos con quienes los portugueses tuvieron contacto (Goldman, 2015), o los maya de la península de Yucatán, para quienes aquellos no pueden ser sus antepasados, sino más bien sus predecesores en esta tierra. En las ruinas yucatecas, según ellos, los antiguos habitantes son visibles, pero estos son enanos (Pitarch, 2024). Así, el criterio estatal de continuidad genealógica no es un criterio estrictamente *indígena* de indianidad.

De este modo, como hemos visto, el *povo do mato* puede ser una reserva ontológica para los *caatingueiros*, una elección posible, puesto que real y actual, para algunas personas y familias. Y no sería exagerado pensar que los *caatingueiros* son como una reserva semántica para algunos pueblos tradicionales de fundo de pasto de “baja intensidad”. Es decir, entre aquellos existe una alta intensidad en su relación existencial con un territorio ancestralmente colectivo, una relación que solo los antepasados de los actuales nativos de Oliveira dos Brejinhos pudieron disfrutar plenamente. El aislamiento deliberado y refractario a las relaciones con la ciudad, la presencia de “tierras libres”, el pastoreo de animales, mayoritariamente ganado bovino (que requiere grandes extensiones de tierra, en contraste con la centralidad de los caprinos para los interlocutores de Carvalho, 2016) se presenta, para las comunidades de fundo de pasto de Oliveira dos Brejinhos y otras localidades del semiárido brasileño con grandes áreas de monocultivo y conflictos agrarios, como una posibilidad apenas imaginable, futura, porque un día fue presente.

Como señala este autor, el actual territorio de uso común y colectivo para el pastoreo de caprinos y ovinos es solo una fracción de lo que alguna vez se llamaron “tierras libres”: un vasto territorio ocupado tradicionalmente para el pastoreo, que paulatinamente se redujo a lo que hoy se denomina “círculo comunitario” (Carvalho, 2016: 60). Este es un territorio comunitario delimitado por cercas para marcar el espacio de fondo de pasto y representado por una asociación colectiva. La transición de “tierras libres” a “círculo comunitario” fue una respuesta nativa ante diversas acciones del Estado, que incluyeron la usurpación de tierras debido a la especulación inmobiliaria, la construcción de una carretera, la introducción de nuevas actividades económicas vinculadas a la producción de monocultivos agrícolas mediante concesión de créditos bancarios, y la propia regularización de la tenencia de tierras como fondo de pasto. Así, de vastas tierras libres quedaron solo tierras cercadas para el pastoreo. Es interesante notar que la noción de fondo de pasto para las comunidades donde realicé trabajo de campo es lo que alguna

vez fueron, para Oliveira dos Brejinhos, las “tierras libres”. Es decir, lo que es *actual* para aquellos *caatingueiros* es apenas *virtual* o una memoria activa para estos otros.

## **2. De sertanejo a índio: la práctica chamánica del *se envultar* como diacrítico cultural**

En esta sección presentaré algunas reflexiones sobre la relevancia que tiene la alteridad entre los habitantes de estas comunidades, agrupada bajo el concepto etnográfico “virar-outro”, así como la relación de fraternidad subterránea entre su sociocología y la de algunos pueblos indígenas, tomando como punto de partida un evento chamánico conocido como *se envultar*. Los datos etnográficos que he recopilado durante los últimos ocho años, mediante técnicas como la observación participante, el registro en diarios de campo, el uso de medios audiovisuales para documentar sus discursos, experiencias, sueños, entrevistas dinámicas y semiestructuradas, análisis de fotografías y grabaciones fílmicas, me permiten afirmar que esta teoría-práctica del “virar-outro”, además de referirse a experiencias de transformación o metamorfosis interespecíficas y de afectación recíproca con entidades no humanas, plantea una hipótesis. El *encuentro* entre los *caatingueiros* y los amerindios ocurre más a través de una práctica chamánica –como técnica de alteración de las posiciones relacionales entre dos sujetos en una situación de confrontación de egos– que por relaciones de parentesco, vecindad o vínculos histórico-sociopolíticos con los pueblos precolombinos. Sin embargo, esta práctica puede ser instrumentalizada como un rasgo cultural indígena para reforzar la indianidad frente al Estado por parte de la comunidad rural de Jacunã, en su aspiración de ser reconocidos como pueblo indígena. En una suerte de giro inesperado, son los llamados *sertanejos* quienes indigenizan el concepto de indianidad para abrirlo a otras posibilidades sobre lo que es ser indio.

## 2.1. *Rastejar*: animales, curas, hechizos

Estamos en la selva de caatinga con Zé, tras el rastro de una res que no ha vuelto por haberse distanciado mucho el día anterior al buscar alimento. Zé arrastra sus pies con su bota negra, va sin medias, no tiene costumbre de usarlas. Va a escuchar reclamos por la noche en su casa si llega a mojarse, se van él marido, la bota y lo que sea, para afuera. El caminar de Zé es seguro, va agarrando con las puntas de los dedos algunas ramas que cruzan el camino. De vez en cuando mira hacia el piso, sigue la tierra seca, sabe leer texturas, inclinaciones de dibujos en ella. Las cuatro patas ahondan y marcan el piso por igual, buena señal, la res debe haber seguido de modo constante su rumbo. Paciencia nomás. Bajo algún árbol estará descansando y rumiando. Llegamos a una encrucijada de patas, son varias, más de las que puede dejar una res. En esta pintura a cielo abierto, creada por artistas despreocupados por la posteridad, el viento lluvioso con un soplo mojado pronto borrará la evidencia de cualquier rastro. Veo una maraña de patas chupadas por el piso, allí están, son más de ocho. Cada una parece tomar un camino propio. Soy ignorante, no sé acerca de ese idioma de la caatinga; Zé sí sabe, es políglota, al mirar, sabe ver que su vaca fue hacia allá. Seguimos. Es que su vaca, la *mocha*, pisa a su modo, como nosotros, tiene pies chuecos, dedo gordo marcado, talón izquierdo pronunciado...

Hay un anciano que nunca había podido encontrar su burro, hasta que un día mientras iba al pueblo, vio su rastro, ocho años después. Esos rastejadores son los astrónomos de la caatinga. Tocó el timbre. ‘Ese burro es mío. Hola burro,’ dijo al verlo. ‘El burro le contestó al viejo, siempre fueron allegados,’ va narrando Zé mientras seguimos. “¿Lo pudo rescatar?” le pregunto. No lo recuerda, ya no importa. ‘Pero, qué gran rastejador, eso sí,’ Zé reconoce. El sol está fuerte, el calor seca la boca, Zé come hojas del umbuzeiro (*Spondias tuberosa* L). La poca agua presente en la hoja parece que se multiplica debido a su sabor cítrico, sin dudas es el árbol más emblemático de la caatinga, es autóctono, da buena sombra, es excelente para contusiones musculares, las cabras y reses comen

sus frutos, con ellos se hace un jugo muy sabroso, es tema de canciones y en extrema sequía, sus raíces guardan en un bulbo más de un litro de agua que un *caatingueiro* deshidratado, más de una vez, excavó la dura tierra para sobrevivir.

La vista de Zé es de lince, toma el senderito de la izquierda sin dudar, unas espinas habían atrapado el pelo beige de la vaca. “¿Y si fuese arriba del pasto?” “Los cabellos verdes del pasto estarían peinados hacia adelante, es fácil”, dice. *Rastejar* arriba de un mar de piedras es en sí mismo un arte, ‘hay que tener faro para eso’, dice Zé, ‘hay que tener el don para oler el destino del animal cuando todo lo visible lo ignora. Lo otro te puedo enseñar’, dice. “Lo otro” a que se refiere Zé, se remite a si la forma de la pata es de una cabra o una oveja, de un caballo, de un burro, de una yegua o de una vaca, también sobre cuándo dejó su rastro, si iba con prisa, si estaba enferma, si alguien se le trepó encima o le pusieron carga.

Hay otros que agarran la “marca” de una pata o el espectro de ella, es decir, su rastro en la tierra, le dan vuelta, le clavan espinas de cactus, de mandacará, hacen una oración y logran curar animales y humanos por el rastro. “Sinhô, el curandero, rezó en el rastro de mi tía para curarla”, le cuento a Zé. ‘Hay unos que hechizan también si quieren, eso no lo sé, ni quiero saber, retrasa la vida de uno’, dice. El faro... ‘uno sabe o no sabe, es lo que sé’. Ocupamos el tiempo con esos temas, mientras Zé *rasteja* el sentido de la vaca (no solo sus huellas, sino que intenta pensar como pensaría una vaca si allí estuviese) y yo *rastejo* sus prácticas de sentido. Todo es muy verde. Caatinga florida, en nada se parece a la gris reseca-da, cruda y arisca de pocas semanas atrás que, cual un animal salvaje que acecha, parece decirte: ‘si vas a entrar, mejor que vengas armado, porque para matarte, ¡basta un espinito así!’<sup>22</sup> Tan verde y vivo que asusta. Siete kilómetros más o menos. La vaca caminó harto, podría caminar más, ya que va comiendo mientras camina. Nosotros hasta entonces no habíamos comido nada. Hay que regresar con ella.

---

22. En referencia a la frase de João Guimarães Rosa en *Grande Sertão: Veredas*: “se Deus vier à Terra que venha armado, porque bala é um pedacinhozinho de metal”.

Quien *rasteja* está determinado por su relación con la intencionalidad de una entidad o animal que, eventualmente, también lo *rasteja*. Cuando le pregunté a Zé si podría aprender, me respondió: “puedo enseñarte a seguir los rastros de los animales para diferenciar a la cabra de la oveja, al caballo del burro, a la vaca del buey... pero, ¿y cuando es sobre la piedra? ¿Cómo se sigue un rastro sobre la piedra?”, me preguntó. “Eso no se enseña, solo *rasteja* quien tiene olfato [“faro”], ¿verdad?” Hasta que, un día, el etnógrafo comienza a soñar con curaciones, con la localización de agua subterránea, a saber cómo desviar de hechizos... adquiriendo un nuevo *habitus* que implica, además de *rastejar* la vida *caatingueira*, *rastejar en* la *caatinga*, como un *caatingueiro*.

Con un rastro ante sus ojos, un sujeto solo completará la escena al ver frente a sí a quien lo produjo, si sabe *pegar* [capturar] ese rastro. *Pegar* no es ver, contemplar u observar, mucho menos recoger un puñado de tierra u hojas con las marcas dejadas por quien pasó; más bien, indica que un cuerpo encontró a otro. El *rastejador* siente en su cuerpo el movimiento y la intención del cuerpo que dejó sus evidencias allí donde, en ese momento, lo encuentra. Es en esta conjunción de diferentes tiempos en un mismo espacio donde el *rastejador* es capaz de componer, ajustar y calibrar –tal como se puede hacer con un reloj analógico mediante un solar–, logrando prever y crear la imagen del espacio/lugar actualmente ocupado por ese cuerpo buscado, aunque este sea virtual para él. Cuando llega allí, es porque ya lo habrá visto antes.

En mi tesis doctoral (Rodrigues Lopes, 2021a) busqué describir y analizar diversas prácticas relacionadas con la capacidad de *rastejar* curaciones, enfermedades, lluvias, venas de agua subterránea, infortunios, mitos y extra-humanos, de las que siempre escuché en mi infancia, ya que mi abuelo paterno, Tenório, era un gran rezador capaz de apagar fuegos a distancia y detener hemorragias de animales y personas, también a distancia. En esa investigación propuse que *rastejar* es un modo de conocer, percibir y afectar, permitiendo a los nativos relacionarse/decodificar los modos de expresión de las diferentes agencias que habitan la *caatinga*, las cuales se manifiestan en los humanos mediante una afectación corporal. *Rastejar* es un modo

nativo de acceso al conocimiento a través del estudio de evidencias materiales y alter-materiales, una “verdad pragmática” (Almeida, 2021), pues se verifica por sí misma. Seguir el rastro de una vaca, de la lluvia, de una vena de agua subterránea, de los indicios del fin de las eras o de una profecía es una acción emprendida como consecuencia de este rastro-verdad que atraviesa necesariamente el cuerpo, afectado por la caatinga.

Desde un punto de vista sociológico, el *rastejar* es una experiencia que conecta lo sensible con lo abstracto y funciona como una herramienta conceptual para comprender la teoría *caatingueira* de la alteridad, que empecé a esbozar en mi tesis y que continuará como horizonte durante algunos años más. Esta teoría puede observarse en diversas operaciones ligadas al gradiente metafísico del “virar-outro”; es decir, en la capacidad de algunos nativos para entrar en procesos de devenir o transformarse/metamorfosearse en otro y sostener la diferencia como tal. Algunas personas pueden devenir-flujos (venas de agua subterránea; véase Rodrigues Lopes, 2023), volverse extra-humanos como Caipora (Rodrigues Lopes, 2022), Besta-Fera (Rodrigues Lopes, 2021b) o espíritus aliados (Rodrigues Lopes, 2020), virar-*bicho* (burro peludo, cerdo negro, perro grande, etc.) o *se envultar* en cosas (piedra, árbol, tronco, casa de termitas, etc.).

Desde la finalización de mi doctorado he buscado, a través de varios artículos derivados de la tesis, no solo realizar una descripción antropológica del *rastejar* como una forma nativa de pensar y vivir la relación, sino también explorar el *rastejar* como una descripción nativa de “relación”, concebida como una forma antropológica (Viveiros de Castro, 2002). Así, siguiendo a este autor, si en mi tesis y artículos previos me dediqué al *rastejar* como una expresión nativa de su mundo (que la antropología puede describir), he comenzado a reflexionar y a esbozar la idea de que esta práctica constituye, igualmente, una antropología en sí misma, es decir, una forma humana de describir y entender el mundo y sus relaciones sociales. El estudio de la relación entre diversas prácticas chamánicas nativas y el *rastejar* antropológico *caatingueiro*, nos permite observar su implicación en la comprensión y formulación de una crítica a la economía política en sus propios términos. Propongo que los *caatingueiros* elaboran teorías, conceptos y principios de

precaución para evitar, deliberadamente, lo que no desean para sí mismos. Esto implica que la transformabilidad potencial de los cuerpos (virar-otro) puede actualizarse de las siguientes maneras:

i) A través de la avaricia, el consumismo y una lógica egocéntrica que se manifiesta, por ejemplo, cuando un cazador es interceptado en el bosque por la “dueña-del-monte” (dona-do-mato) o la “vaquera-de-las-cazas” (vaqueira-das-caças) conocida como *Caipora*. En este encuentro, al establecer relaciones de comensalidad con ella, el sujeto “se encanta” o, como igualmente dicen, “vira Caipora” (Rodrigues Lopes, 2022).

ii) Mediante la estabilización de un poder extra-humano temporal, basado en la fuerza física, en un poder arbitrario individual sobre otros, cuando el sujeto invoca un rezo para “virar-na-besta” (Rodrigues Lopes, 2021b).

iii) A través de relaciones de parentesco donde la autoridad paterna se cristaliza en actos de violencia que destruyen estas relaciones o inauguran otras prohibidas, como el rompimiento del tabú del incesto. Estas acciones llevan al sujeto a ser *rastejado* por el Bicho, que lo obliga a tragar su orina, transformándolo en un Bicho (Rodrigues Lopes, 2021a).

iv) Rompiendo el modo de existencia vinculado a la caatinga y a los entes del cosmos que la habitan, heredado de los “antiguos” o “primeros”, en favor de deseos modernos-urbanos y extranjeros, lo que lleva a virar-*povo da rua* (pueblo de la calle).

A largo plazo, esta transformación implicaría:

v) La conversión del propio bioma, que puede “virar-nordeste”, un concepto que reactualiza uno de los grandes mitos modernos que justifican el desarrollo rural basado en monocultivos: “la caatinga es un desierto”.

Como variación del *rastejar*, en la próxima sección describiré y analizaré brevemente un evento chamánico peculiar conocido como *se envul-tar*, que no pude abordar con suficiente detalle en mi tesis doctoral debido a los límites del enfoque analítico. *Se envul-tar* constituye una variación del *rastejar* donde, en este caso, es el chamán quien *rasteja* al rastejador que lo persigue, alterando profundamente su capacidad de seguir rastros al proponerle un nuevo rastro-imagen al cual vincularse. Cabe destacar nuevamente que estas experiencias cotidianas son objeto de investigación

por tratarse de temas centrales de la vida *en* una selva semiárida y por ello pueden ser otros que los presentes *en* zonas de expansión de la frontera agrícola. Por lo tanto, si una práctica chamánica en la caatinga se aproxima más a la etnología americanista que a conceptos como la acumulación por desposesión, el capitalismo agrario o las teorías sobre el campesinado, esto no es producto de una ficción literaria del etnógrafo ni debe reducirse a “metáfora”, “símbolo” o “representación”. Ante un Estado que se opone al modo de vida nativo, no sorprende que persistan “sociedades contra el Estado” (Clastres, 2013), esto es, que se activen identidades contracoloniales como *povos e comunidades tradicionais de fundo de pasto, caatingueiros* y *povo do mato*. Cada una de estas agencias etnopolíticas operan en diferentes niveles de la socialidad nativa, sin desvincularse estructuralmente entre sí, como la primera que puede actuar como expresión formal en el *nomos* estatal sin abandonar la metafísica sociológica que la última preserva como fuerza cosmo-mitológica o reserva semántica activa para el propio devenir-otro del *caatingueiro*.

## 2.2. El evento-xamânico “se envultar”

Quem sabia mais das orações era a mãe deles [Dona Ana], dos finados João Cruz, Zé Cruz. Oxe! Polícia chegava na casa da velha lá, eles entravam no quarto... e a polícia se batia e não achava de jeito nenhum. A velha era sabida. Se virava em qualquer coisa, em cabaça, em pote. Uma vez cercaram a casa dela, uns pela frente outros por trás. E atrás tinha umas palmas e eles entraram dentro de casa e não deu tempo correr. Olhavam debaixo da cama, só um gato. “Oxe, aqui tem é um gato!”, diziam os da polícia. Depois que eles saíam, aparecia. Um *se envultou* num gato, outro *se virou* numa vara, num pé de palma...<sup>23</sup>

---

23. Quienes sabían más de las oraciones era la mamá de ellos [Doña Ana], de los difuntos João Cruz, Zé Cruz. ¡Vea usted! La policía llegaba a la casa de la vieja, entraban al cuarto... y la policía se daba contra las paredes y no la encontraba por ningún lado. La vieja era muy lista. Se convertía en cualquier cosa, una calabaza, una tinaja. Una vez rodearon su casa, unos por el frente y otros por detrás. Y atrás había unas palmas, y ellos entraron en la casa y no les dio tiempo de correr.

En la selva semiárida de Bahía, ciertas personas “se envultam” en animales o cosas cuando se encuentran en una posición relacional de presa. Para hacerlo, “mexem nas vistas” (“alteran la vista”) de su predador (normalmente uno o más policías) a través de una “oração forte” (“oración fuerte”) que activa ‘otro’ punto de vista ‘en’ el sujeto. Esta acción produce una inversión de roles: el cazador se convierte en presa de aquel y lo ve como un hormiguero, una cerda parida, una calabaza, un tronco, un árbol, un tocón, una serpiente, un gato, etc. Sin embargo, aquí no hay animismo cosmológico, ya que los cazadores no suponen una humanidad disfrazada de “hormiguero”. La identidad no radica en el cuerpo, ni entre humano y cosa, ni entre animal y humano. Mientras que en el perspectivismo amerindio “la identidad del cuerpo percibido depende de la naturaleza del cuerpo de la ‘persona’ que origina la mirada” (Taylor y Viveiros de Castro, 2019: 770), en el acto de *se envultar*, la forma del cuerpo depende de la mirada ajena, alterada intencionalmente (una acción sobre el cuerpo) para aprehender el mundo mediante un filtro ontológico. Así, en lugar de que la ‘presa’ ofrezca a los sentidos del cazador un cuerpo humano, se le presenta un otro cuerpo que le es posible tener.

• Lo que dicen los *caatingueiros*

Los *caatingueiros* saben que la oración es mucho más que un mero balbuceo de palabras inaudibles. Es un efecto de la relación interna entre persona y don y, al mismo tiempo, un índice y tecnología-evento de la relación agente-efecto. La oración implica un rizoma de relaciones en el que la figura-signo oración (letras, frases, sintaxis) es su cara inteligible. Como dicen de manera resumida: hay personas que saben una “oración fuerte” para *se envultar* y con esto son capaces de desestabilizar y alterar el mundo al modificar *las vistas* de los demás.

---

Miraban debajo de la cama, y solo había un gato. “¡Vea, aquí solo hay un gato!”, decían los policías. Después que se iban, ella aparecía. Uno *se envultou* en gato, otro *se virou* en una vara, otro en un pie de palma...

Mis interlocutores toman en serio la *palabra*, y conocerla implica reconocer cuándo una palabra posee fuerza demiúrgica inherente. Ese “saber” no proviene de una mera curiosidad intelectual o de un deseo de poder, ya que conocer algo puede ser efecto de una intencionalidad extrahumana que enseña oraciones en sueños, las susurra al oído o irrumpe como pensamiento. Además, saber lo que una palabra puede lograr no es solo cuestión de fe en su fuerza o en la eficacia simbólica del consenso social, sino un presupuesto ontológico: así como uno solo pesca en un río donde supone que hay peces, solo se cura, se hechiza, se adivina o *se envulta* partiendo de la premisa de que la palabra puede abrir o cerrar (heridas, enfermedades, impurezas, etc.), iniciar o detener un movimiento (automóviles, flatulencias, diarreas, animales), anunciar el futuro (accidentes, muertes, nacimientos) y “mexer nas vistas” de otro. La oración afecta el mundo porque la palabra produce una acción sobre la realidad, es decir, instaura lo real.

• Lo que dice la etnología indígena

Desde el punto de vista de la etnología americanista, el acto de *se envultar* podría considerarse como una actualización de ese chamanismo disperso en el fondo de la socialidad de las tierras bajas sudamericanas, lugar en que una dimensión paralela a la realidad es accesible a ciertas personas en ciertos lugares de estas tierras bajas semiáridas. Estas regiones conservan en su selva blanca y entre sus pueblos la memoria del tiempo de la indiferenciación entre los seres del cosmos en que todavía es posible que humanos se transformen en otras cosas. Allí, un humano puede ser otro-que-humano: puede aparecer como un tronco, ciertos animales, una piedra o un árbol, pues la imagen de persona humana es solo una entre muchas posibles. Es decir, el acto de *se envultar* no busca incorporar al *otro* en el *mismo*, sino actualizar la posibilidad de verse a uno mismo (al “mexer nas vistas”) desde la perspectiva de otro (que ve el *otro lado* de ese cuerpo).

Como afirma la etnóloga Tânia Stolze Lima (1996) para los juruna, sería etnográficamente erróneo si yo dijera que “los *caatingueiros* piensan que un tronco o un árbol es humano”. Lo que aquí se propone, basado

en el material etnográfico, son dos acontecimientos paralelos y mutuamente dependientes: *un tronco, para sí mismo, es humano porque este humano es un chamán que logra que otro humano lo perciba como tronco*. No hay una premisa de mi parte indicando que la separación natural (ontológica) moderna entre humanos y animales o cosas también sea natural para los *caatingueiros*. Al menos en este evento chamánico, los *caatingueiros* no atribuyen (radicalmente) nada a nadie, ningún sentido ni posición a otro, porque “atribuir” –acción muy distinta a estar abierto al mundo– es una prerrogativa de juicio derivada de ese corte epistemológico moderno que coloca al sujeto de la razón por encima del sujeto objetivado para la razón. Al contrario, “lo que las cosas *son* depende del conjunto de cosas del que forman parte” (Carneiro da Cunha, 2017: 354; énfasis de la autora). Así, un tronco es un tronco, evidentemente, pero puede ser humano cuando se persigue a un chamán en la selva. Los *caatingueiros* preservan el derecho a la existencia de lo posible: son llevados a experimentar una relación social donde un no-humano es, para sí mismo, humano. Y lo que es más grave, en esta situación los cazadores no logran diferenciar humanidad y naturaleza, persona y cosa, o persona y animal, pues esta relación antecede la división entre palabra y cosa. Esto es peligroso en su absurdo, ya que los cazadores podrían recibir un disparo de un tronco o de un árbol. Como sabiamente señaló João Guimarães Rosa (1994: 409): “aquello que no existía, sucedía”.

Así, en el acto de *se envultar* están implicados, simultáneamente, los actos de matar y de morir una “mirada” (“um olhar”) y, por ende, al igual que en la hechicería entre los nativos del Bocage francés estudiados por Jeanne Favret-Saada (Barbosa Neto, 2012), lo importante no es tanto descifrar el contenido de la oración pronunciada, sino comprender quién mira y hacia quién se dirige su mirada. Obviamente que desde el punto de vista de la biología moderna y para quien *se envulta*, este nunca ha dejado de ser humano y, en la metafísica del sujeto-cazador, lo reconocen solo *a posteriori*, al aceptar que allí había un humano con *otro* cuerpo. Matar la mirada ajena y reconocer la muerte de la propia son consecuencias de una guerra donde solo sujetos-protagonistas están

dispuestos a participar, pues disputan el lugar de locus de la perspectiva. Se trata, por lo tanto, del único argumento plausible capaz de explicar simultáneamente su infortunio y preservar su oficio como militar. Si los policías negaran la realidad del efecto provocado por la acción de *mexer* (en sus) *vistas*, podrían ser acusados de cómplices del fugitivo. Se hace necesario, para los agentes del Estado, considerar la existencia real de un ataque chamánico, lo cual produce una torsión en la propia metafísica estatal para dar cuenta del mundo, corroborando tal vez la ironía de Bruno Latour al afirmar que “nunca fuimos modernos”.

En resumen, si el pensamiento moderno sostiene que la identidad surge de la estabilización de la diferencia, los *caatingueiros* nos dicen lo contrario: es al aumentar la diferencia (un humano *vira* piedra) que se llega a un tipo de identidad, una donde un sujeto obliga a otro a ver una dimensión del mundo hasta entonces desconocida, pues es *virtual* para este mientras es *actual* para aquel. Como no podía ser de otra manera, es el chamanismo quien cumple con la gran promesa de la antropología de “devolvernos una imagen de nosotros mismos en la que no nos reconocamos” (Maniglier, 2005: 773-774).

#### • Aproximaciones etnológicas

Al realizar una búsqueda preliminar (abril de 2024) sobre el tema de esta investigación en las bases de datos Scielo y Google Scholar, utilizando la combinación de los términos “chamanismo”, “sertanejo” y “caatinga” y sus variantes (chamán, *sertão*, *caatingueiro*), no encontré artículos directamente relacionados (n = 0), pero sí poco más de doscientas publicaciones (n = 212) que mencionan estos términos (entre artículos, tesis, libros, notas, entrevistas, informes, etc.). Sin embargo, tras una preselección basada en los títulos, quedaron quince (n = 15), y después de leer sus resúmenes, observé que, aunque todos analizan prácticas de curación, rezos y uso de plantas entre los llamados pueblos *sertanejos*, ninguno menciona el evento chamánico *se envultar*.

Específicamente sobre este fenómeno, pocos trabajos académicos lo han analizado, más allá de mencionar su existencia. En Tavares, por

ejemplo, *se envultar* se describe brevemente como el acto de “tornar-se vulto [silueta, semblante]” (2013: 162), sin más detalles. Los únicos textos que ofrecen algún detalle sobre este evento chamánico son el relato de un Tremembé de Ceará, descripto por Betty Mindlin en un libro que recopila narrativas indígenas para escuelas (Almeida *et al.*, 2000), el de una mujer pataxó transcrito en la etnografía de Castro (2008) y el de una *ebômim* de un *terreiro* de candomblé en Bahía, mencionado brevemente en la conclusión del libro de Castillo (2008). En el primero, Luís Caboclo Tremembé afirma, en consonancia con los *caatingueiros*, que *se envultar* es una forma de defensa donde una persona puede convertirse en lo que desee, “nem é a coisa em que a pessoa se envulta e nem é a pessoa, sendo a pessoa e sendo a envultura da coisa” (ibíd.: 446). En el segundo, la pataxó Nitynawã relata la experiencia de Maria Calango, quien, al verse acorralada por la policía en Prado (BA), rezó y se escondió dentro del hueco de un viejo árbol, logrando así escapar de la masacre en la Aldea Barra Velha en 1951, evento que marcó el inicio de la creación del Parque Nacional de Monte Pascoal (Castro, 2008). Finalmente, Castillo (2008) menciona que una *ebômim* (aquella que ha completado el proceso de “hacer el santo”) describe alegóricamente el *se envultar* como un poder místico de invisibilidad, una estrategia de supervivencia durante la persecución policial, hoy en día perdida en el pasado. En sintonía con lo anterior, Lévi-Strauss, en “O feiticeiro e sua magia”, señala que entre los zuñi (pueblos Pueblo) de Nuevo México hay personas con “poderes admiráveis, como o de se transformar em gato [...] graças a plumas mágicas que lhe permitem, a ele e aos seus, abandonar a forma humana” (1973: 199).

No puedo presentar en detalle las contribuciones de este tema a los estudios del campesinado y la etnología indígena debido al alcance limitado de este capítulo. Sin embargo, destaco que, dada la escasa bibliografía sobre el tema en antropología, el abundante material etnográfico de los *caatingueiros* obtenido de fuentes primarias y el hecho de que *se envultar* está presente como práctica chamánica entre algunos pueblos amerindios según la literatura etnológica existente, se

puede afirmar que una investigación dedicada a esta práctica enriquecería los trabajos de Carlos Brandão, Emília Pietrafesa Godoi, Klaas y Ellen Woortman, João Valentim Wawzyniak, entre otros, vinculados a los estudios sobre el campesinado. Estos investigadores, desde hace décadas, han reconocido la centralidad de la sociocosmología y de los seres extra-humanos y no-humanos entre estos pueblos, además de diversas etnografías del mundo rural inspiradas en “lecturas etnológicas en las que la reflexión sobre las sociedades amerindias pasa por la conceptualización etnográfica de la fabricación del cuerpo” (Cerqueira y Santos, 2024: 3).

Mi esfuerzo es precisamente conectar diferentes tradiciones antropológicas ya consolidadas, que lamentablemente dialogan poco entre sí (ibíd.; Teixeira, 2019; Woortmann y Woortmann, 1997), utilizando el chamanismo como técnica y concepto, capaz de reconectarlas, ya que es profundamente activo, desarrollado y detallado en el semiárido, entre los sujetos de estudio de la antropología rural del campesinado, y teorizado históricamente por la etnología amerindia. Es decir, espero que las “chaves de análise e questões que distinguem, de um lado, os chamados estudos de etnologia e, de outro, os de campesinato sejam perturbadas por encontros etnográficos” (Cerqueira y Santos, 2024: 2) en un trabajo centrado en un evento chamánico. Respecto a la etnología indígena, si el chamanismo y la caza concentran diversos temas y teorías amerindias, cabe esperar que el acto de cazar a un chamán en la selva semiárida tenga un gran rendimiento analítico y conceptual. Así, temas comúnmente asociados con la etnología amerindia son igualmente relevantes en la caatinga: la relación entre naturaleza, cultura y sobrenaturaleza; la conexión entre cosmo-mitología y sociología; las relaciones sociales entre humanos, animales y sus “dueños” extra-humanos; y las teorías nativas sobre la alteridad, entre otros. Por lo tanto, al considerar el *se envultar* como un problema etnológico general, pretendo estudiar en el futuro su extensión y variación en toda América indígena, analizando cómo esta neutralización del punto de vista ajeno se impone a través de la palabra y el *cuerpo* del chamán.

- Implicaciones etno-políticas

Por mi parte, y al igual que hacen mis interlocutores ante la evidencia de huellas, agua, curaciones, enfermedades, hechizos, alianzas peligrosas, etc., me interesa, por un lado, *rastejar* sus sentidos de comunidad mediante un esfuerzo continuo por experimentar otro modo de vivir con mi cuerpo-etnógrafo y, como dijo Eduardo Viveiros de Castro (2011), elucidar las condiciones de su propia autodeterminación ontológica como *caatingueiros*. Por otro lado, generar un “efeito ontológico” (Goldman, 2017) en los lectores/as, para que afirmaciones como que los pueblos del ‘*sertão* son explicables ya sea por la naturaleza bruta, ora por el Estado, ora por el mercado’ y otras superficialidades semejantes no sean tan fácil ni rápidamente tomadas en serio.

Hace casi diez años que realizo investigaciones de campo etnográficas en el semiárido de Bahía, explorando diversas dimensiones de la vida *caatingueira*, particularmente sus relaciones sociales con el bosque de la caatinga, los animales y los seres extra-humanos que lo habitan. Estas relaciones me han permitido describir y analizar elementos aparentemente poco conectados entre sí, como prácticas chamánicas y agroquímicos, teorías etiológicas y antropoceno, ideologías del desarrollo y devenir extra-humano. De este modo, sus propios procedimientos analíticos, capaces de conectar diferentes dimensiones, se han convertido en un supuesto metodológico para mi propia descripción etnográfica.

Una de las derivaciones de esta investigación fue observar que la alteridad en la caatinga, al igual que entre diversos pueblos amerindios, es “un principio activo de lo social, una idea que se encuentra tanto en los mitos como en la política”, como señala el etnólogo Óscar Calavia Saez (2020: 28). Sin embargo, esto no implica que los nativos de la caatinga sean indios simplemente porque un etnógrafo establezca una comunicación fecunda entre dos áreas socioculturales distintas. Parafraseando a Manuela Carneiro da Cunha (2017), las relaciones con alteridades sociales no son un presupuesto de un grupo étnico, sino su producto, que una vez articulado como tal se puede convertir en un diacrítico cultural que caracteriza la indianidad de un pueblo y lo diferencia de la sociedad envolvente.

Durante un trabajo de campo en 2017, aproveché para visitar a algunos familiares en la ciudad de Jaguarari y conocer la comunidad rural de Jacunã, situada a pocos kilómetros de las comunidades que estaba estudiando, pues mi tía afirmaba que allí era “terra de índios”. En medio de una conversación informal, Francisca, amiga de mi tía y líder de la Asociación de Artesanas de esa comunidad, me dijo que debería en algún momento dirigir mi investigación para apoyarlos en su deseo de ser reconocidos por el Estado brasileño como pueblo indígena y, así, tener acceso a los derechos constitucionales específicos de los que actualmente están excluidos. Aunque la afirmación de Francisca no puede ser la palabra del “Todo” (de la totalidad de los habitantes de su comunidad), es significativa no solo por su posición política y social, sino porque expresa el modo de existir y de pensar de “un” miembro de un colectivo social que, entre sus pares, no resulta ajeno ni extraño. Esto debe ser respetado, a menos que se adopte la perspectiva evolucionista que aún orienta a una parte de la antropología que, frente a autodeclaraciones de indianidad, las desestima bajo el argumento de que “dejar de ser indígena” sería el curso natural de la evolución humana, mientras que volver a serlo no sería posible, implicando entonces una identidad falsa o una invención del etnógrafo. Según Francisca, Jacunã pretende diferenciarse formalmente de la gran identidad nacional al transformar este dispositivo de sujeción colonial en una tecnología de subjetivación: de *sertanejo* a índio.

Sin embargo, en ese momento no tenía tiempo ni recursos para enfrentar este desafío, pero el pedido se mantuvo latente. Tres años después, mientras sistematizaba mis datos de campo para comenzar la redacción de mi tesis, me encontré con la práctica chamánica del “*se envultar*”. Como vimos, esta es considerada una antigua técnica de hechicería para escapar de una persecución, actualmente en desuso entre los pueblos tremembé y pataxó; puede ser asociada al colirio en la mitología yaminawá o a una poción mágica entre los zuñi. Lo interesante es que esta técnica chamánica, capaz de producir una metamorfosis corporal transespecífica, no solo es actual, sino curiosamente más detallada entre pueblos oficialmente no indígenas –como las comunidades

tradicionales de *fundo de pasto*, cercanas a Jacunã– y es bastante conocida entre algunos de los habitantes de esta localidad. Las implicaciones para la antropología del campesinado y para la etnología indígena me parecen ser evidentes y presenté rápidamente algunas de ellas anteriormente, pero me gustaría ahora lidiar con los potenciales efectos políticos para la comunidad de Jacunã.

Desde la década de 1960, en antropología se considera que el principal criterio para el reconocimiento oficial de la indianidad, ante los órganos estatales, es la autodeterminación de un pueblo como indígena y su identificación por la sociedad envolvente (Carneiro da Cunha, 2017; Viveiros de Castro, 2011). Esto puede ser demostrado mediante evidencias históricas, religiosas, culturales y/o arqueológicas. A diferencia de una perspectiva más sustantivista acerca de la etnia, según la cual cada grupo sería una unidad sociológica discreta vinculada a una cultura o lengua (Taylor, 2008; Villar, 2004), desde el trabajo del antropólogo noruego Fredrik Barth (1976) ha ganado fuerza una aproximación dinámica e interaccionista, en la que la etnicidad es “ante todo una categoría de adscripción cuya continuidad depende del mantenimiento de una frontera y, por lo tanto, de una codificación constantemente renovada de las diferencias culturales entre grupos vecinos” (Taylor, 2008: 258).

Si, como sabemos, los pueblos indígenas de la caatinga fueron algunos de los primeros obligados a dejar de serlo ante la violencia colonial y la posterior política nacional de mestizaje, el criterio biológico no les serviría como diacrítico, al igual que el cultural. Esto se debe a que, además de ser dinámica, entre diversos pueblos indígenas no es necesaria una continuidad cultural con los indígenas precolombinos (Carneiro da Cunha, 2017; Goldman, 2015; Pitarch, 2024). En tanto se identifiquen y sean identificados como tales, otros rasgos culturales pueden ser movilizados para construir su indianidad, sin que ello implique su inexistencia desde el punto de vista existencial, es decir, la autodeterminación ontológica de un pueblo es anterior y constituye una prerrogativa frente a cualquier eventual uso ideológico de diacríticos culturales extrínsecos, como el caso de los pataxó, que envían a algunas personas a aprender

Maxacali en Minas Gerais para “demostrar” al Estado que cumplen con el perfil del “índio em geral”, según la ontología nominalista estatal, tal como recuerda la antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2017).

Para la comunidad de Jacunã, su autoidentificación como indígenas y el hecho de ser identificados como tales por la sociedad envolvente (aunque allí no exista consenso por razones evidentes como disputas por la propiedad y herencia de la tierra o el acceso a derechos constitucionales diferenciados), la relación entre el *se envultar* y técnicas chamánicas análogas entre pueblos amerindios que mi investigación busca establecer y analizar (que puede volverse un diacrítico cultural empleado políticamente), junto al reciente descubrimiento, en 2020,<sup>24</sup> de una urna funeraria de origen tupi-guaraní (con más de 400 fragmentos de cerámica y restos óseos estimados en 1.500 años de antigüedad, a 34 kilómetros de allí), podrían, en principio, sustentar su estatuto como pueblo indígena ante el Estado. Como remarca Barth en su definición clásica: “los grupos étnicos son categorías adscriptivas y de identificación, que son utilizadas por los propios actores y tienen, por lo tanto, la característica de organizar la interacción entre los individuos” (Barth, 1976: 10-11).

No está de más señalar que el chamanismo está lejos de ser considerado aquí una identidad o una esencia prototípica indígena, en la cual, al formar parte de los modos de vida de otros colectivos humanos, estos serían, quieran o no, indígenas. Como ya hemos señalado anteriormente, “el hecho de compartir una cultura es una consecuencia, no la causa, la condición ni, mucho menos, la explicación de la etnicidad” (Villar, 2004: 171). Es decir, el chamanismo no es, a priori, un diacrítico cultural que permita distinguir a un pueblo de otro, dotándolo de una diferencia natural inherente, aunque el hecho de que sea empleado etnopolíticamente como tal sea completamente legítimo. Cuando la etnología presenta una “diferencia permanente” (Calavia Saez, 2011: 594), no lo hace por capricho, sino que puede responder a una demanda de algunos pueblos

---

24. Ver <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2020/01/21/agricultor-encontra-urna-funeraria-da-tribo-tupi-guarani-enterrada-em-sitio-no-norte-da-bahia.ghtml>.

indígenas que, en las últimas décadas, han recurrido a ello ante el riesgo de que sus derechos como pueblos “originarios” se desmoronen frente a las variaciones que la “identidad indígena” recibe de los organismos que otorgan dicha identidad. Como recuerda este antropólogo, “se os índios deixassem de pintar o corpo, ou modificassem seu estilo de moradia ou seus hábitos econômicos, não digamos se adotassem uma religião estrangeira, estavam deixando de ser índios”, lo que implica perder “seus direitos de primeiros ocupantes para trocá-los pelos direitos reservados à imensa maioria do povo brasileiro, isto é, quase nenhum” (2011: 594).

La disparidad permanente atribuida por una epistemología propiamente indígena, a diferencia de diversas identidades temporales (“pobres”, “asalariados”, “campesinos”, “agricultores familiares”, etc.), parece mantenerse constante frente a cualquier coyuntura o moda teórica, afirma Calavia Saez (2011). Lo importante aquí es reconocer la imposibilidad de listar diferencias objetivas propias de la etnicidad, la inmutabilidad de los rasgos culturales y la imprevisibilidad de cuáles de estos serán destacados en cada contexto (Villar, 2004; Carneiro da Cunha, 2017), pues lo relevante es describir en cada situación “únicamente aquellas que los propios actores consideran significativas” (Barth, 1976: 15). Por tanto, un estudio más detallado de esta práctica chamánica (investigación en curso), así como el análisis de la urna funeraria de origen tupi-guaraní, eventualmente podrían entrelazar puntos hasta ahora desconectados entre la autodeterminación sociopolítica y ontológica y el trasfondo sociocultural amerindio, y tejer un nexo teórico y conceptual en el anhelo de Jacunã por reivindicar sus derechos constitucionales como “indiosos en general”, según los parámetros actuales designados por el Estado sobre qué significa ser indio.

### **Consideraciones finales**

Mi intención aquí no fue solo presentar una crítica desde la disciplina antropológica a la teoría sociológica hegemónica sobre los pueblos

nativos de la caatinga brasileña, sino señalar que dicha crítica puede considerarse una contraantropología *caatingueira*. Esta se propone reflexionar sobre la antropología de los modernos y sus relaciones: antropocentrismo, identidad, alteridad y diferencia, así como las antinomias de la Gran División Naturaleza/Cultura (humano/no humano, vida/no vida, sujeto/objeto, identidad/sociedad). Son aspectos que se desarrollarán con mayor profundidad en otro trabajo, ya que su análisis excede los límites de este capítulo.

Ahora bien, una antropología que opta por reconocer la vida y la diferencia donde aparentemente hay homogeneidad y ausencia nos conduce a observar la dinámica y la acción social a través de ciertos conceptos de autoidentificación de las personas que habitan esta selva semiárida. La antropología “contracolonial” (Bispo dos Santos, 2015) *caatingueira* parece *chamanizar* el concepto jurídico-estatal de identidad al mostrar que el chamán puede transformarse en piedra, tronco, árbol o cerda parida; que las personas pueden ver su perspectiva capturada por seres extra-humanos como el Caipora y el Bicho, convirtiéndose en otro-que-humano. Es decir, al igual que entre diversos pueblos amerindios, la transformabilidad del cuerpo se vincula a una metafísica que abre la posibilidad de que humano se conviertan en otro (Lagrou, 2012) o presenten una imagen alternativa a lo que se considera *la* forma humana.

Los defensores de la ideología de la nacionalidad podrían argumentar que es disculpable haber sido “indio”, extraño seguir siéndolo, deseable dejar de serlo e imposible renacer como tal (Viveiros de Castro, 2023); cabe destacar que solo es indio quien está dispuesto a sostener esta existencia en cuerpo y alma frente a las inevitables situaciones de violencia que enfrentará únicamente por no desear convertirse en blanco o seguir siendo “apenas” un brasileño más. En este sentido, le corresponde al pueblo de Jacunã decidir sobre su futuro, y a nosotros, como antropólogos, acompañarlos en lo que ya han prefigurado: de *sertanejos* a indios, porque *caatingueiros* son los indígenas de la selva blanca semiárida, la caatinga.

## Bibliografía

- Alcântara, D.M. de y Germani, G.I. (2010). As comunidades de fundo e fecho de pasto na Bahia: luta na terra e suas espacializações. *Revista de Geografia*, 27(1), 40-56.
- Albert, B. y Oliveira, M.W. de (2011). Novos “isolados” ou antigos resistentes? Povos indígenas no Brasil 2006/2010. *Instituto Socioambiental*, pp. 1-4. Disponible en [http://hutukara.org/images/stories/yanomami\\_novos\\_isolados\\_ou\\_antigos\\_resistentes.pdf](http://hutukara.org/images/stories/yanomami_novos_isolados_ou_antigos_resistentes.pdf) [última consulta: 9 de octubre de 2024].
- Almeida, A.W.B. de (2004). Terras tradicionalmente ocupadas. Procesos de territorialização e movimentos sociais. *R. B. Estudos urbanos e regionais*, 6(1), 9-32.
- (2021). *Caipora e outros conflitos ontológicos*. Ubu editora.
- (2013). Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia*, UFSCar, v. 5, nº 1, pp. 7-28.
- Almeida, L.S. de, Marcos Galindo y Juliana Lopes Elias (orgs.) (2000). *Índios do Nordeste: temas e problemas 2*. EDUFAL.
- Barbosa Neto, E.R. (2012). O quem das coisas: etnografia e feitiçaria em Les mots, la mort, les sorts. *Horizontes Antropológicos*, 18 (37), 235-260.
- Barth, F. (1976). Introducción. En F. Barth (org.), *Los grupos étnicos y sus fronteras* (pp. 9-49). Fondo de Cultura Económica.
- Bispo dos Santos, A. (2015). *Colonização, quilombos: modos e significações*. INCT.
- Calavia Saez, O. (2020). Introducción. A través del espejo. En *Ensayos de etnografía teórica. Tierras Bajas de América del Sur* (pp. 7-49). Nola Editores.
- (2018). Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016. *BIB* 87(3), 15-40.
- (2012). Do perspectivismo ameríndio ao índio real. *Campos* 13(2), 7-23.
- (2011). O lugar e o tempo do objeto etnográfico. *Etnográfica* 15 (3), 589-602.
- Carneiro da Cunha, M. (2017). *Cultura com aspas e outros ensaios*. Editora Ubu.

- Carvalho, F.P. de (2016). Fundos de pasto. Territorialidade e uso comum. *Ruris*, 10(2), 47-73.
- Castillo, L.L.E. (2008). *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. EDUFBA. Disponible en <http://www.jstor.org/stable/10.7476/9788523211875.8> [fecha de consulta: 23 de noviembre de 2024].
- Castro, M.S.M. de (2008). A Reserva Pataxó da Jaqueira: o passado e o presente das tradições. Disertación de Maestría, Universidad de Brasilia.
- Cerqueira, A.C. y Santos, J.O. dos (2024). Criações da cozinha: corpos, pessoas e relações em contextos indígenas, camponeses e quilombolas. *Revista de Antropologia* (São Paulo, Online), 67, 1-23.
- Clastres, P. (2013). *A sociedade contra o Estado*. CosacNaify.
- Escobar, A. (2014). *La invención del desarrollo*. Universidad del Cauca.
- Esteva, G. (1992). Desarrollo. En *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. PRATEC.
- Germani, G.I. y Oliveira, G.G. de (2020). Mapeamento das Comunidades de Fundos e Fechos de Pasto (CFFP) no estado da Bahia. Salvador: Secretaria de Promoção pela Igualdade Racial (SEPROMI) / Universidade Federal da Bahia (UFBA). Disponible en [https://geografar.ufba.br/sites/geografar.ufba.br/files/relatoriofinal\\_mapeamentoffp\\_vf.pdf](https://geografar.ufba.br/sites/geografar.ufba.br/files/relatoriofinal_mapeamentoffp_vf.pdf).
- Goldman, M. (2017). Conversación con Marcio Goldman. Cátedra de Estudios Afrodescendientes, Universidad Javeriana, Bogotá. pp. 4-32. Disponible en <https://www.academia.edu/43368198> [fecha de consulta: 12 de diciembre de 2024].
- (2016). *Mais alguma antropologia. Ensaios de geografia do pensamento antropológico*. Ponteio.
- (2015). “Quinhentos anos de contato”: Por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, 21(3), 641-659.
- Graeber, D. y Wengrow, D. (2022). *O despertar de tudo. Uma nova história da humanidade*. Companhia das Letras.
- Guimarães Rosa, J. (1994). A terceira margem do rio. En *Ficção completa: volume II* (pp. 409-413). Nova Aguilar.

- Kopenawa, D. y Albert, B. (2015). *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2022). *Futuro ancestral*. Companhia das Letras.
- Lagrou, E. (2012). Perspectivismo, animismo y quimeras: una reflexión sobre el grafismo amerindio como técnica de alteración de la percepción. *Mundo Amazónico*, 3, 95-122.
- Langdon, J. (org.) (1996). *Xamanismo no Brasil. Novas perspectivas*. Editora Universidade Federal de Santa Catarina.
- Lévi-Strauss, C. (1993). *Historia de lince*. Companhia das Letras.
- (1973). O feiticeiro e sua magia. En C. Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural II* (pp. 193-213). Tempo Brasileiro.
- Lima, R. (2015). Mesoamérica-Sertão: um pouco de análise mítica. *R@U*, 7 (2), 57-71.
- Maniglier, P. (2005). La parenté des autres (À propos de Maurice Godelier, Métamorphoses de la parenté). *Critique*, 701, 758-774.
- Marques, L. de S. (2016). As comunidades de fundo de pasto e o processo de formação de terras de uso comum no semiárido brasileiro. *Soc. & Nat., Uberlândia*, 28 (3), 347-359.
- Moraes, A.C.R. de (2003). O Sertão. Um “outro” geográfico. *Terra Brasilis* 4(5), 1-9.
- Oliveira, A. (2020). Conhecimentos e políticas indígenas sobre as mudanças do clima. *Revista Coletiva* 27, 1-10.
- Otto Diniz, R. y Cangussu, D. (2023). As lições do mel e as transformações entre modos de vida. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 15(1), 211-262.
- Pitarch, P. (2024). Una perspectiva no genealógica de los indígenas de México. *Revista de Ciencias Sociales, Nueva Época*, 4(1), 1-16.
- Rodrigues Lopes, G. (2023). Lo que los vedores rastejam na caatinga da Bahia (Brasil). *Revista Española de Antropología Americana*, 53 (2), 263-280.
- (2022). Comendo com(o) Caipora. Encontros que “encantam” o sertão na Bahia. *Mana* 28(1), 1-31.
- (2021a). “Virar-otro”. Notas para una teoría de la alteridad. Una

- etnografía de los rastejadores en la caatinga de Bahia (Brasil). Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires.
- (2021b). “O Homem quis ser o herói”. Especulaciones caatingueiras sobre el fin del mundo. *Revista Avá* 31, 41-63.
- (2020). Lapigados: la diferencia como antídoto al cautiverio de lo Uno. *Etnográfica* [En línea], 24 (2), 527-550.
- Sales, A. (2008). Chamanismo. En Bonte, P. y Izard, M., *Diccionario Akal de Etnología y Antropología* (pp. 151-153). Akal.
- Santos, J.M dos, Bonfim, A. Marques, R. Novaes, J. y Mais, Í. (2021). Mineiração em Jaguarari: feridas silenciosas que matam. En Marques, J., Antonino, L.Z. y Montalvão, P. (orgs.), *Amputações das montanhas do Sertão. Ecocídio e mineração na Bahia* (pp. 121-162). Paulo Afonso: SABEH.
- Santos, R.M.dos, Santos, J.M. dos y Melo, J.R.B. (2024). Desterrar: Riquezas minerais e a ilusão que fere de morte a socioecobiodiversidade das serras do sertão da Bahia. *Revista Ouricuri*. 14 (2), 03-23.
- Sena, C. (2003). *Interpretações dualistas do Brasil*. UFG.
- SEPROMI (2013). Lei Nº 12.910. Disponible en <http://www.sepromi.ba.gov.br> Última visita: 09/09/2024.
- Silva, A. O. da (2017). Território Tradicional de Fundo de Pasto de Bruiteiro e Traíra: Territorialidades contemporâneas e as lutas pela reapropriação social da natureza. Disertación de Maestría, Universidade do Estado da Bahia.
- Stolze Lima, T. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2), 21-47.
- Strathern, M. (2006). *O gênero da dádiva. Problema com as mulheres, problemas com a sociedade na Melanésia*. Editora Unicamp.
- Suárez, M. (1998). Sertanejo: um personagem mítico. *Sociedade e Cultura*, 1(1), 29-39.
- Taylor, A.-C. (2008). Etnia. En Bonte, P. y Izard, M., *Diccionario Akal de Etnología y Antropología* (pp. 258-259). Akal.
- Taylor, A.-C. y E. Viveiros de Castro (2019). Um corpo feito de olhares (Amazônia). *Revista de Antropologia* (São Paulo, Online), 60 (3), 769-818.

- Tavares, H.B. de C. (2013). O léxico do ciclo do gado de Garanhuns. *Disertación de Maestría*, Universidade Federal da Paraíba.
- Teixeira, J.L.R. (2019). Caçando na mata branca: Conhecimento, movimento e ética no Sertão Cearense. Tesis de doctorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- Vanden Velden, F. (2023). Da energia vibrante da ancestralidade nas presas de um javali: Caça, artefatos de origem animal e povos indígenas no Brasil. *R. Museu Arq. Etn.*, 41, 143-163.
- Villar, D. (2004). Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth. *Mana* 10 (1), 165-192.
- Viveiros de Castro, E. (2023). Os dois índios. Disponible en <https://www.academia.edu/112159930> [fecha de consulta: 9 de noviembre de 2024].
- (2019). Brasil, país do futuro do pretérito. Aula inaugural do CTCH, PUC-Rio, 14 de março de 2019. Disponible en <https://www.academia.edu/38756036> [fecha de consulta: 19 de noviembre de 2024].
- (2011). *Miradas del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Tinta Limón Ediciones.
- (2002). O nativo relativo. *Mana* 8 (1), 113-148.
- Woortmann, E. y Woortmann, K. (1997). *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Editora da UnB.

## Con los ojos bien cerrados

Resistencia y persistencias de los mbya en el Alto Paraná misionero (Argentina)

*Delia Ramírez*

El abuelo nos enseñó que para mirar bien hay que cerrar los ojos.

Para ver las cosas con claridad, hay que cerrar los ojos.

Dalmacio Ramos, *mburuvicha* del *tekoa* Ysry

Camino a las Cataratas del Iguazú, en la provincia argentina de Misiones, el sol se cuele entre las filas de los pinos ordenados desde un vehículo en movimiento. Si solo nos dejamos guiar por el color verde, nos devorarán las llamas del engaño. Hay que mirar bien, no sirve ver de *gua'ú*.<sup>1</sup> El monte es una mata rebelde, desordenada, húmeda, biodiversa, ruidosa. Las plantaciones forestales, en cambio, se asemejan a un silencioso “ejército de árboles”, como tempranamente los definió Eduardo Galeano:

---

1. *Gua'ú* en guaraní significa que algo es “mentira”, “falso”. Es una palabra muy instalada en el habla cotidiana de los misioneros. Por la influencia paraguaya en la región hay gran presencia del guaraní *jopara*, que es la mezcla entre el español y el guaraní. La lengua de los mbya (el guaraní mbya) es distinta en la pronunciación y en los significados. En este ensayo intercalo guaraní paraguayo con guaraní mbya. En ocasiones realizo las traducciones desde mis conocimientos previos, ya que como hija de paraguayos entiendo palabras básicas del guaraní jopara. Las palabras más complejas del guaraní han sido consultadas con la experta Perla Álvarez y las palabras del guaraní mbya (que son la mayoría de las que aparecen en este ensayo) fueron consultadas con Dalmacio Ramos, *mburuvicha* (autoridad) de Ysry y maestro intercultural. Dalmacio me ha explicado con paciencia y generosidad, no solo en las situaciones de entrevistas sino también mediante la comunicación por WhatsApp, a partir de insistentes preguntas.

Se debe tener en cuenta que las palabras en guaraní por lo general no tienen una traducción literal y son polisémicas, por lo tanto no hay aquí una traducción sino una aproximación. Solo seremos capaces de entender los sentidos acabadamente en la medida en que podamos sumergirnos en las profundidades de la cosmovisión guaraní.

En estas nuevas plantaciones madereras, no cantan los pájaros. Nada tienen que ver los bosques naturales aniquilados, que eran pueblos de árboles diferentes abrazados a su modo y manera, fuentes de vida diversa que sabiamente se multiplicaba a sí misma, con estos ejércitos de árboles todos iguales, plantados como soldaditos en fila y destinados al servicio industrial (2009: 15).

Misiones es una provincia de clima subtropical, una superficie de 2.945.738 hectáreas y una población de 1.280.960 habitantes (CNPBV, 2022). El territorio se caracteriza por sus cauces hídricos y su biodiversidad. Su lugar transfronterizo influye en las dinámicas productivas, económicas, culturales y políticas.<sup>2</sup> El Alto Paraná misionero se ubica al noroeste de la provincia, en el límite con el río Paraná, frontera con Paraguay; comprende los departamentos de Iguazú (al norte), Eldorado (centro) y Montecarlo (sur). A la par que se ofrece como región turística por la presencia de las Cataratas y del Parque Nacional Iguazú, es también la principal región forestal de la provincia. El paisaje uniforme de las plantaciones fricciona con la *identidad selvática* que se ofrece desde las narrativas turísticas oficiales y empresariales (Ramírez *et al.*, 2024).

Los cambios en la estructura agraria y la intensificación de la actividad forestal en la década de 1990 se conectaron con nuevas tendencias de los mercados globales que modificaron no solo las formas de organizar la producción, el transporte y el consumo, sino también las relaciones entre los actores sociales (Ramírez *et al.*, 2024). Para finales del siglo XX, los mbya se encontraron en la encrucijada de repensar sus estrategias (políticas y económicas) en territorios cada vez más agredidos.

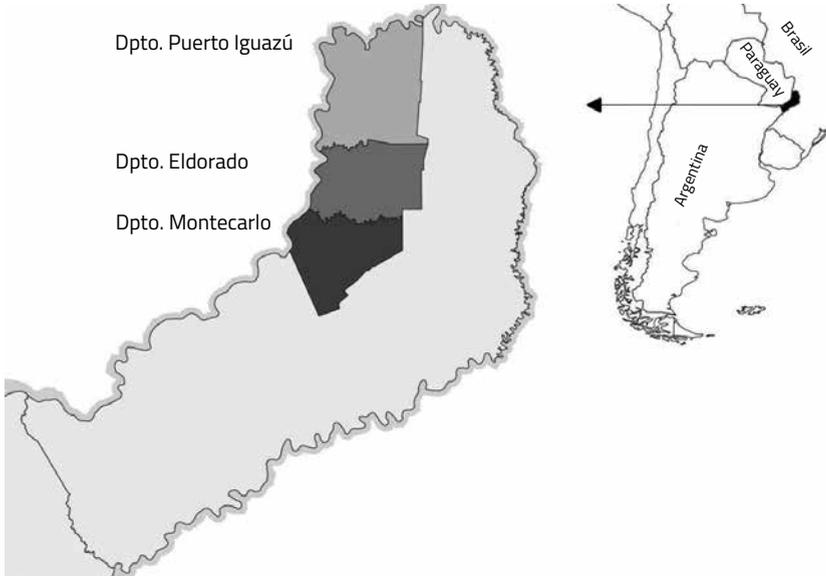
Mi trayectoria de investigación se vincula al interés por el cambio social y agrario asociado a la globalización de la agricultura y sus impactos fundamentalmente en los actores subalternos y subordinados en la provincia de Misiones.<sup>3</sup> Siguiendo este campo, llegué a quienes resultan ser

---

2. En su frontera noreste, la provincia limita con Brasil; al sur, con Corrientes; y al oeste con Paraguay.

3. Mi carrera de investigación de casi veinte años ha estado dedicada a estudiar las transformaciones

Mapa 1. Ubicación de la región del Alto Paraná en el mapa de Misiones.



Fuente: Elaboración propia.

los más perjudicados por los procesos de modernización contemporánea en el Alto Paraná misionero: los mbya. Este ensayo es el resultado de una investigación cualitativa de carácter exploratorio, cuyo trabajo de campo se realizó en enero de 2024, a partir de visitar los *tekoa* (territorio de la

---

rurales de la provincia de Misiones. En los primeros diez años estuve abocada a indagar la acción política y económica de la agricultura familiar *colona* en la zona centro de Misiones. Ya en la última década me he volcado a comprender, desde distintas aristas, la expansión del agronegocio forestal, sus impactos y consecuencias territoriales, así como la acción política y económica de distintos actores locales comprometidos en ese proceso (Ramírez, 2016, 2017, 2019a, 2019b, 2020; 2023a; 2023b; Ramírez *et al.*, 2024). Siguiendo el acaparamiento de tierras, llegué a una comunidad mbya guaraní de Garuhapé, Puente Quemado II, luego de que sufrieran un tenaz incendio de los pinos que rodeaban el *tekoa*, que pertenecían a la empresa ARAUCO (Ramírez, 2023a). Ese texto, publicado en el libro *Argentina en llamas* (ibíd.), representa el antecedente inmediato del trabajo de investigación para CALAS. Algunos datos, entrevistas, testimonios y discusiones fueron recuperados de allí.

comunidad originaria)<sup>4</sup> Ysry, Takuapi Mirí y Ára Pyau (Colonia-Mado Delicia, departamento de Eldorado, Alto Paraná misionero).

En un primer momento, mi proyecto apuntaba a describir y denunciar los daños que el agronegocio forestal estaba causando sobre el modo de vida mbya en la región altoparanaense. Pero esta primera aproximación me ha enseñado que el mundo mbya no se reduce a los despojos materiales y simbólicos. Es más, cuanto más avanza el modelo de acumulación capitalista, más abrazan su modo de vida mbya, aun cuando el mismo esté severamente comprometido en la disputa por el territorio.

Esto no quiere decir que el empobrecimiento no los esté afectando, ni que los mbya sean inmunes a los daños del *jurua*. Lo que quiero decir es que la cosmovisión mbya desborda la mirada occidental y por eso, si se quiere entender, conviene cerrar los ojos. Para ver las cosas con claridad hay que cerrar bien los ojos. La introspección en la propuesta mbya implica transitar la experiencia, sin abusar de las palabras.

### 1. *Mba'e jekuaa porã* (metodología)

Ingresé a los *tekoa* en compañía de los *mburuvicha*. Ellos me enseñaron sus territorios. Las entrevistas y observaciones se realizaron respetando las temporalidades de los actores locales.<sup>5</sup> Al primero que contacté fue

---

4. Tekoa: territorio conformado por unidades domésticas vinculadas por lazos de parentesco, en las que existen áreas de cultivo, caza y pesca, muchas veces compartidos (Cebolla Badie, 2016).

5. El trabajo de campo de esta investigación exploratoria se realizó en enero de 2024. Dos veces visité el *tekoa* Ysry, en una de esas visitas realicé una entrevista en profundidad al *mburuvicha* Dalmacio Ramos. En un tercer encuentro con Dalmacio, fuimos a visitar Takuapí Mirí y en ese contexto entrevisté a Francisco; en esa conversación también participó Dalmacio. Del mismo modo, visité dos veces el *tekoa* Ára Pyau. En la primera oportunidad conversé con su *mburuvicha* Claiton Duarte y también estuvo presente su padre; en la segunda visita, realicé una entrevista en profundidad a Claiton. Entonces nos acompañó Bety, una dirigente de Productores Unidos de Delicia, vecina y aliada política del *tekoa*. Cabe señalar que yo ya conocía a Claiton y a Dalmacio de distintos espacios asamblearios de la Unión de Trabajadores de la Tierra (UTT), del Movimiento de Trabajadores Excluidos (MTE Rural) y de la Red de Agricultura Orgánica de Misiones (RAOM), donde ellos

a Claiton Duarte de Ára Pyau (Renacer), a través de la mediación de sus vecinos y aliados, Productores Unidos de Delicia (PUD). Claiton se mostró muy receptivo con mi trabajo. Ya habíamos interactuado antes en actividades sobre las problemáticas de tierras en el norte de la provincia de Misiones. Fui a visitarlo en dos oportunidades.

Claiton es un *mburuvicha* (autoridad) joven (28 años), con escuela secundaria completa y facilidad de palabra. Es carismático y muestra habilidades a la hora de interactuar con otros sectores que no pertenecen al pueblo guaraní. Además, es músico, compone, toca la guitarra, escribe en guaraní mbya y sueña con ser un artista famoso. Eventualmente participa de las actividades del Movimiento de Trabajadores Excluidos (MTE).

Luego contacté a Dalmacio Ramos, *mburuvicha* de Ysry. Conocía a Dalmacio hace varios años, habíamos coincidido en actividades de la Red de Agricultura Orgánica de Misiones (RAOM). La entrevista en profundidad fue realizada en la primera visita a Ysry. Luego continué el contacto con Dalmacio por WhatsApp, consultando toda vez que fuera necesario, palabras, términos e interpretaciones del guaraní mbya.

Dalmacio es uno de los líderes mbya más conocidos de la provincia, no solo porque en su momento fue el *mburuvicha* más joven del pueblo mbya, con solo 18 años, sino porque actualmente, cuando ya casi llega a las cuatro décadas, se dedica de forma persistente a la educación intercultural y a la divulgación de la lengua y la cultura mbya. Dalmacio me llevó a conocer el *tekoa* Takuapi Mirí, liderado por Francisco Silva. Esa comunidad, también ubicada en Colonia Delicia, está más alejada de la ruta nacional que las otras dos. Hacía poco tiempo que el lugar había sido noticia por haber denunciado

---

regularmente asisten junto con otros líderes mbya. Estos encuentros previos me permitieron tener algunos conocimientos sobre las problemáticas que atraviesan los *tekoa* y sus formas de intervención política. Finalmente, realicé otras tres entrevistas en profundidad a informantes clave de distintos aliados, pertenecientes a los sectores productivo, de derechos humanos y ambientalistas. Durante la estancia en Guadalajara, trabajé con la información proporcionada por las entrevistas y las crucé con datos de fuentes secundarias provenientes de portales institucionales, de ONG, de organizaciones sociales y publicaciones periódicas.

los desmontes por parte de una empresa muy conocida en la región; Francisco nos enseñó los espacios comprendidos en el *tekoa*. Fue muy importante llegar a Takuapi Mirí en compañía de Dalmacio, porque Francisco era el único de los tres *mburuvicha* entrevistados con el que nunca había tenido contacto directo. Además, Francisco es una persona reservada y solo en el último año ha tenido mayor incidencia en la escena pública a raíz de denunciar desmontes ilegales dentro del territorio de su comunidad.

Antes de llegar a Takuapi Mirí, Dalmacio explicó la forma correcta de visitar un *tekoa*: él al frente, yo detrás, atrás mío mi hermana menor (quien en esa oportunidad cumplía el rol de chofer); en fila y por turnos saludamos al *mburuvicha* anfitrión con la palabra “¡*Aujevete!*”, levantando las manos y mostrando las palmas. Se trata de un saludo sagrado que expresa una presencia no solo frente a las personas, sino al sol, a la luz, al cosmos.

Es una palabra muy sagrada, como que no tiene traducción pero tiene su interpretación. *Auje* fue un líder espiritual muy poderoso, entonces nosotros decimos *Aujevete* para toda la humanidad y la naturaleza. Es un poder. *Aguyjevete* es más popular, la gente de Paraguay (guaraní paraguayo). Pero nuestra palabra es *Aujevete*. *Auje* es un poder, vete es gracias. Poder y gratitud (*mburuvicha* Dalmacio Ramos, Ysyry, enero de 2024).

También realicé entrevistas a personas cercanas a la cuestión indígena en Misiones,<sup>6</sup> que me permitieron conocer más sobre los procesos de afectación de las comunidades y cómo estas se defienden de una agresión que, aunque a veces es silenciosa, es persistente. Finalmente fui reuniendo una serie de notas periodísticas de manera aleatoria, más que nada con la intención de restituir datos puntuales (fechas, actores, lugares). El contacto a través de las redes sociales con Claiton y Dalmacio

---

6. Las entrevistas a los informantes clave no son citadas de forma directa en el texto sino que han servido para orientar mi proceso de investigación y entendimiento de la cultura mbya.

ha sido de gran ayuda, no solo para seguir fortaleciendo las confianzas, sino también para saber a la distancia los problemas (viejos y nuevos), así como las acciones de defensa y resistencia encaradas por las comunidades mbya.

Debo reconocer, a modo de autocrítica, que en este ensayo está ausente la voz de las mujeres mbya; queda pendiente la tarea de coproducir con ellas reflexiones que den cuenta de la humanidad femenina mbya. Espero poder saldar esa falta en un futuro muy cercano.

## 2. *Hechakuaa* (darse cuenta)

Para iniciar la investigación, comencé por un lugar conocido: el trabajo de una década dedicada a la caracterización del agronegocio forestal (Ramírez, 2017) y los procesos de acaparamiento de tierras (Ramírez *et al.*, 2021; Sosa *et al.*, 2023) que impactaron sobre el Alto Paraná misionero. Esa perspectiva se nutre de enfoques marxistas que reactualizan el concepto de acumulación originaria.

En la propuesta de David Harvey (2005), el concepto *acumulación por desposesión* –o *acumulación por despojo*, dependiendo de la traducción– comprende procesos contemporáneos como la mercantilización y privatización de la tierra, la expulsión forzosa de poblaciones locales (campesinas e indígenas), el impulso de nuevos derechos de propiedad (patentes sobre las semillas, por ejemplo), la supresión de los bienes comunes (la tierras, el agua, los montes), la transformación de la fuerza de trabajo en mercancías, entre otras.<sup>7</sup>

---

7. Harvey, basándose en Luxemburgo, considera que las prácticas o procesos (de violencia) no son primitivos, ni originarios, ni externos, sino que tienen suma vigencia e importancia en la dinámica de acumulación y por eso reactualiza el concepto: acumulación por desposesión. En América Latina hay trabajos en los que se actualiza el concepto (Biocca, 2016; Glauser, 2018), contribuyendo a dar cuerpo a esa propuesta teórica, como también a entender las distintas reacciones de los actores sociales a los procesos de despojo.

Silvia Federici (2015, 2018), por su parte, sostiene que los procesos de despojo, explotación y violencia no son solo un relato de una perspectiva histórica vinculada a una etapa originaria, sino pilares constitutivos y permanentes del capital. El despojo desde las feministas marxistas tiende al avance y profundización de un individualismo capitalista que desmerece y desprecia las formas comunitarias y colectivas. En particular, me interesa recuperar la reivindicación que realiza esta autora sobre los y las rebeldes que se resistieron al cercamiento de sus comunes. Ella postula que la lucha de los pueblos indígenas expresa que donde los lazos comunales se hacen más fuertes es donde se pone freno e incluso se obliga a retroceder a la expansión capitalista. Ella sostiene que son los lazos comunales y no el desarrollo del capitalismo los que generan las condiciones para la gestación de sujetos revolucionarios.<sup>8</sup>

El acercamiento al pueblo mbya despertó en mí necesidades de nuevas herramientas que apunten no solo a entender sino también a sentir su cosmovisión. En este sentido fue muy importante la literatura sobre los guaraníes (Cebolla Badie, 2016; Clastres, 1989; Enriz, 2011; Golé, 2023; Gorosito, 2008; Meliá, 2015; Nuñez, 2023), pero más importante ha sido tomar contacto con intelectuales indígenas.<sup>9</sup> Advertí que en

---

8. Los llamados bienes comunes (agua, semillas, bosques, tierra) no pueden ser pensados por fuera de las relaciones sociales, ni tampoco al margen de procesos de significación y los vínculos afectivos (Gutiérrez Aguilar *et al.*, 2016).

9. Dos plataformas de diálogo organizadas por el Centro María Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS) me permitieron conocer la mirada de los intelectuales originarios y así prestar atención a otros aspectos que nuestra academia –condicionada por parámetros occidentales– no logra concebir, ni imaginarse. En Ecuador la plataforma “Reproducción ampliada: Relaciones y circuitos para el sostenimiento de la vida”, realizada en octubre de 2023, me habilitó un primer encuentro con compañeras indígenas que están reflexionando en y sobre sus comunidades en Bolivia y Ecuador. Meses después, pude asistir a la plataforma “Matriz de dominación y confrontación de la crisis civilizatoria. Nuevos horizontes políticos desde Abya Yala”, co-organizada por CALAS y el Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS) en Guadalajara. Fue para mí muy revelador escuchar, con todos los sentidos en acción, a los y las intelectuales indígenas y afrodescendientes de América Latina, quienes realizaron interrelaciones desde la mirada decolonial.

realidad siempre estuve rodeada de intelectuales populares, campesinos/as, indígenas, artistas a quienes la investigación tradicional ubica como “actores” de un estudio particular o, en el mejor de los casos, como “informantes clave”. Una cuestión a tener en cuenta es que la oralidad es la principal fuente de producción y reproducción de conocimientos guaraníes.

A continuación, presentaré a dos intelectuales indígenas, populares, que han sido fundamentales para la escritura de este ensayo: Cristina Olazar y Dalmacio Ramos.

Cristina Olazar<sup>10</sup> es una campesina de 81 años que vive en Jejuí (norte de Paraguay). En varias oportunidades ella me ha explicado algunas continuidades y distancias entre aspectos del mundo campesino (paraguayo) y el indígena (Paĩ tavyterã),<sup>11</sup> con los que ella se ha relacionado a lo largo de su trayectoria biográfica. El método de Cristina apunta a la *experiencia* que se presenta en un acto narrativo, en un momento colectivo:

La historia es algo que ocurrió en el pasado y ya terminó. Las leyendas, los cuentos y los mitos son relatos de fantasía. Lo que yo les vengo a traer es una experiencia. La experiencia es la historia en el

---

10. Una semblanza de Cristina Olazar se puede encontrar en Wikipedia: [https://es.wikipedia.org/wiki/Cristina\\_Olazar#cite\\_ref-3](https://es.wikipedia.org/wiki/Cristina_Olazar#cite_ref-3). Conozco a Cristina hace más de 10 años, a través de una amiga cercana a ella. En aquel momento ña Cristi era candidata a senadora por el primer partido feminista de Paraguay, Kuña Pyrenda. A partir de entonces hemos tenido encuentros esporádicos, forjando una amistad. A principios de 2023 opté por quedarme con ella un mes, para poder profundizar en las necesarias charlas que me están ayudando a entender un poco más el mundo guaraní.

11. Paĩ tavyterã: es un pueblo originario guaraní que se encuentra en Paraguay y habita tradicionalmente “alrededor de los cerros de la cordillera del Amambay de un lado y otro de la frontera política entre Brasil y Paraguay. Eran cazadores, pescadores, recolectores y practicaban la agricultura. Sus *tekoha guasú* aún hoy están muy relacionados con varios de estos cerros sagrados, siendo el más importante Jasuka Venda, centro del universo, según los y las *paĩ*”. Actualmente los *paĩ* sufren la violencia de las mafias locales, estatales, empresarios de la soja, el contrabando, en evidente disputa por el territorio (ver [https://www.tierraviva.org.py/pueblos\\_indigenas/pai%CC%83-tavytera%CC%83/](https://www.tierraviva.org.py/pueblos_indigenas/pai%CC%83-tavytera%CC%83/)).

presente. Es la forma en que los indígenas aprenden y enseñan todas las cosas importantes. Así ellos transmiten las cosas que sirven para la vida (Cristina Olazar, Encarnación, Paraguay, 2015).

Las experiencias narrativas son fundamentales para aprender, enseñar, compartir, vincularse y construir comunidad en el paradigma guaraní, palabra que Cristina usa para referir a los modos de pensamiento. Desde un principio, ella me expresó: “no quiero ser tu fuente [...] ustedes hacen mucho eso con los indígenas”. En el “ustedes” estábamos implicados los y las antropólogas, estudiosos, quienes usualmente trabajamos con información. Tiempo después, Cristina marcó otro límite: “Sabés Delia que en el paradigma dominante hay muchos héroes... Superman, Batman, Churchill, eso no existe entre los indígenas, y yo estoy en este otro paradigma” (Cristina Olazar, Villeta, Paraguay, enero de 2023). En otras palabras, ella me estaba señalando que no quería ser convertida en *heroína*. Esta advertencia fue un poco difícil para mí, porque de verdad admiro a ña Cristi, y mi cabeza todavía está contaminada por el paradigma dominante. Luego, frente a mi expresión de deseo de poder reproducir sus historias al estilo Lévi-Strauss, llegó la tercera indicación: “mis historias no son individuales, son para ser contadas colectivamente, no son para tu uso personal. El trabajo de Delia no es de mi interés”. Así, mientras me ponía a prueba para ver si todavía me quedaban ganas de quedarme con ella, Cristina, sin que yo lo advirtiera, me introdujo en el paradigma comunitario, tal como ella lo comprende: “yo no te necesito, vos no me seducís, yo te recibo en mi casa porque me agrada tu compañía y desde ese lugar nos podemos relacionar y pensar cosas juntas” (Cristina Olazar, Villeta, Paraguay, enero de 2023).

Las enseñanzas de Cristina me han ayudado en el relacionamiento con el pueblo mbya, pero también en la aproximación al mundo simbólico guaraní, sobre todo en su forma particular de ver e interpretar el cosmos y la relación interespecie: donde cada persona es un universo: un niño es un universo, no está incompleto; su *michi* (gato) es un universo. Todo tiene el mismo estatus y está en interrelación constante.

El segundo intelectual guaraní que aquí traigo es Dalmacio Ramos, *Karai Tataendy*,<sup>12</sup> *mburuvicha* de Ysry.<sup>13</sup> Dalmacio todavía no cumple las cuatro décadas, pero su liderazgo está trascendiendo. Corría el año 2006 cuando Dalmacio se convirtió en el *mburuvicha* más joven de la provincia, con tan solo 18 años. Él recuerda que entonces, poco después de su cumpleaños, se sancionó la ley 26.160, que declara

la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas originarias del país con personería jurídica inscripta en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, en organismo provincial competente o las pre-existentes (Congreso de la Nación Argentina, 29-11-2006).<sup>14</sup>

En 2024, justo en su cumpleaños 37, el gobierno nacional eliminó esa ley, sin que se cumplan los objetivos de garantizar el territorio para los pueblos originarios.<sup>15</sup> Antes de aceptar ser *mburuvicha*, Dalmacio

---

12. “*Karai*” es nombre del hombre que tiene don especial, significa hombre sabio. “*Karai*” también significa cuidador de los animales sagrados, “*tatá*” significa fuego y se le atribuye también el significado de Dios; y “*endy*” que significa iluminación. *Karai Tataendy* identifica el rol que cumple entre los suyos, del poseedor del conocimiento que ilumina (ver <https://radioup.com.ar/el-karai-tataendy-dalmacio-ramos-en-la-5ta-asamblea-del-movimiento-global-para-la-salud/>). Todos los *mbya* tienen su nombre espiritual. El del *mburuvicha* de Ára Pyau, Claiton Duarte, también es *Karai Tataendy*. Por respeto, no pregunté al *mburuvicha* Francisco Silva cuál es su nombre espiritual, ya que es decisión personal darlo a conocer. Por lo pronto, en este ensayo se usarán los nombres occidentales.

13. El apellido Ramos lleva una tradición de liderazgo y compromiso intelectual al servicio del pueblo *mbya*. El abuelo, Lorenzo Ramos, además de haber sido un referente en temas de lucha por el reconocimiento de su pueblo y de la educación intercultural, junto con Benito Ramos y Antonio Martínez, es uno de los autores del libro *El canto resplandeciente. Ayvu rendy vera. Plegarias de los mbya-guaraní de Misiones* (1984). A lo largo de este ensayo, recuperamos fragmentos de esa obra de un valor cultural incommensurable.

14. Ley 26.160 (ver <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/122499/texto>).

15. El 10 de diciembre de 2024, Día Internacional de los Derechos Humanos, el gobierno de Javier Milei derogó la ley 26.160, de Emergencia Territorial indígena –que suspendía los desalojos de todas las comunidades hasta que se completara el relevamiento de sus tierras ancestrales–, dejando

rechazó tres veces la propuesta, hasta que los ancianos lo convencieron asegurando que lo iban a respaldar y asesorar. Dalmacio es nieto de Lorenzo Ramos, un conocido líder mbya fallecido en 2018, promotor de la educación intercultural, de la protección de los derechos indígenas y de la lucha por territorio.<sup>16</sup>

Mi abuelo Lorenzo Ramos, un gran líder, en algún momento dijo yo hablé para todos ustedes, para todos mis hijos y nietas, de todos alguno tiene que seguir este camino. No todos pueden seguir la misma conducta, pero siempre hay alguno. Entonces yo le decía a mi papá: quiero promover, poner todo esto en movimiento, todo lo que mi abuelo hacía en su momento y me interesa seguir ese camino, les decía a mis familiares (Ysyry, enero de 2024).

Con frecuencia Dalmacio recibe visitas desde otras comunidades; otros *mburuvicha* se acercan para consultarle qué definiciones tomar frente a determinados problemas. Además de ser maestro intercultural y gestor de múltiples actividades que tienen a los niños y niñas de su comunidad como protagonistas, es un investigador preocupado por conocer las profundidades de la cultura mbya; es también un divulgador de la lengua, de las plantas medicinales. La mayoría de las respuestas a mis preguntas surgieron en la historia o mejor dicho de la experiencia transmitida por los ancianos. Ese es el método de Dalmacio y por eso busca hablar con los más ancianos.

Este tiempo recorrí las comunidades, queriendo llegar a los más ancianos y ancianas, no es cualquier persona que te puede dar información o te responde como vos querés, yo con ese viaje que hacía

---

sin protección a los originarios, fundamentalmente a aquellos que se encuentran involucrados en conflictos territoriales (ver <https://www.cels.org.ar/web/2024/12/derogacion-ley-territorio-indigena-26160/>).

16. Ver <https://misionesonline.net/2018/03/18/fallecio-lider-y-defensor-de-los-derechos-de-los-pueblos-originarios-de-misiones-el-cacique-lorenzo-ramos/>.

porque quería tener más informaciones sobre mi cultura, como ser mbya, quería llegar en las profundidades, cómo era anteriormente, he descubierto muchas cosas que están escondidas actualmente, que no se dice, que no salen a la luz, hay muchos secretos había sido. Yo empecé a lagrimear esos días cuando escuché la historia que me contaba una anciana (Ysyry, enero de 2024).

No siempre obtengo respuestas en la inmediatez que estamos acostumbrados: “Hay muchos que frente a una pregunta responden rápido, pero primero hay que buscar la información”; más tarde me vuelve a repetir: “quiero buscar más información antes de responderte” (*mburu-vicha* Dalmacio Ramos, Ysyry, agosto de 2024).

En tiempos de la inteligencia artificial, me gusta pensar que los mbya tienen una inteligencia orgánica: “nosotros los mbya no siempre tenemos una respuesta rápida. A veces nos lleva tiempo poder contestar. Así que te pido por favor que me dejes pensar”, remarcó Dalmacio. Esa respuesta categórica da cuenta de la responsabilidad del uso de la palabra, pero también de una distancia respecto a la inmediatez de una sociedad caracterizada por la ansiedad como una enfermedad comportamental del siglo XXI. Al igual que Cristina, con más sutileza, Dalmacio me recuerda que mis tiempos no son los suyos, y que nuestros intereses, aunque pudieran estar permeados, no coinciden totalmente.

Para cerrar, retomo el título de este apartado: en una traducción rápida *hechakuaa* significa “darse cuenta”, pero el concepto es más complejo. Se trata de una palabra del guaraní paraguayo: “ver bien”, “ver correctamente” o “saber ver”: *hecha* (ver) *kuaa* (saber, bien). Contextualmente se la usa para caracterizar una actitud o describir a una persona. Se es *hechakuaa* cuando una persona es capaz de saber y sentir las necesidades del otro, otra, otros, otras, quizá sin mediación de las palabras; de ahí proviene el significado “darse cuenta”, es decir, saber reconocer o identificar una situación o condición. Ahora bien, si se toma la expresión literal “ver bien”, ser *hechakuaa* también implica ver con buenos ojos,

con buenos sentimientos. En efecto, una persona *hechakuaa* es alguien confiable por sus capacidades para saber entender las necesidades. Entonces ¿qué significa ser *hechakuaa* en esta investigación o tratar de desarrollar una metodología *hechakuaa*? Entiendo que se trata de explorar nuevas herramientas mientras se reconstruyen las confianzas que llevan siglos de fragmentación.

### 3. Narcicismo estatal y apropiación cultural

En la avenida costanera de Posadas, la capital de Misiones, se destaca una enorme y brillante escultura de metal: es el “Indio Andrés Guacurarí”, figura representativa de la reivindicación provincialista de una identidad “misionerista”, como bien lo explica el historiador y antropólogo Héctor Jaquet, uno de los intelectuales más lúcidos y sensibles que ha dado la academia misionera. Jaquet presenta una completa descripción del “héroe civilizador” del “ser misionero” que mediante Andrés Guacurarí se pretende construir (Jaquet, 2005: 324).

Andrés Guacurarí, presentado como protector histórico de las fronteras, reunía, simultáneamente en su persona, la identidad “misionera” y “argentina” de los pobladores. Este personaje, figura híbrida (Archetti, 1995) entre la india guaraní (en tanto indígena, hijo de la tierra) y la del hombre “civilizado” (en tanto modelado por la civilización europea representada por los jesuitas), se convirtió en un símbolo de pureza en la condensación de las virtudes de ambas vertientes: rebeldía e ilustración (Jaquet, 2005: 325).

Jaquet observa que en la construcción del héroe se recupera la “condición nativa” de Andresito, pero con los recaudos necesarios para que no se lo confunda con un “salvaje”, por el contrario se busca constituir un indio “civilizado” y respetuoso de las normas, las costumbres y las etiquetas (ibíd.: 326).

Imagen 1. Escultura del “Indio Andrés Guacurarí”, costanera de Posadas (Misiones).



Fuente: <https://cultura.misiones.gov.ar/2021/12/01/andres-guacurari-tuvo-su-celebracion/>.

Los hechos dan cuenta de un Estado que ha dado la espalda al pueblo guaraní mbya;<sup>17</sup> en una provincia en la que habitan 118 aldeas indígenas mbya, con una población de 10.218 habitantes (IPEC, 2019),<sup>18</sup> “tienen una

17. La antropología especializada estima que los mbya podrían ser identificados como los “caingúas” de las crónicas jesuíticas; este nombre se relaciona con su pertenencia a la selva (Cebolla Badie, 2016). “Según la investigadora Branislava Susnik (1994), los *ka'ygua* propiamente dichos, también llamados *mbya*, *mbya apytere* o *ava-mbya*, tenían un área de residencia y desplazamientos que incluía desde la sierra de Mbaracayú en Paraguay hasta Misiones, Argentina” (Cebolla Badie, 2016: 43).

18. Ver <https://www.ipec.misiones.gov.ar/poblacion/poblacion-especifica/pueblos-origenarios/datosestadisticos-sobre-la-poblacion-mbya-guarani/>. El Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas (CNPHV) de 2022 sostiene que la población que se reconoce indígena o descendiente de pueblos originarios en Misiones asciende a 26.006. Cabe aclarar que al incluir la autopercepción, la cifra del censo contiene a las segundas, terceras y cuartas generaciones, por lo tanto incorpora también a las personas que no viven en entornos rurales y no llevan una forma de vida colectiva. En el informe CNPHV (2022) se define autopercepción como “la capacidad del ser humano de percibirse a sí mismo. Es un proceso consciente y objetivo que implica una

estatua en Posadas porque dicen que es el héroe de Misiones, que es guaraní, que es mbya, pero nosotros no vemos que es tan así como ellos dicen, porque donde un guaraní defendió el territorio nosotros hoy día estamos sufriendo”, dice el *mburuvicha* Claiton Duarte (enero de 2024). Una opinión similar tiene Dalmacio Ramos: “yo creo que se puede considerar también una discriminación porque está la estatua, la historia en su exposición política, pero no respetan a los mbya guaraní y eso no está bien para nosotros” (*mburuvicha* Dalmacio Ramos, Ysyry, agosto de 2024).

Ana Gorosito entiende que “la óptica estatal es narcisista: prefiere atender a su condición de agente de cambio hacia venturosos porvenires (la tecnificación, la industrialización, la orientación al cambio y la modernización, etc.), antes que al orden social concreto que administra y controla” (2008: 54). En efecto, actualmente Misiones se presenta como la primera provincia “startup” que apuesta por el “emprendedurismo”, la “innovación” y “tecnología”.<sup>19</sup> Ese narcisismo tiene consecuencias en las representaciones sociales que circulan en discursos públicos, con apropiaciones culturales<sup>20</sup> por parte de actores no indígenas que recurren a elementos o palabras mbya despojados de su simbolismo.

Uno de los espacios más importantes para los mbya es el *opy*, una casa ceremonial sagrada que tiene valor espiritual y comunitario. En mayo de 2024, una empresa constructora hizo de manera inconsulta una réplica del *opy* en Posadas, lo cual generó indignación en varios líderes del pueblo mbya. Este tipo de situaciones son frecuentes. Las empresas, organizaciones, sociedades, fundaciones y hasta personas individuales se sienten con derecho a utilizar imágenes, palabras, símbolos del pueblo mbya y no piensan en pedir permiso. Así, en la provincia abundan

---

introspección y una reflexión sobre las propias capacidades, aptitudes, actitudes, emociones y estado anímico”.

19. Ver <https://misionesonline.net/2023/01/23/primera-provincia-start-up/>.

20. Entiendo las apropiaciones culturales como la sustracción de elementos, rituales, fragmentos, narrativas que son despojados de su marco simbólico original. La apropiación cultural puede ser comprendida como una forma de mercantilización de prácticas tradicionales de los pueblos originarios en el marco de la acumulación por despojo (Harvey, 2005).

Imagen 2. JEJOU (Encuentro), de Mauricio Holc. Primer Premio, Fotografía Digital Unión Europea en Argentina (UE) año 2021. La imagen es un montaje de un supuesto encuentro entre dos culturas.



Fuente: Arte informado (<https://www.arteinformado.com/agenda/f/exhibicion-premio-2021-de-fotografia-digital-union-europea-en-argentina-ue-213062>).

los usos turísticos de las representaciones y simbolismos de la cosmovisión guaraní: la apropiación del concepto de la “tierra sin mal”, por citar un ejemplo. Estos usos son percibidos como ilegítimos por parte de los originarios: “las fundaciones usan nombres del guaraní, o palabras, pero solo para beneficios personales y nunca llega a la comunidad” (*mburu-vicha* Claiton Duarte, enero de 2024).<sup>21</sup>

En esos mecanismos de apropiación cultural aparecen imágenes romanizadas y estereotipadas de los mbya, de sus cuerpos y sus costumbres, reduciendo su existencia a un pasado remoto o a una marginalidad presente.

21. Ver <https://www.primeraedicion.com.ar/nota/100878367/la-construccion-de-un-templo-genero-polemica-en-las-comunidades-guaranies/>.

El narcisismo estatal se apoya en silencios y ocultamientos. Las consolidadas narrativas del desarrollo y el *progreso* históricamente han ignorado la participación económica de los mbya en las actividades productivas (Núñez, 2023). También se ha negado la existencia de los mbya en los escenarios urbanos, aun cuando hace décadas que ellos transitan pueblos, ciudades, capitales como parte de sus estrategias económicas (especialmente con la venta de artesanías y limones) o en las acciones políticas comprometidas vinculadas a sus derechos. Los mbya no son tenidos en cuenta como habitantes de los núcleos urbanos, ni siquiera en clave de tránsito pasajero. En efecto, los originarios saben que las rejas y cercos en los espacios públicos son para evitar su ingreso.<sup>22</sup> Este ocultamiento político-económico, oficial y hegemónico niega a los mbya reconocimiento como sujetos de transformación. “Invisible te ves más bonito.” Y así, con los ojos bien abiertos, se ha decidido no ver.

No es la intención de este ensayo detenernos en las representaciones estatales sobre los guaraníes, sino mostrar que lejos de plegarse a los silencios que apuntan a su desaparición territorial y simbólica, los mbya encaran una constelación de estrategias en función de existir, persistir y resistir en el territorio.

#### 4. La expansión forestal y los despojos territoriales

Y nosotros, nosotros, nosotros,  
nosotros, hombrecitos,  
nosotros, guaraníes...  
Ellos son gente rica:  
tienen plantaciones de paraíso y demás,  
de té y demás,

---

22. Silvio Méndez, líder del *tekoa* Mbokajaty (San Ignacio), comentó en un taller sobre la problemática de tierras organizado por el MTE-Rama rural (en septiembre de 2024), que la actual administración municipal de San Ignacio puso un cerco en el ingreso a las reducciones jesuíticas para que las comunidades guaraníes no se acerquen con las ventas de sus artesanías y no “molesten” a los turistas. Se puede ver en esa decisión de la intendencia el desprecio por los indígenas, sin cuya historia de despojo las reducciones jesuíticas no tendrían razón de ser, existir, y mucho menos en clave de turismo internacional.

yerbales, pinares:  
 y esas cosas nosotros no tenemos que plantarlas,  
 no las sabemos vender,  
 no tenemos que venderlas.  
 Nosotros no fuimos hechos para vendedores de árboles...  
 Y los señores, sí que por un arbolito verde de laurel  
 ya están peleando.  
 ¡Es verdad, es verdad!  
 Mezquinan los árboles más inservibles.  
 Quien hizo los árboles,  
 quien colocó la tierra, no pelea por la tierra...  
 Pero debajo del firmamento  
 ya pelean por la tierra:  
 "Es para mí", así dicen.  
 Paí Antonio en 1979 (Ramos *et al.*, 1984: 119-120)

La consolidación de los Estados nacionales fue una primera barrera para la movilidad de los guaraníes por la tupida selva paranaense. El Territorio Nacional de Misiones, desde su creación en 1881, fue valorado por sus recursos naturales, cuando una treintena de propietarios distribuyó una superficie aproximada de dos millones de hectáreas con fines mercantiles (Gallero, 2008). El avance de los frentes extractivos yerbatero y maderero estableció nuevas formas de relación entre la población nativa y el conjunto heterogéneo de agentes de una política colonizadora impulsada desde el Estado (Nuñez, 2023). En un corto plazo se produjo la destrucción de recursos naturales no renovables, la construcción de una infraestructura destinada a extraer y exportar el recurso forestal, la intervención de grandes empresas y compañías, la inserción de un régimen de mercado y el uso de mano de obra criolla e indígena en condiciones de servidumbre y esclavitud (Ramírez *et al.*, 2024).<sup>23</sup>

Las compañías colonizadoras iniciaron sus actividades a fines de 1919, posibilitando extensos fundos y dando comienzo a "la apertura de un territorio selvático cuya inaccesibilidad había impedido hasta entonces

---

23. Cebolla Badie, en coincidencia con la apreciación sobre el carácter extractivo del frente forestal, señala que es crucial la figura del "descubridor", responsable de "descubrir" las zonas selváticas e identificar y obtener las mejores especies de valor maderero (2016: 53).

todo intento de ocupación permanente” (Cebolla Badie, 2016: 52). La colonización en el Alto Paraná cobró relevancia bajo la administración de privados (Gallero, 2008). Adolfo Schwelm y Carlos Culmey, ambos de nacionalidad alemana, estuvieron al frente de las compañías y, con sus visiones particulares, coincidieron en privilegiar a los inmigrantes de su misma nacionalidad (ibíd.). Cebolla Badie refiere a las entrevistas que realizó a colonos de origen suizo y alemán, quienes recordaron que las compañías prometían tierras “libres de indios” (2016: 52). Se negaba la existencia de poblaciones nativas, a la par que se aseguraba un suelo fértil y un futuro alentador para los inmigrantes que decidieran convertirse en colonos de una tierra prometida. El nombre con el que Schwelm bautizó uno de sus proyectos más preciados del Alto Paraná, Eldorado<sup>24</sup> –hoy una ciudad con el mismo nombre– da cuenta de los esfuerzos propagandísticos de la época.

Con el desmantelamiento de la selva y el consecuente desarrollo pastoril y agrícola, se impactó sobre el modo de vida de los originarios cercenando sus posibilidades de continuar con los patrones de subsistencia tradicionales y en un lapso relativamente corto debieron adaptarse a un modo de vida completamente distinto para sobrevivir (Cebolla Badie, 2016).

El territorio cambió a partir de la creación de las colonias, pueblos y parajes y el despliegue de la infraestructura estatal (escuelas, juzgados, destacamentos policiales, etc.). Durante esta etapa, los mbya se incorporaron como mano de obra estacional para los colonos, mientras intentaban sostener sus actividades tradicionales de subsistencia (agricultura, artesanía, caza y pesca) (Nuñez, 2023: 305). Muy pronto el aumento de la capacidad económica de los productores locales generó presiones sobre la espacialidad de las actividades tradicionales de los guaraníes. El Alto Paraná fue en este tiempo la región que concentró mayor cantidad de asalariados indígenas para tareas estacionales, cosechas (fundamentalmente yerba mate), limpiezas (carpidas, macheteadas), replantes, etc. (Nuñez, 2023).

---

24. La palabra Eldorado refiere a una leyenda acerca de un lugar mítico donde había tanto oro que se lo llegaba incluso a despreciar (Jelin, 2009).

A partir de la década de 1930, desde las políticas de Estado comenzó a manifestarse el interés por los recursos forestales en términos de riqueza o patrimonio, favoreciendo la introducción de las especies de rápido crecimiento (Mastrangelo *et al.*, 2011; Zarrilli, 2008). Para mediados del mismo siglo, el Alto Paraná misionero experimentaba la expansión de las plantaciones forestales para las nuevas industrias celulosas y el surgimiento de las fábricas que potenciaron la demanda de materia prima. Con la intensificación de las industrias forestales, en la década de 1940, sucedió una modificación de “la organización del espacio rural misionero, introduciendo un ritmo productivo industrial en la actividad forestal, dando lugar a una forma ampliada de reproducción del capital en esta esfera” (Núñez, 2023: 306).

En las palabras preliminares de *El canto resplandeciente* (1984), una obra que reúne las plegarias del pueblo mbya en tres lenguas (guaraní mbya, guaraní paraguayo y español), el escritor Rodolfo Capaccio<sup>25</sup> identificó al desmonte y la desposesión como la madre de los problemas:

Cada día al amanecer, decenas de camiones transitan los caminos misioneros acarreando rollos de gigantes árboles hacia los aserraderos. Esos troncos rezuman aún la savia que los recorriera por centenares de años. Y si miramos bien, veremos que todavía llevan prendidos de sus cortezas colgajos de orquídea solitaria.

Cada día que pasa el monte misionero se acaba, y deja la tierra al descubierto.

Pero no solo son los árboles abatidos. Ligado a ese universo vegetal, se desarrolló la formidable cultura del pueblo guaraní. Un grupo de esta vieja nación, los mbya, pueblan ahora la provincia en pequeñas comunidades, y su existencia deriva hacia un horizonte improbable, acosados –como tantos otros aborígenes– por todos los males que

---

25. *El canto resplandeciente. Ayvu renda vera* (1984) no es solo una recopilación de relatos orales, es una obra de coproducción donde Lorenzo Ramos, Benito Ramos y Antonio Martínez son más que autores, son portavoces de los relatos comunitarios de un pueblo.

implica la marginación. Pero tal vez ellos sufran más que otros pueblos también desposeídos de ese embate cotidiano sobre lo que representó y representa cada vez menos su elemento de vida: la selva (Capaccio, 1984: 7).

La intensificación forestal fue posible gracias a la promoción estatal, expresada en la creación de Papel Misionero (1975), en las ventajas fiscales, arancelarias y financieras para la industria celulósica, en la multiplicación de las fábricas y el aumento de las exportaciones de papel, cartón y pasta celulósica (Gómez Lende, 2016). Un hecho fundamental fue la creación del Instituto Forestal Nacional (IFONA) en 1973, con la finalidad de abordar la promoción, la política forestal, la investigación y la administración de los bosques nacionales (Mastrangelo *et al.*, 2011; Ramírez, 2017). La expansión de las plantaciones y el surgimiento de las fábricas (madereras y de celulosa) transformaron la cobertura vegetal, junto con el paisaje del Alto Paraná misionero.

Los contingentes de migrantes de los países limítrofes (fundamentalmente paraguayos), que llegaron para integrarse a las fábricas y al trabajo asalariado en las tareas rurales, transformaron los territorios rurales a partir de la formación de nuevas colonias, picadas, parajes, obrajes que se hicieron siempre en base al desmonte. Los trabajos realizados por esta población asalariada fueron tumar monte (por lo general por encargo) para plantar pino paraná, que era el que se utilizaba en esa época. Una vez instalados en las formaciones rurales, los migrantes eran contratados para la realización de tareas de limpieza y poda de esos pinos, entre otras actividades (Ramírez, 2017, 2019a, 2019b). Nuñez (2023: 306) sostiene que el desarrollo del “frente forestal supuso una profunda alteración de la estructura agraria regional”, transformando las relaciones interétnicas en Misiones.

El frente neo-forestal constituye una contradicción en relación con la organización total del frente agrícola, porque cercena sus formas tradicionales de acumulación (Gorosito, 1982: 87). Desde las

configuraciones indígenas, este proceso supuso una profunda alteración del *mbya reko* –forma de vida guaraní–, ya que la transformación del espacio significó la aniquilación de gran parte del ecosistema preexistente (Nuñez, 2023: 307).

En 1996 ocurrió un acontecimiento significativo: el arribo a Misiones de la empresa Celulosa Arauco y Constitución S.A. (ARAUCO), forestal chilena con desarrollos comerciales y financieros en diferentes lugares del mundo (Romero Wimer y Fernández Hellmund, 2019). La llegada de ARAUCO puede considerarse como un momento bisagra para el proceso de penetración del capital que ha afectado tanto a comunidades humanas como no humanas. La sola presencia de esta empresa transnacional podría explicar que a la última actualización del registro de extranjerización por provincia, Misiones fuera considerada una de las provincias con mayor cantidad de tierras rurales en manos extranjeras.<sup>26</sup> La ley 25.080, de Inversiones para Bosques Cultivados (de 1998), fue clave en la consolidación del modelo a través de importantes beneficios fiscales y financieros, mecanismos de fomento y regulación para promover la inversión y la modernización. La superficie se incrementó a principios de la década de 2000 hasta superar las 300.000 hectáreas dedicadas a las plantaciones forestales, y este crecimiento se concentró en las explotaciones de más de 5.000 hectáreas, desplazando bosques naturales, yerbales y unidades forestales de hasta 100 hectáreas (Chifarelli, 2010).

La consolidación del agronegocio forestal (Ramírez, 2017) o el foresto-negocio se inscribe en una lógica de acumulación de capital basada en el desarrollo científico y tecnológico, la conexión con capitales financieros y nuevas formas de organización productiva (Gras y Hernández, 2013; Ramírez, 2017). Con el nuevo modelo, desaparecieron las posibilidades de encarar “estrategias mixtas por parte de las comunidades indígenas. Así, se da inicio a una alteración drástica del medio ambiente,

---

26. Para datos de extranjerización por provincia, ver <https://www.argentina.gob.ar/justicia/tierras-rurales/datos/extranjerizacion-provincia>.

profundamente contradictoria con el mantenimiento de las formas de vida indígenas tradicionales” (Núñez, 2023: 307). Mientras se multiplicaban las dificultades para acceder al monte, se degradaban las actividades de la economía regional (yerba, tabaco y tung), a las que eventualmente recurrían los mbya como complemento para la subsistencia.

En enero de 2022 se incendiaron las plantaciones forestales de ARAUCO en Garuhapé (departamento Libertador Gral. San Martín). Esta situación afectó gravemente al *tekoa* Puente Quemado II, compuesto por 13 familias, quienes vivieron momentos de angustia y desesperación. Luego del incendio, el *tekoa* tuvo muchas dificultades para recuperarse, sin una pertinente asistencia por parte del Estado. Poco después, ARAUCO buscó limpiar los terrenos para dejarlos libres de pinos quemados y volver a plantar en esa tierra, pero la comunidad se opuso. No obstante, los mbya de Puente Quemado II tuvieron que lidiar con las visitas de los funcionarios de la empresa. Hacía tiempo que la empresa y el *tekoa* friccionaban por los usos del territorio. La relación empeoró luego del incendio (Ramírez, 2023a).<sup>27</sup>

Según el Equipo Misionero de Pastoral Aborigen (EMIPA), ARAUCO tiene conflictos con las comunidades de Andrés Guacurarí, Alecrín, Guavira Poty, Kokue Poty, Isla, Guavira Mi y Kokuere'i.<sup>28</sup> Romero Wimer y Fernández Hellmund afirman que ARAUCO recurre a dos “tácticas” para descomprimir las tensiones con los originarios: “negar que en sus tierras existan comunidades de pueblos originarios” y “promover acciones comunitarias de asistencia a la población de las intermediaciones” (2019: 152). Pero hay otras formas de relacionamiento entre la transnacional forestal y las poblaciones originarias. El Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales (OLCA) de Chile publicó un estudio sobre la implementación de una comunicación estratégica de las empresas extractivas con

---

27. El relevamiento territorial del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) reconoce a la comunidad la posesión ancestral de al menos 657 hectáreas, pero la comunidad no logra el título de las tierras.

28. “Reclamo mbya contra una forestal” (18 de marzo de 2023), *Página 12* (ver <https://www.pagina12.com.ar/481204-reclamo-mbya-contra-una-forestal>).

incidencia en ese país. Los instrumentos de intervención diseñados para neutralizar los aprendizajes y el accionar de las comunidades identificados en ese informe son la institucionalidad del diálogo territorial y el valor compartido. Entre las tres empresas que allí se toman como casos figura ARAUCO. Según la propuesta del OLCA, la doctrina de valor compartido integra y a la vez supera los logros de la RSE a partir de una nueva mirada de la participación y el diálogo en el que participan distintos actores de la sociedad civil. El valor compartido “se constituye entonces en una estrategia de la gestión corporativa, que integra al territorio mediante un diálogo sostenido en el tiempo y transforma los problemas sociales en posibilidades de negocio de mutuo beneficio” (OLCA, 2020: 21).

Estas prácticas dan cuenta de la construcción de una solidaridad instrumental como parte de un repertorio de estrategias de hegemonía. Se trata de donaciones realizadas por fuera de la reproducción del capital, cuya dinamización se construye a través de una moralidad. En estas redes de solidaridad instrumental, por lo general, se observa una alianza público-privada, es decir, con participación del Estado en un “consenso social ampliado” (Córdoba *et al.*, 2023: 22).<sup>29</sup> Un ejemplo es el convenio entre el municipio Garuhapé y la empresa ARAUCO, bajo el proyecto “Agua Segura en Misiones”, para –supuestamente– resolver el acceso al agua de *tekoa* Puente Quemado II. La instalación de tanques de captación de agua de lluvia fue acompañada por una importante cobertura mediática en la que resaltan las voces empresariales y la del intendente, mientras que los indígenas solo fueron fotografiados (Ramírez, 2023a).<sup>30</sup>

---

29. Uno de los eventos de RSE más importantes de la empresa es la “Maratón Solidaria ARAUCO”, que se realiza periódicamente con la participación de miles de maratonistas. Con esa actividad se recaudan bienes que son destinados a diferentes instituciones de la sociedad civil (hospitales, hogares de niños y ancianos, etcétera).

30. Al respecto, ver “Proyecto Agua Segura en Misiones: en alianza entre municipio y empresa forestal llevan tecnologías y obras de acceso al agua a comunidades de Garuhapé”, disponible en <https://www.argentinaforestal.com/2021/09/02/acceso-al-agua/>. En la visita que realicé a la comunidad en 2022 pude constatar que esos tanques ya estaban en desuso. Los originarios sostuvieron que los filtros nunca fueron cambiados, por lo que el agua no resulta apta para el consumo humano. En consecuencia, el único cambio que introdujo la instalación de esa tecnología ha sido el

Frente a esa solidaridad instrumental, la respuesta por parte de los mbya no es uniforme. Entre los *tekoa* existen distintas posturas sobre cómo posicionarse frente a las empresas y los gobiernos. Esto depende de las estrategias adaptativas que asuman y también de las posturas políticas que hayan acordado. Las formas de intervención en el territorio por parte de los sectores empresarios no necesariamente aplacan los conflictos, aunque muchas veces los dilatan o los menguan.

En su etnografía sobre los procesos de escolarización en comunidades mbya de San Ignacio (sur de Misiones), Golé presenta a los originarios en el despliegue de “nuevas formas de existencia comunitaria” que se inscriben en “contextos cambiantes donde crecen las limitaciones a una forma de vida reconocida como tradicional, [y] las relaciones interétnicas se vuelven más intensas” (2023: 13). También Nuñez (2023) traza un camino en la misma dirección, al asegurar que la educación formal se ha ido convirtiendo en una opción de sostenimiento económico cada vez más habitual para la población guaraní. En términos de acción colectiva, luego de la demanda de los títulos de la propiedad comunitaria, le siguen los reclamos en torno al derecho a la educación. Los mbya demandan al Estado provincial infraestructura adecuada para las escuelas interculturales que se encuentran en los *tekoa* y también la formalización de los cargos de los docentes que en su mayoría trabajan en una situación de precariedad.<sup>31</sup> A partir de estas apreciaciones, es posible pensar que la demanda por el derecho a la educación intercultural es parte de su repertorio de estrategias políticas:

Yo formé mi trabajo (en la docencia), primero para fortalecer nuestro idioma, porque es muy peligroso perder el idioma y para fortalecer

---

desentendimiento por parte del gobierno municipal, que ya no considera su responsabilidad llevar agua potable a la comunidad (Ramírez, 2023a).

31. Ver <https://www.lavozdemisiones.com/posadas/docentes-indigenas-reclamaron-nombramiento-y-pagos-atrasados/>.

Imagen 3. Árboles preparados para ser transportados. Detrás, plantaciones de Eucaliptus. Piray 18, Puerto Piray (2017).



Foto: Equipo La Revolución de los Afectos.

la cultura. Hay maestros que vienen de afuera para enseñar en castellano. Entonces yo como maestro mbya tengo que fortalecer mi cultura. Lo primordial es fortalecer. Así va a funcionar la escuela intercultural bilingüe, porque no somos tantos dentro de la clase. Yo no puedo dar la misma clase y estar traduciendo, a mí no se me paga para traducir sino para enseñar (*mburuvicha* Dalmacio Ramos, Ysyry, enero de 2024).

Además de la importancia de la educación para el despliegue de nuevas formas comunitarias y de sostenimiento económico, en el relato de Dalmacio hay una interpelación (política) sobre cómo entender la interculturalidad: la posibilidad de construcción de nuevos marcos de conocimientos a partir de su cosmovisión originaria mbya y no como una mera traducción de la educación occidental.

## 5. De la circulación continua a la sedentarización forzada

Nosotros estamos ya completamente pobres,  
 nosotros estamos ya completamente pobres.  
 Está cara la carne;  
 nosotros ya no comemos más carne de vaca.  
 Y los bosques,  
 los bosques no son hermosos,  
 son muy feos los bosques:  
 porque para nosotros ya no hay más bosques.  
 Eso que llamamos bichos, ya no existen más:  
 venados, cerdos monteses y todo lo demás.  
 Y aunque existan, nosotros no los matamos.  
 Yo ya no me hallo más.  
 Si el gobierno puede,  
 si puede el gobernador,  
 me ha de dar un lugar donde abunden los bichos.  
 Aunque no sean bosques, aunque no sean,  
 que no me presten más nada:  
 yo ya no necesito más herramientas.  
 Un lugar en que haya un poco más de bichos  
 que me consiga, si puede, el gobierno.  
 Pa'i Antonio en 1979  
 (Ramos *et al.*, 1984: 118)

La movilidad mbya ha sido entendida como una forma de preservar el *ñande reko* (modo de ser) permitiendo el desarrollo de los *tekoa*, alrededor del remanente de selva paranaense. La movilidad o circulación constante fue también una estrategia de conservación a partir de la evasión al conflicto y la peligrosidad (Cebolla Badie, 2016; Núñez, 2023), que se ha radicalizado con el avance de las industrias extractivas. La movilidad de los pueblos guaraníes es una de las características distintivas, presente incluso en los mitos fundacionales (Cebolla Badie, 2016) de la “tierra sin mal”, pero también en la idea del *teko porã*: “Es un estado venturoso, alegre, contento y satisfecho, feliz y placentero, apacible y tranquilo. [...] Es también identidad cultural plenamente poseída y libre de amenazas” (Meliá, 2015: 8).

Para el *teko porã* se necesita del monte. Cebolla Badie (ibíd.) rescata el testimonio de un líder emblemático del *tekoa* Tamandua

(municipio de 25 de Mayo), Dionisio Duarte, fallecido en 2016.<sup>32</sup> Allí se expresa que antiguamente a los mbya les resultaba impensable apropiarse de la tierra mediante un título, un papel, y con ello atarse a un lugar por un tiempo indefinido: “Entonces éramos tontos, no entendíamos las leyes de los blancos y no creíamos que pronto nos quedaríamos sin tierras” (Dionisio Duarte en Cebolla Badie, 2016: 59). La movilidad se producía no solo en la búsqueda de un mejor lugar, sino también como forma de evasión frente a la amenaza que representan productores, colonos y empresarios. El siguiente fragmento da cuenta de esta estrategia:

Frases como “nos tuvimos que ir porque quedamos rodeados de plantaciones de los blancos” o “los *jurua* nos alcanzaron con las topadoras que se escuchaban desde las casas” eran habituales en los relatos acerca de los motivos por los que habían abandonado asentamientos anteriores, ubicados en zonas selváticas (Cebolla Badie, 2016: 60).

La selva misionera representa uno de los remanentes más importantes del bosque atlántico. Es considerada una de las cinco regiones más diversas y amenazadas del mundo, a pesar de que en la actualidad casi el 85% de su cobertura ha desaparecido por la explotación forestal y la colonización (Campanello *et al.*, 2019). Las actividades extractivas, primero, y el acaparamiento de tierras, después, fueron limitando la movilidad *mbya*.

A partir de la década de 1980, se constata de lleno un proceso de “sedentarización forzada” (Cebolla Badie, 2016: 36, 60-61) que obliga a los mbya a establecerse en un lugar. Esto resulta de una combinación de factores: la degradación de los montes, la mayor dependencia de trabajos asalariados como también de otras fuentes de financiamientos (ONG, agencias estatales), la búsqueda de mantener la

---

32. Ver <https://www.eltterritorio.com.ar/noticias/2020/01/07/648955-un-sentido-homenaje-alcacique-dionisio-duarte>.

cohesión de los grupos y la necesidad de garantías para la seguridad física y también legal.

No obstante, en las trayectorias de los líderes entrevistados y las historias familiares se observa que la movilidad se ha vuelto más estrecha, circunscripta a las fronteras provinciales, pero no se ha disuelto totalmente. Los *mbya* circulan entre los *tekoa* para resolver distintas necesidades, por ejemplo, mejores condiciones para la educación intercultural de los niños y niñas o para resolver el cuidado de un familiar enfermo. En el fragmento que se presenta a continuación, el *mburuvicha* Claiton Duarte explica cómo fue que llegaron a Colonia Delicia, movidos por una necesidad de cuidado, frente a la enfermedad de una de sus hermanas:

Vine porque mis padres se iban a cambiar porque estaba muy complicada en la salud una de mis hermanitas, y en ese entonces como yo decía, muchas veces hoy en día las comunidades van cuando uno está enfermo, le llevan a otra comunidad donde le van a atender o le traen a su comunidad para que se atienda al enfermo [...] vinieron acá en la comunidad vecina que estuve también unos tiempos [...] o sea que ella se iba a morir de nosotros, una persona de la familia, y bueno ahí nosotros somos de creer, tener mucha fe en Dios que nos creó. Y se recuperó la salud de mi hermana y ahí dijeron entre ellos, después más ya lo espiritual y ahí nos quedamos [...] (Ára Pyau, enero de 2024).

Por su parte, el *mburuvicha* Francisco Silva contó que llegó a Colonia Delicia buscando un lugar tranquilo que recordaba de cuando era niño. En su relato, se aprecia la estrategia de la migración como un intento de preservación y búsqueda de bienestar, frente a múltiples factores que fueron percibidos como amenazas para su familia:

[...] de seis, siete años, estuvieron acá una comunidad grande [...]. En Iguazú había comunidades, eran muy grandes, era una comunidad tranquila y había mucho monte. Y después venían destruyendo el monte. Bueno, se caían las comunidades, se empeoraba y entonces

se destruía mucho el monte y también se veían muchas cosas, se empeoró porque era muy frontera, venía mucha gente y hacían muchas cosas que son peligrosas. [...] hasta que se ve las comunidades afectadas [...] se afectó mucho de la droga, había mucho vicio de la droga, y ahí yo desde que empecé tenía una familia. Bueno, pensé que era tiempo de buscar otro lugar porque ya tenía hijos. Queríamos buscar otro lugar para vivir mejor. Nos salimos de Iguazú y vinimos para acá (Takuapi Mirí, enero de 2024).

El proceso de sedentarización forzada que vienen padeciendo los mbya no ha interrumpido totalmente la movilidad, aunque sí la ha limitado. La circulación ahora ya no es constante y se ha vuelto más controlada, planificada a partir de mapear la ubicación de los más de cien *tekoa* que hay en la provincia. Los mbya saben dónde están ubicados los *tekoa*, conocen sus relaciones de parentesco y usan ese conocimiento como resguardo.

La economía de los mbya no está orientada a la acumulación de capital. Sus prácticas guardan relación con el territorio, la cultura y la espiritualidad. En sus formas económicas no existe el desacople a través del tiempo que propone el sistema financiero de la economía global capitalista, tampoco hay una separación del cuerpo con el entorno territorial. No obstante, la economía de los mbya no permanece inmutable frente al modelo de acumulación, se ha ido transformando a lo largo de la historia (Núñez, 2023).

Actualmente la organización mbya combina estrategias productivas familiares y comunitarias, aunque no resulta sencillo para ellos definir en esos términos: “No sabríamos decir si esto que hacemos es comunitario, pero siempre compartimos, todo lo que se produce es para circular” (*mburuvicha* Dalmacio Ramos, Takuapi Mirí, enero de 2024). En efecto, cada familia mbya tiene su huerta o su chacra, su producción, pero siempre se comparten unas con otras. Así, las fronteras entre lo comunitario y lo familiar son móviles y porosas, excepto cuando se detentan proyectos del Estado, entonces se busca encajar en la clasificación oficial.

La producción y la venta de artesanías representan el principal ingreso monetario; en el oficio se desempeñan 1.016 personas (17,3%), según los datos presentados por Núñez (2023: 308), en base al censo de 2007-2008, de “Pueblos guaraníes. Cultura y sociedad” (Secretaría de investigación FHyCS-UNaM). En este sentido, Dalmacio se preocupa por aclarar que no todos los mbya se dedican a las artesanías, sino que hay una variedad de especialidades y oficios entre ellos: “algunos se dedican más a la chacra, otros a la construcción de las casas, así también nos formaron nuestros sabios. Todos tenemos distintas especialidades” (Ysyry, enero de 2024). Los mbya respetan el ciclo de reproducción de las especies del monte. Esto implica la sumisión de los tiempos de la producción a los de la naturaleza.

[...] justamente mi mamá hoy fue a buscar para hacer canasto, pero van lejos, por ejemplo al lado del camino allá en el final allá, [...] o sea que hoy en día para hacer materiales tenés que ir lejos este para la artesanía por el desmonte que hubo todo, ¿y por qué no traen una movida? (*mburivacha* Claiton Duarte, Ára Pyau, enero de 2024).

La cestería, actividad que realizan las mujeres fundamentalmente, se ha visto perjudicada con la destrucción del monte, porque ahora lleva más tiempo, más trabajo, al tener que recorrer mayores distancias para conseguir los vegetales que se usan para la producción de canastos.

## 6. El sistema *jurua* versus el teko mbya guaraní

Mbya quiere decir pueblo originario, que ya existe antes, por eso se habla de preexistente. Mbya se dice por nuestra etnia. Nosotros no somos, ni blancos ni negros [...]. Son 500 años de lucha y los gobernantes ocultan, ellos nos conocen, conocen muy bien pero no quieren agregar en la constitución provincial [los derechos territoriales de las comunidades indígenas].  
Santiago Ramos, *mburuvicha* de Puente Quemado II, 23 de julio de 2022.

El *jurua* es el blanco, occidental, no mbya. Puede tratarse de un colono o de un criollo que no se reconoce indígena. En una traducción rápida y

descriptiva, *jurua* sería algo “que sale de la boca”. Se estima que el concepto hace referencia a las barbas de los colonizadores. Otra interpretación lo relaciona al abuso de las palabras por parte de la sociedad occidental: para los *mbya*, el *jurua* “habla mucho”. Los *mbya* entienden que el uso de las palabras está asociado a una responsabilidad:

Nuestros abuelos nos decían que mientras se come no hay que hablar, porque si no entra todo lo que el viento trae y eso entra en su interior con la comida, y eso trae enfermedades. Entonces con mucho cuidado ustedes tienen que comer y después cuando comen todo pueden hablar. Hoy en día la comunidad no pierde esa enseñanza, por eso los *mbya* no hablan mucho. Porque nuestros antiguos no mentían, porque cuando hablamos mucho, también mentimos. Entonces la enseñanza dice que hablar tiene su tiempo, que con nuestra palabra podemos dañar a otra persona si decimos cosas que no es, y hacemos creer lo que no es (*mburuvicha* Dalmacio Ramos, Ysyry, enero de 2024).

Según Dalmacio, los ancianos nunca hablan mal de los *jurua*: “ellos cuando sufren hablan con Dios, quieren que los dos estén bien”, pero esto al parecer ha cambiado en las generaciones más jóvenes, que tienen otra interpretación y sienten la necesidad de defenderse: “Pero los más jóvenes hoy interpretamos las cosas distintas, por todo los daños que los *jurua* nos han hecho, por cómo interpretamos las cosas. Por eso mi definición puede ser un poco fuerte, según mi punto de vista desde joven” (*mburuvicha* Dalmacio Ramos, Ysyry, enero de 2024).

En las conversaciones con el *mburuvicha* Claiton Duarte, de Renacer, observé que él no hablaba del *jurua* como actor, sino como *sistema*. En varios momentos de la entrevista, Claiton señaló costumbres que se están perdiendo en la comunidad por intervención de ese sistema, por ejemplo, el poco interés por los trabajos comunitarios no remunerados, los reclamos individuales meritocráticos vinculados a cargos docentes, la validación y preferencia por productos de consumo hegemónico por sobre costumbres

nativas. Claiton se posiciona como un joven mbya que entiende que aptitudes como saber escribir y hablar el español deberían estar al servicio de las causas de los mbya en términos comunitarios. Sin embargo, observa con preocupación que muchos jóvenes que tienen tales aptitudes, por el contrario, disputan cargos y compiten con otros (mayores probablemente), influenciados por eso que él llama sistema *jurua*:

cuando el sistema *jurua* avanzó mucho hoy en día, porque yo entiendo que un líder cacique tiene que tratar de llevar bien a las comunidades, al menos entender las cosas de “mirá esto está así, esto está así”, por más que no escriba, por más que no hable el idioma (castellano), pero que si realmente entendemos nosotros y acompañamos al cacique para que las cosas salgan bien. “Mirá yo te voy a hacer una acta”, por ejemplo, el que sabe escribir y yo estoy acompañando para que vos te expreses en nuestro idioma y yo traduzco, esa es la unidad de una comunidad. Por lo que yo veo, pero hoy en día los propios [...] no sé, el sistema (*jurua*) avanzó mucho vos y no se entiende (*mburivacha* Claiton Duarte, Ára Pyau, enero de 2024).

¿Es el sistema *jurua* el individualismo? ¿Es el capitalismo? ¿Es la sociedad de mercado? ¿Es todo eso junto? Son cuestiones a seguir indagando.

Desde hace algunos años, los mbya han habilitado que personas jóvenes se desempeñen como *mburuvicha*, en apreciación de la escolarización y el entendimiento del “sistema de blancos” (Cebolla Badie, 2016: 71). Los liderazgos jóvenes recurren a nuevas prácticas políticas, que no necesariamente desplazan a las tradicionales; ellos desarrollan un repertorio de estrategias económicas, políticas, territoriales y culturales para seguir siendo/existiendo. Según Claiton, muchos jóvenes mbya reclaman sus derechos individuales en términos meritocráticos y eso conspira en contra del trabajo colectivo: “Yo tengo que ser, ese no sabe escribir. Yo tengo que ser, o sea hoy en día también pasa mucho esa cosa (que impide) trabajar la unidad” (Ára Pyau, enero de 2024). Cebolla Badie refiere a esta cuestión cuando afirma que “actualmente el trabajo comunitario a gran escala se

ha vuelto difícil” (2016: 76). Ella cita a *Karai Tenonde*: “Ahora nadie quiere hacer ese trabajo, se los llama pero no vienen, quieren que se les pague como si fuera trabajo para los *jurua*”. Desde esta visión, el *sistema jurua* aparece como una forma de despojo que irrumpe en el *teko mbya guaraní* (modo de ser). En el interior del pueblo mbya hay un continuo replanteo acerca de la viabilidad del modelo de vida nativo, respecto a las actuales condiciones de existencia (Cebolla Badie, 2016). Eso conlleva una discusión sobre qué significa ser mbya:

los mbya somos los más pacíficos en todo, luchamos de manera espiritual. En temas de tierra cuando hay mucho sufrimiento, hacemos nuestras oraciones para que *Ñande Ru* (nuestro señor) para que él disponga sus poderes para solucionar los conflictos entre las personas, siempre en el *opy* podemos que se solucione el conflicto como se debe, como *Ñande Ru* disponga. Como Dios disponga solución. Nunca se pide solamente por el bien de la comunidad, siempre pedimos para que el *jurua* esté bien (Dalmacio Ramos, Ysry, enero de 2024).

En el *tekoa* Ára Pyau se discute sobre la posibilidad de volcarse hacia la producción de alimentos para demostrar que el mbya también puede trabajar y producir, pero al mismo tiempo hay una definición de sostener prácticas culturales y espirituales, considerando que es un rasgo distintivo de la etnia. En Ysry hay un trabajo planificado en torno a mostrar y compartir la cultura mbya. Es por eso que su líder hace todo lo posible por fortalecer la divulgación: participó de una publicación de plantas medicinales, se preocupa por mostrar el coro de niños y niñas, participa de actos públicos municipales y provinciales, son parte de actividades culturales que muestran la apertura de los mbya de convivir y compartir con los *jurua*, pero también realizan actividades que vinculan a los *tekoa* entre sí, como los torneos de fútbol que se están realizando en Colonia Mado Delicia, y que funcionan también como praxis política:

cuando él se asienta [Francisco] también trajo su idea de formalizar con los jóvenes; formalizar con las familias... ahora qué podemos construir más para los jóvenes y demás, que también tienen su forma de diversidad, su forma cultural, por ejemplo, del baile tradicional y también hay canchas. Nosotros venimos de otras comunidades, entonces eso anteriormente no había acá (*mburuvicha* Dalmacio Ramos, Takuapi Mirí, enero de 2024).

A lo largo de la historia, los mbya han demostrado una gran capacidad en el desarrollo de estrategias adaptativas, pero estas no pueden ser leídas como respuestas automáticas, sino que fueron discutidas interna y continuamente.

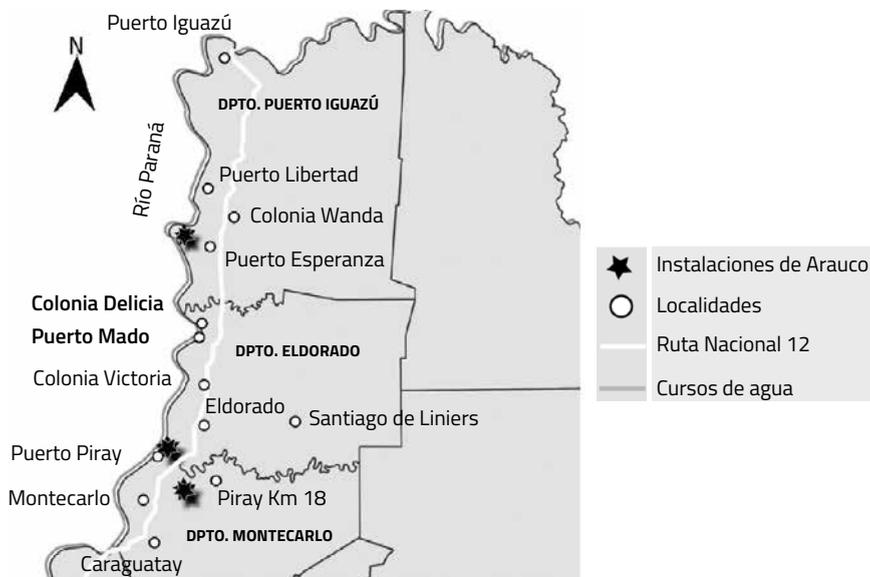
Los relatos de los ancianos tienen un lugar privilegiado en los *tekoa*, son como tesoros vivos para los mbya. A través de ellos se transmite la experiencia pero también se recuerdan los padecimientos, despojos y las resistencias. La experiencia narrada o narrativa es el portal al mundo mbya. *Tekoa* en una traducción rápida aparece como “aldea” y en otras ocasiones como “comunidad”. Esta palabra es profunda: deriva de *teko*, que significa “modo de ser” en un territorio, un sistema y sus elementos: “Es el modo de ser particular vivido históricamente por un pueblo o nación; es el lugar donde somos lo que somos y queremos seguir siendo; es una cultura diferente de otra, con su propio dinamismo, respondiendo a los nuevos tiempos desde su propia matriz” (Meliá, 2015: 5), “ha” (para el guaraní paraguayo) y “a” (en el mbya) refiere a la pertenencia, el lugar donde este modo de ser se despliega. Sin *tekoha* (o *tekoa*) no hay *teko*, asegura Meliá.<sup>33</sup> Este concepto no refiere únicamente a la tierra (*yvy*), sino a la cultura y a la lengua, que da sentido a la construcción identitaria, vinculada a una historia y un entorno, que es la base de su organización sociopolítica y vida espiritual.<sup>34</sup>

---

33. En el guaraní paraguayo la palabra se escribe “*tekoha*”, en el guaraní mbya de quienes habitan del lado argentino la palabra se escribe “*tekod*”. El significado es compartido, pero la pronunciación y la escritura sufren variaciones.

34. Cebolla Badie, por su parte, arroja otra definición que complementa ese significado de gran

Mapa 2. Mapa de las colonias rurales del Alto Paraná misionero.



Fuente: Elaboración propia, 2024.

## 7. Tres nombres tiene este pueblo, tres nombres y ninguno es mbya

Colonia Delicia, Puerto Mado y María Magdalena son los nombres que ha recibido el pueblo. Dos de ellos todavía se usan, el tercero queda en el recuerdo en honor a la “Santa Patrona”<sup>35</sup> Estos nombres derivan de compañías colonizadoras de la primera mitad del siglo XX, orientadas a la extracción maderera. El municipio de Colonia Delicia-Mado cuenta con 7.296 habitantes, según el último Censo Nacional de Población y Vivienda

relevancia para los fines de este ensayo: “La palabra *teko* puede traducirse como el conjunto de normas de la vida política, religiosa y terapéutica. Los tres órdenes del poder en la sociedad *mbya* (Gorosito Kramer, 2006: 11)” (Cebolla Badie, 2016: 45-46).

35. Ver <https://www.primeraedicion.com.ar/nota/100474131/aniversario-colonia-delicia/>.

(2022).<sup>36</sup> El núcleo central se denomina Puerto Mado. Su ingreso se puede apreciar desde la ruta nacional 12, que es la que conduce a Cataratas.

De Colonia Delicia-Mado y sus orígenes se ha escrito poco. En los sitios oficiales explican que la fundación se produjo en la década de 1930, a partir de la adquisición de 30.000 hectáreas de selva virgen, que fueron sometidas a la explotación forestal por parte de un aserradero.<sup>37</sup> En 2021, cuando el pueblo cumplió 62 años, la Cámara de Representantes de la Provincia emitió una declaración de interés:

La historia de Colonia Delicia se inicia en la década del '30, cuando desembarcaron en la ribera del Río Paraná los primeros colonizadores del pueblo Federico Kleinbielen, Auddor y más tarde Conrado Gassman, quienes con escasos elementos abrieron picadas a machete, se internaron en la selva, levantando ranchos y cultivando la virgen tierra. Posteriormente llegaron otros colonos y peones paraguayos, entre estos últimos es recordado el nombre de Hilario Núñez, quien acompañó a los pobladores en esos duros años<sup>38</sup> (Proyecto de declaración, Cámara de Representantes de la Provincia de Misiones, 2021).

Al igual que gran parte de los relatos oficiales sobre otros pueblos misioneros, se narra a Colonia Delicia-Mado desde un mito fundacional que tiene como protagonista al colono europeo, el cual en base a sus esfuerzos y sacrificios logró “vencer” a la selva hostil. Luego en los relatos aparecen otros colonos con sus emprendimientos productivos (yerba mate, cítricos, producción de pinos y eucaliptos) y eventualmente la migración paraguaya que pasó a integrarse a las filas obreras.

---

36. Ver <https://www.ipec.misiones.gov.ar/wp-content/uploads/2024/07/IPEC-Misiones-Poblacion-y-Viviendas-por-municipio-CNPHyV-2022.pdf>.

37. Ver <https://www.electoralmissions.gov.ar/22-de-julio-fundacion-de-colonia-delicia/> último ingreso octubre de 2024.

38. Ver <http://www.diputadosmisiones.gob.ar/nuevo/archivos/proyectos/P57145.pdf> último ingreso octubre de 2024.

En la citada declaración, como en tantos otros documentos formales, no hay ni una sola mención a las comunidades originarias. Pero los nombres de los saltos y arroyos delatan la presencia: el salto Yacutinga y el Aguaray Mini; los arroyos Grimaitre, Aguaray Guazú, Yacutinga, Aguaray, son ofrecidos a los turistas. Las denominaciones con las que los *tekoa* se bautizan, por lo general guardan referencia con descripciones del territorio. “Todo tiene su significado por lo que se escucha o se ve alrededor del territorio, por eso así son nuestros nombres” (Dalmacio Ramos, Takuapi Mirí, enero de 2024). Para los mbya la historia no empieza en 1930 con un hecho fundacional; los nombres de los *tekoa*, por lo general, hacen referencia a elementos que componen los entornos:

Por ejemplo, este río *Jaku ygua* (arroyo *yacutinga* o arroyo de *yacutinga*), arroyo de aves, así se nombraban. Después se hace traducción pero desde afuera. Según me contaban los más ancianos, que siempre venían y se hacían descubrimiento y se iban transformando, con las traducciones y las visiones, así fue (*mburuvicha* Dalmacio Ramos, Ysry, enero de 2024).

Aunque con los ojos bien abiertos en Delicia-Mado hayan decidido no ver la presencia de los mbya, son 7 los *tekoa* en el municipio: Ysry, Aguai Poty, Aguarai Mirí, Ára Pyau, Yvoty Porã, Yvy Porã y Takuapi Mirí.<sup>39</sup> En 2016, en Colonia Delicia-Mado ocurrió un conflicto que expresó abiertamente la discriminación hacia el pueblo mbya: se originó a raíz de tendenciosas interpretaciones del relevamiento de los territorios indígenas, que concedía derechos a los mbya sobre parte del municipio. Esto produjo disconformidad de las autoridades locales y también de un grupo de vecinos que decidió cortar la ruta para manifestarse en contra del relevamiento. La situación no registraba antecedentes en la

---

39. Según la reconstrucción de datos proporcionados por Salud Pública en 2019, la población originaria de Delicia-Mado alcanzaría a unas 250 personas, por lo que este territorio resulta emblemático para el pueblo mbya, aunque es probable que la cifra esté desactualizada (ver <https://www.ipec.misiones.gov.ar/poblacion/poblacion-especifica/pueblos-origenarios/datos-estadisticos-sobre-la-poblacion-mbya-guarani/>).

provincia, pues la gran mayoría de las protestas que han procedido al corte de ruta como metodología lo han hecho para solicitar el acceso y/o regularización de la tierra, pero nunca para evitar el derecho al territorio de los pueblos originarios.<sup>40</sup>

Nosotros marcamos en el territorio 559 hectáreas como ocupación, pero en el título hay 35 hectáreas. Cuando empezamos a reclamar, después vino la pelea con los vecinos por causa de empresas y del gobierno. Les dicen que los indígenas les van a sacar su territorio, los vecinos comenzaron a enojarse con la comunidad. Muy pocas personas entendieron realmente, con Claiton salimos a hablar en el diario y en la televisión, que no es así como está diciendo el gobierno local y provincial. Nos hacía pelear entre nosotros (*mburuvicha* Dalmacio Ramos, Ysyry, enero de 2024).

Mientras se emitían opiniones racistas en las radios locales y en las redes sociales, el gobierno provincial trataba de calmar los ánimos insistiendo, sobre todas las cosas, en el “respeto a la propiedad privada” (Ysyry, enero de 2024). Los originarios se defendían de las acusaciones, mientras sufrían la agresión de sus propios vecinos. Dalmacio Ramos fue uno de los líderes más maltratados durante ese conflicto, por haberse puesto al frente del reclamo: “tuvimos que hacer ese reclamo contra todos, el Estado, el político. Yo siempre tenía esperanza de avanzar, de que la naturaleza o Dios tiene que ordenar todo para eso fuimos creados” (Ysyry, enero de 2024). Dalmacio asegura que sus lágrimas lo han sanado y fortalecido:

Un momento difícil en nuestra vida va a existir. Somos humanos, por eso tenemos lágrimas, sudor, pensamiento, sentimiento, todo acá adentro. Muchos no quieren reconocer. Si un hombre llora, le dicen marica. La lágrima si no sale de tu cuerpo te va a hacer mal, porque

---

40. Ver [https://misionesonline.net/2016/12/08/cortan-la-ruta-en-mado-por-el-conflicto-de-tierras-con-comunidades-aborigenes-2/#google\\_vignette](https://misionesonline.net/2016/12/08/cortan-la-ruta-en-mado-por-el-conflicto-de-tierras-con-comunidades-aborigenes-2/#google_vignette).

todos tenemos lágrimas, no solo las mujeres, es la protección de nuestro interior [...]. Las lágrimas también son sagradas. Respetamos mucho (Ysyry, enero de 2024).

Un día el conflicto terminó o al menos eso pareció. A su paso quedaron los daños de los vínculos comunitarios, quizás irreparables. El trasfondo de discriminación, xenofobia y negación de los derechos territoriales de los mbya, persiste.<sup>41</sup>

Entre 2023 y 2024 volvieron a ocurrir hechos que dan cuenta de los despojos y agresiones violentas sistemáticas que padecen los mbya en esa localidad. En abril de 2024 sucedió el “incendio intencional de la vivienda de una familia mbya”. Según los comunicados emitidos por una de las organizaciones aliadas, previo al incendio hubo amenazas a esa familia. Una vez más las denuncias que presentaron en la comisaría no sirvieron de resguardo para evitar el atropello. Este hecho da cuenta de la escalada de violencia en la que se sumerge el proceso de disputa por el territorio en esta localidad del Alto Paraná misionero.<sup>42</sup>

Otra situación se dio en el marco del Concejo Deliberante<sup>43</sup> de Colonia Delicia-Mado, en marzo de 2024. Se presentó un proyecto de declaración de asueto para la fecha del 19 de abril, como acompañamiento de todas las escuelas a las comunidades mbya. También se solicitaba la declaración de interés municipal de la semana de los pueblos indígenas, pero dos ediles rechazaron la propuesta con argumentos abiertamente discriminatorios: expresaron que los mbya son “usurpadores” y un “atraso para el municipio”. En la nota de un diario provincial se publicaron las expresiones de los concejales:

---

41. Mbyas denunciaron discriminación y exigen sanción para dos ediles de Delicia. Ver <https://www.primeraedicion.com.ar/nota/100874866/mbyas-denunciaron-discriminacion-y-exigen-sancion-para-dos-ediles-de-delicia/>.

42. Ver <https://www.eltterritorio.com.ar/noticias/2024/04/10/823886-comunidad-aborigen-de-mado-denuncian-maltrato-y-que-quemaron-la-vivienda-de-una-familia-mbya>.

43. Concejo Deliberante o concejo municipal se denomina al poder legislativo de los municipios de las provincias de la Argentina. Los concejales, ediles o legisladores son elegidos por voto democrático.

“los aborígenes son usurpadores, ellos invadieron propiedades en *Yacutinga* con títulos” y que en este lugar “pidieron 500 hectáreas y más de 500 en el otro lugar”; también aseguró que “perdimos lugares turísticos como el salto Aguaray Mini”. Además, consta que dijo: “para colmo ellos se reproducen como conejos y forman nuevas aldeas; ellos no pueden usurpar nomás la propiedad privada, eso no permite el desarrollo, más bien es un atraso para el pueblo”. [...] “Es cierto, en 100 hectáreas hay 6 casas y que ellos son como abejas tienen montón de hijos, se forman 6 o 7 y ya se van a formar un nuevo nido.”<sup>44</sup>

Las expresiones racistas constaban en el acta de la sesión del 27 de marzo, según señaló el autor del proyecto de declaración, pero luego de que se difundieran más allá del recinto, los mbya reclamaron sanciones para los representantes del pueblo y el acta fue modificada obviando las polémicas expresiones.<sup>45</sup>

En síntesis, aquí vemos tres acontecimientos representativos de las agresiones a los mbya en Colonia Delicia-Mado en la última década. El primero da cuenta de intereses particulares que detentan la tierra en la que habita una familia mbya. Se evidencian métodos de extrema violencia para amenazar y desalojar a los originarios. El segundo hecho involucra a una empresa que avanza sobre un *tekoa* a partir del desmonte y el arrinconamiento de la población afectada, sería un ejemplo clásico de cercamiento. El tercero se inscribe en la forma de violencia institucional: autoridades electas expresan su racismo, legitimando así representaciones sociales que niegan la preexistencia de los originarios y sus derechos territoriales. Estas narrativas se complementan y se fortalecen.

---

44. Ver <https://www.primeraedicion.com.ar/nota/100872266/escandalo-en-el-concejo-de-delicia-por-dichos-contra-los-mbya/>.

45. Ver <https://www.primeraedicion.com.ar/nota/100874866/mbyas-denunciaron-discriminacion-y-exigen-sancion-para-dos-ediles-de-delicia/>.

En cada caso los mbya asumieron estrategias de defensa, conformándose como actores políticos en la escena pública. En el desmonte, el líder del *tekoa* afectado coordinó con otro *mburuvicha* e hicieron la denuncia en organismos oficiales y luego una comunicación para los medios y las redes sociales, que contó con amplia difusión, incluso nacional, recibiendo la solidaridad de un gran espectro de las organizaciones sociales, ambientales y de derechos humanos. En el problema de la familia agredida por particulares, hubo por parte de los mbya denuncias previas y posteriores, y también una comunicación pública sobre el atropello recibido. Finalmente, en el caso de las expresiones racistas y xenófobas de los ediles de Colonia Delicia-Mado, hubo una intimación al Concejo Deliberante solicitando una sanción ejemplar para los mismos.

A continuación, se describen brevemente los tres *tekoa* de Colonia Delicia-Mado cuyas experiencias fueron recuperadas en el marco de esta investigación: Ysry, Takuapi Mirí y Ára Pyau. En las entrevistas pregunté a los de Takuapi Mirí por sus biografías y trayectorias de vida.

- Tekoa Ysry (agua que corre)

Tekoa Ysry es el más antiguo de Colonia Delicia, reúne alrededor de 50 familias y es de fácil acceso desde la ruta nacional 12. Según el *mburuvicha* Dalmacio Ramos, alrededor de 1945 había población mbya en esa zona, que luego se fue trasladando hacia el norte en la medida en que avanzaba la deforestación.

El *tekoa* se asentó formalmente en Colonia Delicia-Mado en 1998 y Dalmacio llegó en el año 2000 a ese territorio, cuando se casó con Susana Benítez, *Jachuka rete poty* (es su nombre espiritual), quien además de ser agente sanitaria, es una lideresa y referente en género. Susana participa en representación de Ysry de la Unión de Trabajadores de la Tierra (UTT), un movimiento nacional en el que confluyen algunas organizaciones de productores campesinos/as de Misiones y comunidades originarias. Ysry cuenta con una escuela intercultural bilingüe donde Dalmacio enseña, y una sala de salud donde Susana atiende las consultas de su comunidad. Una cuestión importante es que el *tekoa*

tiene título de propiedad de las tierras que ocupan, lo cual les permite tener cierto resguardo y el acceso a servicios básicos indispensables (energía, agua corriente). Esto se ha conseguido gracias a reiteradas gestiones, negociaciones y presiones de esa comunidad.

En 2016, un conflicto de origen territorial que derivó hacia expresiones sumamente racistas afectó particularmente a Dalmacio, quien tuvo que soportar agresiones y maltratos de políticos pero también de sus propios vecinos. La paciencia y la espiritualidad lo llevaron a sostenerse y fortalecerse. Dalmacio parece tener mucha claridad en la necesidad de disputar el reconocimiento en la escena pública y presentar sus exigencias frente a las autoridades políticas del Poder Ejecutivo: “nosotros somos pueblo originario, pero también somos ciudadanos argentinos, entonces tenemos derecho al voto como cualquier ciudadano. Nuestros hijos tienen derecho al agua potable” (Takuapi Mirí, enero de 2024).

Junto con los miembros de su comunidad, Dalmacio participa de todos los actos a los que es invitado, siempre y cuando cuente con los medios para poder movilizarse. Él es parte de las actividades de la Red de Agricultura Orgánica de Misiones (RAOM), una articulación de organizaciones e individualidades comprometidas con la agroecología (productores y ambientalistas), con más de 30 años de existencia. Dalmacio asegura que para relacionarse y aliarse con otros actores y sectores que no son mbya, siempre tiene que informar y preguntar a su comunidad primero, del mismo modo que debe hablar en representación de su *tekoa* en esos espacios. Así él cuida los relacionamientos internos y las confianzas de su gente.

- Takuapi Mirí (tacuara pequeña o tacuarita)

Takuapi Mirí se compone de unas 13 familias que ocupan dos lotes de 100 hectáreas en total. Se encuentra formalmente asentado en Colonia Delicia-Mado desde 2014, cuando la familia del *mburuvicha* Francisco Silva (44 años) regresó al municipio. Se trasladaron desde Iguazú, porque sentían que aquel lugar de frontera ya no brindaba

condiciones de seguridad. Según cuenta el *mburuvicha* Francisco, eligieron Colonia Delicia-Mado porque él recordaba que allí vivieron con su familia cuando era niño, entre 6 y 7 años: “Se pescaba mucho y se cazaba mucho, también se hacía mucha artesanía, la canasta se vendía en el camino, sabía hacer madera y eso me enseñó mi padre, lo único sí, vi que era fácil, pero cada uno teníamos trabajo” (*mburuvicha* Francisco Silva, Takuapi Mirí, enero de 2024). La tacuara es una caña fuerte similar al bambú que se utiliza en las comunidades guaraníes para las artesanías, instrumentos musicales y es también material de construcción. “Ya venimos con ese nombre porque donde primero nos instalamos había mucha tacuara, tacuarita, y bueno, le pusimos así”, explica Francisco.

Tekoa Takuapi Mirí se encuentra lejos de la ruta 12, lo cual también dificulta la movilidad. La falta de acceso a los servicios básicos (agua y energía) es el resultado de no contar con el título de propiedad comunitaria. Este problema es compartido con varias comunidades de Colonia Delicia-Mado<sup>46</sup> y es objeto de continuos reclamos al gobierno provincial. Los mbya de Takuapi Mirí también piden una mejora en las instalaciones de la escuela intercultural para los 34 niños y niñas de su comunidad. La docente que enseña en esa escuela viene desde una ciudad cercana y tiene inconvenientes para poder llegar a la escuela en los días de lluvia.

En 2023, Takuapi Mirí padeció desmontes dentro de la demarcación del relevamiento territorial. Una empresa arrasó unas 10 hectáreas de bosque nativo.<sup>47</sup> A primera hora de una mañana de agosto Francisco se anotició de que habían talado árboles como el loro negro, loro blanco, los anchicos, *yvyra pytã* y *guayuviras*: “un día que estaba en silencio de noche, o sea que raro, se escuchó una motosierra. Al otro día me desperté y me fui a chequear, y bueno ya muchos árboles no estaban”. Esto impactó

---

46. Ver <https://www.primeraedicion.com.ar/nota/100696564/aldeas-mbya-saldran-a-la-ruta-a-reclamar-por-falta-de-agua-potable-y-luz-electrica/>.

47. Ver <https://infoterritorial.com.ar/comunidad-tekoa-takuapi-miri-denuncia-el-desmonte-de-diez-hectareas-de-su-territorio/>.

a Francisco: “[...] afectó a la comunidad y también a mí, me duele. Porque siempre por dónde fuimos a cazar y sacar miel, y también hay varias vertientes, que hay una línea con mucho pescadito” (Takuapi Mirí, enero de 2024). Cuando Francisco detectó el desmonte se comunicó rápidamente con el *mburuvicha* de Ysry, entre los dos decidieron realizar la denuncia. Francisco habla español, pero no se siente cómodo en esa lengua, apenas pasó unos años por la escuela, que le permitieron aprender a leer y escribir, y que le sirven “al menos para firmar algo”, asegura.

Francisco Silva entiende perfectamente sus derechos, pero sobre todo comprende cuáles son “los derechos del monte”, en un país que está todavía muy lejos de la discusión política sobre los derechos de la naturaleza.

Me animé de hacer porque mirando así el derecho que hay de los árboles y de la naturaleza, yo le dije a *mburivicha* Dalmacio voy a hacer [la denuncia], él también me ayudó bastante con el derecho y esas cosas, yo hago lo que puedo y él aporta ahí (Takuapi Mirí, enero de 2024).

Francisco Silva realizó la acción, no solo para defender su territorio sino porque aboga por el monte y por el derecho al “viento lindo”. Es reservado y de perfil bajo. Sin embargo, no tuvo reparos de hacer la denuncia correspondiente, aun sospechando que por detrás se encontraba una empresa de seguros poderosa.

Francisco y Dalmacio hablaron con un referente local de la oficina de Acceso a la Justicia,<sup>48</sup> un abogado con conocimientos de los

---

48. Las oficinas de acceso a la justicia representaban un camino que allanaba los trámites burocráticos y la vinculación con el Estado para las personas vulnerables como los habitantes de barrios populares, los productores familiares y las comunidades indígenas. Los centros fueron desmantelados por el gobierno nacional de Javier Milei en 2024, en el marco de su “Plan Motosierra”, que implica un ajuste y recorte de las funciones del Estado, con el cierre de varios organismos considerados “gastos” y despidos masivos. Ver [https://www.eldiarioar.com/sociedad/gobierno-desmantela-centros-dan-acceso-justicia-personas-barrios-vulnerables\\_1\\_11336865.html](https://www.eldiarioar.com/sociedad/gobierno-desmantela-centros-dan-acceso-justicia-personas-barrios-vulnerables_1_11336865.html).

conflictos de tierra, comprometido con campesinos/as e indígenas. En ese momento, Francisco se convirtió en el portavoz de una causa por el monte. Le pregunté si tuvo miedo, con tono cansado me contestó: “ya no pensé dos veces, me voy adelante por la naturaleza, porque atrás viene mi familia. Yo no tuve miedo en ese momento. No tengo miedo de hacer eso por ¿dónde está la ley?” (Takuapi Mirí, enero de 2024). El problema no terminó allí, pocos días después, volvieron a pasar las máquinas por el mismo lugar, y entonces Francisco se enfrentó a los trabajadores.

Después volví a denunciar. Ahí paró, se tranquilizó. Hasta ahora no pasó más nada. Pero vinieron personas a preguntarme en qué forma vamos a salir, vamos a arreglar. Ellos quieren negociar por dónde destruyeron. Yo de mi parte no puedo decidir, por eso fui a hablar con *mburuvicha* Dalmacio y dejamos ahí. Los mismos árboles no vamos a recuperar, pero de a poco podemos tenerlos otra vez. Muchas vertientes se secaron por los árboles que faltan. Las vertientes nos salen donde no hay árboles (*mburuvicha* Francisco Silva, Takuapi Mirí, enero de 2024).

Me preguntó Dalmacio para qué la sociedad occidental sanciona leyes ambientales si después no las va a respetar; “la naturaleza no es solo para los mbya, es para toda la humanidad, ¿por qué el hombre que es tan inteligente y estudia tanto no entiende eso?”

No tuve respuestas.

- Ára Pyau (Renacer o nuevo tiempo)

Ára Pyau es un *tekoa* de formación reciente (6 años), conformado por 15 familias mbya. Comparten un lote de 223 hectáreas con Productores Unidos de Delicia (PUD), una organización de agricultores familiares criollos, con los que eventualmente los mbya entran en alianza. Cuando no hay situaciones de conflicto, hay poca comunicación entre indígenas y criollos. La tierra donde se asientan las familias de Ára Pyau y PUD

son anheladas por un empresario maderero local que en 2016 intentó desalojar a las familias de agricultores que vivían allí hace casi 30 años. Un grupo decidió resistir y formar una organización. Los enfrentamientos fueron tenaces e implicaron amenazas, violencia policial y paraestatal, denuncias cruzadas, persecuciones, golpizas e incluso la quema de la vivienda de una dirigente de PUD. Entonces los productores familiares organizados (alrededor de 20 familias) facilitaron que Ára Pyau se instalara allí para ayudar a proteger ese mismo territorio. Las familias mbya que llegaron en ese momento se habían desprendido de otro *tekoa* y necesitaban un lugar para empezar su nuevo proyecto. Así surgió esta alianza particular entre productores familiares e indígenas, que no es común en Misiones. Actualmente el *tekoa* Ára Pyau y PUD integran la Unión de Trabajadores de la Tierra (UTT).

Esta alianza entre guaraníes mbya y agricultores familiares criollos es quizá la característica más novedosa de Ára Pyau. Si bien el *tekoa* precisa la red de agua potable, energía eléctrica, viviendas, varias de las necesidades básicas se resuelven gracias a la alianza solidaria con los productores y la participación en organizaciones sociales como la UTT. El *mburuvicha* Claiton Duarte (28 años) explica que la alianza se produce porque ellos tienen los mismos intereses y una situación similar en tanto despojados de la tierra:

Y esto es nuevo para la comunidad, pero es lo que nos queda. Yo le decía a la comunidad para qué conflicto entre nosotros que estamos en la misma situación, uno necesita producir, los pequeños productores quieren producir, nosotros queremos producir o queremos nuestra tierra para vivir al menos, defendamos a ellos y que ellos nos defiendan, y juntamos fuerza viste después cada uno sabrá (*mburuvicha* Clayton Duarte, *tekoa* Ára Pyau, enero de 2024).

Hace algunos años, la justicia falló a favor de los productores familiares que decidieron resistir; desde 2020 no hubo más sucesos de conflictividad en relación con ese empresario. Sin embargo, al no tener la

titularidad de la tierra, los indígenas no pueden acceder a los servicios básicos que necesitan.

El nombre del *tekoa*, Ára Pyau, significa renacer o nuevo tiempo. Este nombre es distinto a la tendencia, no describe un lugar geográfico, ni un paisaje, establece un concepto. Al igual que los otros *tekoa*, renacer también se plantea una postura activa en la defensa de los montes y la posibilidad de volver a sembrar árboles nativos. El nombre del *tekoa* fue elegido por asamblea con la idea de mostrar un planteo novedoso: que los mbya son capaces de producir alimentos:

Renacer elegimos porque nosotros queremos cambiar, digamos, no lo cultural, no lo espiritual, sino *el modelo de adaptación* [...] de organización y adaptación a la actualidad, por el tema de la producción, viste. Por ahí plantamos un cuadrito ni llega media hectárea, por ahí en ese cuadrito, ya para el sobrevivir digamos la familia, para el consumo. Nosotros queríamos cambiar, digamos el sistema de producción, ampliar, mejorar, *demostrar*. [...] nosotros pusimos el nombre de Renacer para fortalecer nuevamente todo lo cultural y por eso se eligió ese nombre” (*mburuvicha* Claiton Duarte, *tekoa* Ára Pyau, enero de 2024; el destacado es mío).

El planteo del *tekoa* Ára Pyau apunta a generar nuevas estrategias económicas, apostando fundamentalmente en la producción de alimentos para la venta, en articulación con las redes de organizaciones sociales. Si se consideran las expresiones de discriminación, como las de los concejales de Colonia Delicia Mado relatadas antes, la idea de producir para la venta puede ser también una estrategia política, una forma de redefinición de ellos como sujetos, frente a una sociedad que abiertamente los trata de “vagos”, “mantenidos”, “perezosos”, entre otras categorías peyorativas. Varios *tekoa* comienzan a plantearse la posibilidad de producir alimentos y vender los excedentes, pero con un Estado que ha retirado el fomento a las políticas públicas que no se alinean con los intereses empresariales, ¿podrá ser viable esa estrategia económica?

Imagen 4. Claiton Duarte y su pequeño hijo en Ára Pyau (2024).



Foto: Delia Ramírez.

## 8. *Ñamboty tama*, el eterno resplandor del canto mbya

No sé si se pueda alguna vez usar pocas palabras cuando en este oficio nos hacemos con y de ellas. Creemos e insistimos en que los conflictos se solucionan a través de la conversación. Por eso este ensayo radica en la contradicción clásica de tratar de conocer una cosmovisión desde lentes viejos, que no pueden corregir la miopía de los privilegios que tienen personas como yo, aún proviniendo

de una familia obrera migrante. Partí de renunciar a creer que soy capaz de abarcar con palabras la complejidad y la profundidad de un pueblo originario. Uno de los desafíos iniciales de este ensayo fue intentar no asesinar con términos técnicos o científicos la belleza mbya guaraní. En esa tarea me declaro incompetente. Pero lo que sí me resulta posible es responder una vez más a la invitación de Cristina Olazar: mostrar las fricciones y los encuentros de nuestros paradigmas, que están en contacto y en permanente transformación.

Los últimos 30 años han sido determinantes para la configuración de un modelo mucho más agresivo para la biodiversidad, las comunidades humanas, animales y vegetales. El territorio indígena se ha visto cercenado como resultado de los desmontes y la expansión de árboles de rápido crecimiento. Actualmente, la deforestación continúa sucediendo mientras las medidas proteccionistas están siendo desmembradas por las políticas neoliberales del gobierno argentino. Los actos racistas, las expresiones de odio y otras violencias explícitas se revelan sin disimulos ni reparos en los medios de comunicación, reuniones oficiales y redes sociales. A veces resulta desesperante buscar nuevas lecturas para una realidad que parece que se recicla en sus miserias. Sin embargo, también ahí los mbya vienen a dar testimonio en el arte de la paciencia.

Mi interés en este ensayo fue destacar el papel activo que desempeñan los mbya como actores políticos que defienden el territorio con distintas estrategias para hacer frente a los despojos. Entre el repertorio de estrategias se encuentran: la redefinición de prácticas económicas a partir de cultivos para el autoconsumo, incluso para la venta; las denuncias judiciales y mediáticas realizadas por los mbya para enfrentar atropellos a sus territorios; las alianzas con otros actores (productores, ambientalistas y organizaciones sociales) en la defensa del territorio; el fortalecimiento de las escuelas interculturales donde los mbya disputan la articulación de contenidos acordes a sus necesidades; la preservación creativa de

la lengua, las ceremonias y costumbres; los cantos ancestrales que aprenden los niños y niñas para las celebraciones y actos públicos; el diálogo entre los *mburuvicha*, que permite el fortalecimiento de las confianzas; la consolidación de acciones frente a las constantes agresiones que reciben los mbya; el reclamo por los títulos de propiedad comunitaria que fueron prometidos, cuyo cumplimiento se dilata para la conveniencia de la hegemonía empresaria; la demanda al Estado provincial por el reconocimiento de sus derechos, un camino iniciado hace ya mucho tiempo; y las acciones colectivas de distinto tenor en función de demandas por territorios y derechos comunitarios.

Quizá sea posible ensayar que la idea de “tranquilidad” que hoy valoran los mbya ha reemplazado a la de *teko porã*, que hoy parece imposible. Para vivir tranquilamente también se necesita agua potable, caminos, luz, viviendas, escuelas interculturales, internet. Los mbya –tal como explican cada vez que tienen una oportunidad– no son un pueblo del pasado, no son solo historia. Cuando de verdad se reconozca a los mbya como originarios de la selva paranaense se dejará de exigirles demostraciones imposibles en territorios mutilados por la propiedad privada y las disposiciones de un “progreso” que son reactualizadas en cada década.

Pocas veces habremos de escuchar sobre la capacidad de construcción política de los mbya; sin embargo, sus repertorios dinámicos combinan formas que expresan sus capacidades de reinventarse: hoy los mbya se posicionan como enunciadores y narradores de sus realidades y sus historias. Mientras el racismo se recicla y se exhibe con desparpajo, también el canto mbya insiste en resplandecer una y otra vez. El canto mbya es tan mágico que su belleza solo se muestra para quien de verdad lo quiera ver, y para eso se aconseja cerrar bien los ojos.

Para trabajar con este pueblo originario tuve que explorar distintas herramientas. Ahora me siento a medio camino, parezco un reptil cambiando de piel. Sigo sintiendo que mis técnicas son insuficientes y por esa razón, este trabajo es solo una exploración de un camino que

empecé a transitar, y que me lleva a sentimientos de desdicha y alegría, a través de la indagación de problemas que no son nuevos pero sí urgentes.

*Karai Tataendy* me enseñó que cuando los mbya finalizan una reunión dicen: *ñamboty tama*: “vamos cerrando”. Hasta aquí lo que puedo decir. Es tiempo de *añua* (abrazo).

## Agradecimientos

Al programa CALAS, cuyo financiamiento permitió la investigación que origina este ensayo: gracias a Jochen Kemner, Claudia Hammerschmidt, Adriana Petra, Jaime Preciado, Sarah Corona y Lucas Christel.

A las y los trabajadores del Laboratorio: a mi querida amiga Fernanda Oliveira de Souza, David Foitzick y Claudia Tomadoni por el apoyo, la contención y el afecto. Gracias a las y los trabajadores de CALAS y de la Universidad de Guadalajara, quienes todos los días silenciosamente garantizan que los investigadores tengamos las mejores condiciones para concretar nuestra labor.

A los colegas del Laboratorio, que directa o indirectamente han contribuido al progreso de este manuscrito. Agradezco muy especialmente la compañía de aquellos con quienes he compartido más tiempo en Guadalajara: Osnaide Izquierdo, Gabriel Rodrigues, Víctor Santillán, Pablo Ortemberg, Mariana Cané, Gabriela Delamata, Guillermo Rosales, Ana Landherr, Jakob Graf, Cintia Wanschelbaum, Martín Acebal, Sarah Bak-Geller.

A Noelia Enriz, colega de la Universidad Nacional de San Martín, por su asesoramiento en los abordajes posibles sobre los mbya. A las investigadoras de la Universidad Nacional de Misiones, Ana Gorosito, maestra de maestras, y a mi querida primera inspiración, Elena Maidana.

A Paula Serpe, por las sostenidas y minuciosas lecturas antropológicas de los avances de este ensayo. A Macarena Dágata, por la lectura amorosa al documento final y a Carla Golé, por la revisión desde su

mirada experta. A mi amiga Mónica Mellid, quien me ayudó en el diseño de los mapas que se presentan en el texto.

A mi familia, que me ha ayudado en las logísticas necesarias para un trabajo de campo que tiene sus complejidades, por tratarse de escenarios rurales en una provincia de abundantes lluvias.

Al equipo del Programa de Estudios Rurales y Globalización (PERyG), dirigido por Carla Gras y Valeria Hernández, por su constante apoyo en el financiamiento de actividades del trabajo de campo y en la generación de espacios de debates para la comprensión del cambio agrario.

Muy especialmente, un agradecimiento especial a los *mburuvicha* Dalmacio Ramos, Claiton Duarte y Francisco Silva por su tiempo, por la paciencia, y a los *mbya*, muchas gracias por cuidar de *ñande roga* (nuestra casa). Así también, a la querida maestra intercultural Cristina Olazar.

A José Luis Fuentes, Gerardo Segovia, Clarisa Néstor y al equipo de Emipa, por invitarme a la magia y la resistencia del mundo *mbya guaraní*.

## Bibliografía

- Abínzano, R. (1985). *Procesos de Integración en una sociedad multiétnica: la provincia argentina de Misiones*. Universidad de Sevilla.
- Biocca, M. (2016). Más allá de las letras de sangre y fuego. Trayectorias de desposesión en Chaco, Argentina. *Población & Sociedad. Revista de estudios sociales*, Vol. 23 (2), pp. 61-90. Disponible en <https://ojs.unlpam.edu.ar/ojs/index.php/pys/article/view/2976>.
- Campanello, P., J. von Below, N. Hilgert, K. Cockle, M. Villagra, D. di Francescantonio, D. García, M. Jaramillo, O. Gauto y G. Goldstein (2019). ¿Es posible el uso sostenible del bosque en Misiones?: Necesidades de manejo a diferentes escalas, investigación, intervenciones de alto impacto y más recursos económicos. *Ecología Austral*, 29 (1), 122-137. Disponible en DOI: <https://doi.org/10.25260/EA.19.29.1.0.756>.
- Capaccio, N. (1984). Nota preliminar. En L. Ramos, B. Ramos y A. Martínez, *El canto resplandeciente Ayvu Rendy Vera. Plegarias de los mbya guaraní de Misiones* (pp. 7-9). Ediciones del sol.
- Cebolla Badie, M. (2016). *Cosmología y naturaleza mbya-guaraní*. Editorial Biblos.
- Chifarelli, D. (2010). *Acumulación, éxodo y expansión. Un análisis sobre la Agricultura familiar en el norte de Misiones*. Ediciones INTA.
- Clastres, H. (1989). *La Tierra sin mal. El profetismo tupí guaraní*. Ediciones el sol.
- Córdoba, S., D. Liaudat y A. Sosa Varrotti (2023). Agronegocios y Hegemonía. Estrategias para la producción de consenso social ampliado. *Población & Sociedad* [en línea], ISSN 1852-8562, Vol. 30 (2), 2023, pp. 1-28. Disponible en DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/pys-2023-300205>.
- Enriz, N. (2011). Políticas públicas para familias indígenas en Misiones. *RUNA, Archivo para las ciencias del hombre*, 32(1), pp. 27-43. Disponible en DOI: <https://doi.org/10.34096/runa.v32i1.727>.
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Tinta Limón.

- (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Traficantes de sueños.
- Galeano, E. (2009). *Úselo y tírelo. El mundo visto desde una ecología latinoamericana*. Booket.
- Gallero, M.C. (2008). La colonización privada en misiones y el accionar de la compañía Eldorado (1919-1959). *Folia Histórica del Nordeste*, N° 17, pp. 63-84.
- Glauser, M. (2018). Entendiendo las respuestas de un pueblo indígena del Chaco Paraguayo a la desposesión territorial. *Gestión y Ambiente* 21, (supl. 2), pp. 86-94. Disponible en DOI: 10.15446/ga.v21n2supl.72295.
- Gomez Lende, S. (2016). Industria forestal y Acumulación por desposesión en la Argentina: el caso de Alto Paraná SA en la Provincia de Misiones. *Campo-Territorio: revista de geografía agraria*, Vol. 11 (N° 22), pp. 38-68.
- Gorosito, A. (2008). Convenios y leyes: La retórica políticamente correcta del Estado. *Cuadernos de Antropología Social* (N° 28), pp. 51-65.
- Golé, C. (2023). Territorio, identificaciones étnicas y conocimiento: las actividades productivas a través de la memoria de dos comunidades mbya del sudoeste misionero (1960-2019). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Gras, C. y V. Hernandez (2013). Los pilares del modelo agribusiness y sus estilos empresariales. En C. Gras y V. Hernández (comps.), *El agro como negocio: producción, sociedad y territorios en la globalización* (pp. 17-46). Biblos.
- Gutiérrez Aguilar, R., N.L. Navarro Trujillo y L. Linsalata (2016). Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión. En D. Inclán, L. Linsalata y M. Millán (orgs.), *Modernidades Alternativas* (pp. 377-417). Ediciones del Lirio.
- Harvey, D. (2005). *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión*. CLACSO.
- Jaquet, H. (2005). *Los combates por la invención de Misiones*. EdUNaM.
- Jelin, E. (2009). Rosas transplantadas y el mito de Eldorado. Travesías

- en el tiempo, en el espacio, en la imagen y en el silencio. *Revista del Museo de Antropología*, pp. 75-86.
- Mastrangelo, A., V. Scalerandi y M. Figueroa (2011). Del recurso natural a la plantación: condiciones de trabajo en la producción forestal del Norte de Misiones. En A. Mastrangelo y V. Trpin (comps.), *Entre las chacras y plantaciones. Trabajo rural y territorio en producciones que Argentina exporta* (pp. 59-146). CICCUS.
- Melià, B. (2015). El buen vivir se aprende. *Sinéctica* (45), pp. 1-12.
- Nuñez, Y. (2023). Transformación de las estrategias económicas de los Guaraníes en Misiones (Argentina). *Amazónica. Revista de Antropología*. Vol. 15 (N° 1), pp. 301-315.
- Ramírez, D. (2023a). Plantaciones forestales en Misiones: un ejército en llamas. En M. Wertheimer y S. Fernández Bouzo, *Argentina en llamas. Voces urgentes para una ecología política del fuego* (pp. 67-92). Editorial El Colectivo.
- (2023b). Tierra, trabajo y reciprocidad. Acerca de la experiencia organizativa de Productores Independientes de Piray (PIP). Misiones, Argentina. *Revista Debates en Sociología* (57), pp. 297-321. Disponible en DOI: <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.202302.012>.
- (2020). El avance silencioso de los árboles fabricados. En W. Pengue y J. Fal (comps.), *Tajos en la tierra. Miradas sobre la explotación del ambiente y los Recursos naturales en la Argentina* (pp. 243-272). Ediciones UNGS.
- (2019a). Más allá del despojo. Un análisis de las dinámicas del agronegocio forestal y las percepciones de los despojados en el Alto Paraná misionero (Argentina). *Población & Sociedad. Revista de Estudios Sociales*, 26(2), pp. 87-111. Disponible en <https://doi.org/10.19137/pys-2019-260204>.
- (2019b). Subsistencia y reproducción social. Un estudio etnográfico en la colonia Piray km 18 (Misiones, Argentina). *Quid 16. Revista del Área de Estudios Urbanos* (12), pp. 269-293.
- (2017). Un abordaje histórico de la actividad forestal en Misiones: del frente extractivo al agronegocio forestal. *Folia Histórica del Nordeste* (30), pp. 29-49. Disponible en DOI: <https://doi.org/10.30972/fhn.0302717>.

- (2016). Acorralados por los pinos. Consecuencias del avance de la forestación en el Alto Paraná misionero. En G. Merlinsky (comp.), *Cartografías del conflicto ambiental en Argentina II* (pp. 111-138). Ediciones Ciccus.
- Ramírez, D., A. Sosa Varrotti y F. Zorzoli (2021). Acaparamiento de tierras (Argentina, comienzos del siglo XXI). En J. Muzlera y A. Salomón (eds.), *Diccionario del Agro Iberoamericano* (pp. 25-31). 3ª edición. Teseo Press.
- Ramírez, D., J. Von Below y F. Laprovitta (2024). Que las plantaciones no tapen el bosque (nativo). Desarrollo y conservación en las provincias de Misiones y Corrientes. En L. Langbehn y M. Schmid (eds.), *La Ley de Bosques Nativos y la construcción de la política ambiental en Argentina. Aportes desde las ciencias sociales para pensar un caso emblemático* (pp. 267-290). Colección Gino Germani.
- Ramos, L., B. Ramos y A. Martínez (1984). *El canto resplandeciente Ayvu Rendy Vera. Plegarias de los mbya guaraní de Misiones*. Ediciones del sol.
- Romero Wimer, F. y C. Fernandez Hellmund (2024). Arauco: una actualización de los conflictos recientes en Misiones (2018-2023). En A. Costantino (comp.), *Las nuevas dinámicas del acaparamiento de tierras en Argentina. Financierización, naturaleza y la nueva arquitectura geopolítica internacional*. Ediusns.
- (2019). Arauco: Transnacionalización del capital y conflicto social en Misiones. En A. Costantino (comp.), *Fiebre por la tierra. Debates sobre el land grabbing en Argentina y América Latina* (pp. 135-172). Editorial Colectivo.
- Sosa Varrotti, A., D. Ramírez y P. Serpe (2023). Land grabbing and agribusiness in Argentina: five critical dimensions for analysing corporate strategies and its impacts over unequal actors. *Revista Review of Agricultural, Food and Environmental Studies*, INRAE and Springer-Verlag France SAS, part of Springer Nature, 103 (4), pp. 417-437. Disponible en DOI: 10.1007/s41130-022-00182-2.
- Zarrilli, A. (2008). Bosques y agricultura: una mirada a los límites históricos de sustentabilidad de los bosques argentinos en un contexto

de la explotación capitalista en el siglo XX. *Revista Luna Azul* (26), pp. 87-106. Disponible en <https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/lunazul/article/view/1163>.

## Recursos electrónicos

### Artículos de periódicos online

Aranda, D. (18 de marzo de 2023). Reclamo mbya contra una forestal. *Página 12*. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/481204-reclamo-mbya-contra-una-forestal>.

Del Bianco, C. (13 de mayo de 2024). El Gobierno desmantela los centros que dan acceso a la Justicia a personas de barrios vulnerable". *elDiarioAr*. Disponible en [https://www.eldiarioar.com/sociedad/gobierno-desmantela-centros-dan-acceso-justicia-personas-barrios-vulnerables\\_1\\_11336865.html](https://www.eldiarioar.com/sociedad/gobierno-desmantela-centros-dan-acceso-justicia-personas-barrios-vulnerables_1_11336865.html).

Escobar, P. (2 de septiembre de 2021). Proyecto Agua Segura en Misiones: en alianza entre municipio y empresa forestal llevan tecnologías y obras de acceso al agua a comunidades de Garuhapé. *Argentina Forestal*. Disponible en <https://www.argentinaforestal.com/2021/09/02/acceso-al-agua/>.

—(18 de marzo de 2018). Falleció líder y defensor de los Derechos de los Pueblos Originarios de Misiones, el Cacique Lorenzo Ramos. *Misiones on line*. Disponible en <https://misionesonline.net/2018/03/18/fallecio-lider-y-defensor-de-los-derechos-de-los-pueblos-originarios-de-misiones-el-cacique-lorenzo-ramos/>.

Ruiz Díaz, E. (23 de enero de 2023). Misiones, la primera provincia Start Up: conocí las claves de la apuesta al emprendedurismo, la innovación y tecnología. *Misiones On Line*. Disponible en <https://misionesonline.net/2023/01/23/primera-provincia-start-up/>.

Sin autor. (22 de julio de 2024). Cumple 65 años Colonia Delicia, la ciudad de los tres nombres. *El diario de Misiones. Primera Edición*.

Disponible en <https://www.primeraedicion.com.ar/nota/100474131/aniversario-colonia-delicia/>.

Sin autor (7 de mayo de 2024). Construcción de un templo generó polémica en las comunidades guaraníes. *El diario de Misiones. Primera Edición*. Disponible en <https://www.primeraedicion.com.ar/nota/100878367/la-construccion-de-un-templo-genero-polemica-en-las-comunidades-guaranies/> último ingreso octubre de 2024.

Sin autor (26 de abril de 2024). Mbya denunciaron discriminación y exigen sanción para dos ediles de Delicia. *El diario de Misiones. Primera Edición*. Disponible en <https://www.primeraedicion.com.ar/nota/100874866/mbyas-denunciaron-discriminacion-y-exigen-sancion-para-dos-ediles-de-delicia/>.

Sin autor (19 de abril de 2024). Escandalo en el Concejo de Delicia por dichos contra los mbya. *El diario de Misiones. Primera Edición*. Disponible en <https://www.primeraedicion.com.ar/nota/100872266/escandalo-en-el-concejo-de-delicia-por-dichos-contra-los-mbya/>.

Sin autor (10 de abril de 2024). “Comunidad aborigen de Mado denuncian maltrato y que quemaron la vivienda de una familia mbya”. *El Territorio*. Disponible en <https://www.eltterritorio.com.ar/noticias/2024/04/10/823886-comunidad-aborigen-de-mado-denuncian-maltrato-y-que-quemaron-la-vivienda-de-una-familia-mbya>.

Sin autor (9 de abril de 2024). El Karái Tataendy Dalmacio Ramos llevó su libro sobre medicina guaraní a la 5ta Asamblea del Movimiento Global para la Salud de los Pueblos en Mar del Plata. *Radio Up*. Disponible en <https://radioup.com.ar/el-karai-tataendy-dalmacio-ramos-en-la-5ta-asamblea-del-movimiento-global-para-la-salud/>.

Sin autor (30 de agosto de 2023). Comunidad Tekoa Takuapi Miri denuncia el desmonte de diez hectáreas de su territorio. *InfoTerritorial. Pueblos Indígenas y conflictos territoriales*. Disponible en <https://infoterritorial.com.ar/comunidad-tekoa-takuapi-miri-denuncia-el-desmonte-de-diez-hectareas-de-su-territorio/>.

Sin autor (25 de abril de 2023). Aldeas Mbya saldrán a la ruta a reclamar por falta de agua potable y luz eléctrica. *El diario de Misiones*.

*Primera edición.* Disponible en <https://www.primeraedicion.com.ar/nota/100696564/aldeas-mbya-saldran-a-la-ruta-a-reclamar-por-falta-de-agua-potable-y-luz-electrica/>.

Sin autor (21 de abril de 2023). Docentes indígenas reclamaron nombramiento y pagos atrasados. *La Voz de Misiones.* Disponible en <https://www.lavozdemisiones.com/posadas/docentes-indigenas-reclaman-nombramiento-y-pagos-atrasados/>.

Sin autor (30 de mayo de 2021). Exhibición “Premio 2021 de Fotografía Digital Unión Europea en Argentina (UE)”. *Arte Informado.* Disponible en <https://www.arteinformado.com/agenda/f/exhibicion-premio-2021-de-fotografia-digital-union-europea-en-argentina-ue-213062>.

Sin autor (7 de enero de 2020). Un sentido homenaje al cacique Dionisio Duarte. *El Territorio.* Disponible en <https://www.eltterritorio.com.ar/noticias/2020/01/07/648955-un-sentido-homenaje-al-cacique-dionisio-duarte>.

Sin autor (8 de diciembre de 2016). Corte total de la ruta en Mado por el conflicto de tierras con comunidades aborígenes. *Misiones On Line.* Disponible en [https://misionesonline.net/2016/12/08/cortan-la-ruta-en-mado-por-el-conflicto-de-tierras-con-comunidades-aborigenes-2/#google\\_vignette](https://misionesonline.net/2016/12/08/cortan-la-ruta-en-mado-por-el-conflicto-de-tierras-con-comunidades-aborigenes-2/#google_vignette).

## Sitios web

“Cristina Olazar”. Disponible en [https://es.wikipedia.org/wiki/Cristina\\_Olazar#cite\\_ref-3](https://es.wikipedia.org/wiki/Cristina_Olazar#cite_ref-3) [última consulta: octubre de 2024].

“Pañ Tavyterã”, Tierra Viva. Disponible en [https://www.tierraviva.org.py/pueblos\\_indigenas/pai%CC%83-tavytera%CC%83/](https://www.tierraviva.org.py/pueblos_indigenas/pai%CC%83-tavytera%CC%83/) [última consulta: octubre de 2024].

“Ley 26160”, Argentina.gob.ar. Disponible en <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/122499/texto> [última consulta: octubre de 2024].

“El gobierno de Milei derogó la ley de emergencia territorial indígena”, CELS. Disponible en <https://www.cels.org.ar/web/2024/12/derogacion>

-ley-territorio-indigena-26160/#:~:text=Era%20una%20herramienta%20para%20avanzar,relevamiento%20de%20sus%20tierras%20ancestrales [última consulta: diciembre de 2024].

IPEC (2019). Estructura demográfica de la población Mbya Guaraní en Misiones. Disponible en <https://www.ipeec.misiones.gov.ar/poblacion/poblacion-especifica/pueblos-originarios/datos-estadisticos-sobre-la-poblacion-mbya-guarani/> [última consulta: octubre de 2024].

Institucionalidad del Diálogo Territorial: la Privatización del Diálogo (2020), Informe del Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales, (OLCA). Disponible en: <https://olca.cl/oca/informes/La-privatizacion-del-dialogo.pdf> [última consulta: febrero de 2025].

Escultura del “Indio Andrés Guacurari”, costanera de Posadas (Misiones). Cultura del Gobierno de Misiones. Disponible en <https://cultura.misiones.gob.ar/2021/12/01/andres-guacurari-tuvo-su-celebracion/ingreso> [última consulta: octubre de 2024].

Censo Nacional de Población, Vivienda y Hogares (CNPVH) (2022). Disponible en <https://www.ipeec.misiones.gov.ar/wp-content/uploads/2024/07/IPEC-Misiones-Poblacion-y-Viviendas-por-municipio-CNPHyV-2022.pdf> [última consulta: octubre de 2024].

“22 de Julio - Fundación de Colonia Delicia”, Tribunal Electoral de la Provincia de Misiones. Disponible en <https://www.electoral.misiones.gov.ar/22-de-julio-fundacion-de-colonia-delicia/> [último ingreso octubre de 2024].

“Proyecto de declaración la cámara de representantes de la provincia” (2021), Cámara de Representantes de Misiones. Disponible en <http://www.diputados.misiones.gob.ar/nuevo/archivos/proyectos/P57145.pdf> [última consulta: octubre de 2024].

## Sobre las autoras y los autores

### Ana Butto

Es doctora en Arqueología, diplomada en Patrimonio Cultural Comunitario y profesora en Ciencias Antropológicas por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA). También es técnica en Fotografía Profesional por la Nueva Escuela de Diseño y Comunicación. Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Centro Austral de Investigaciones Científicas (CADIC), ubicado en la ciudad de Ushuaia, provincia de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur (Argentina). Sus temas de investigación son fotografías de pueblos originarios patagónicos y fueguinos tomadas durante la conformación y expansión del Estado nación argentino, colecciones etnográficas y arqueológicas de pueblos originarios fueguinos resguardadas en museos, representación de los pueblos originarios fueguinos en museos y exhibiciones, cultura material contemporánea de los pueblos originarios fueguinos y gestión del patrimonio cultural de los pueblos originarios fueguinos por el turismo. Algunos artículos en coautoría recientes son: “Fuegia en el monasterio. Primer registro completo de la colección de artefactos de Pueblos Originarios Fueguinos trasladados por Martin Gusinde al Monasterio de Sankt Gabriel (Austria)” y “Tejer nuevas narrativas: el viaje de una tayka selk’nam a una exhibición etnográfica alemana”.

## David Foitzick Reyes

Es doctor en Filología Románica por la Universidad Friedrich Schiller de Jena (Alemania), magíster en Ciencias de la Educación con mención en Gestión y Administración Educacional por la Universidad Mayor de Santiago de Chile. Es también profesor en Lengua Castellana y Comunicación y licenciado en Educación. Ha participado en calidad de expositor en diversos congresos internacionales y ha publicado libros y artículos en ediciones conjuntas y en revistas universitarias. Ha desarrollado docencia y estancias de investigación en diversas universidades internacionales. Entre los años 2015 y 2020 fue coordinador científico de la Red temática internacional e interdisciplinaria “Cambio transnacional, desigualdad social, intercambio intercultural y manifestaciones estéticas: el ejemplo de Patagonia”, en cooperación con ocho universidades chilenas y argentinas (financiada por el Ministerio Federal de Educación e Investigación de Alemania, BMBF, y dirigida por el Servicio Alemán de Intercambio Académico, DAAD). Actualmente se desempeña como investigador posdoctoral en el Centro Internacional de Estudios Transdisciplinarios Argentina/Cono Sur (ARCOSUR) y en el Centro Regional Maria Sibylla Merian-CALAS Cono Sur y Brasil, y como docente en el Instituto de Filología Románica de la Universidad Friedrich Schiller de Jena. Sus enfoques de investigación son: poesía latinoamericana, historia, memorias, identidades, territorios, saberes, epistemes y matrices simbólico-culturales de Abya Yala. Entre sus publicaciones se destacan *Patagonia Literaria IX. Aluvialidad en la poesía del sur de Chile* (en 2024) y en coautoría con Sergio Mansilla Torres *Patagonia literaria VII. Antología de poesía del sur chileno* (en 2020).

## Mariana Daniela Gómez

Es licenciada y doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires (UBA) e investigadora adjunta en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Laboratorio de

Investigación en Ciencias Humanas (LICH)-Escuela de Humanidades (EH) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Entre 2002 y 2006 trabajó con mujeres del pueblo qom que viven en comunidades rurales en el Chaco centro occidental argentino, en el marco de proyectos productivos y organizativos (género, gestión del territorio y desarrollo) y de investigación etnográfica. En su investigación doctoral abordó los cambios en la construcción cultural del género entre estas mismas mujeres (y sus familias), a partir del proceso de misionalización y conversión socioreligiosa al cristianismo anglicano en el siglo XX. Sus temas de investigación en la última década se centraron en la emergencia de activismos de mujeres indígenas y sus agendas en la Argentina (violencias de género, extractivismo y defensa de los territorios, procesos organizativos e identitarios centrados en la etnicidad), la articulación étnica y política del sujeto “mujeres indígenas” y las políticas gubernamentales, las intersecciones y desencuentros entre los feminismos latinoamericanos y los feminismos indígenas. Lleva publicados más de 50 artículos en revistas y libros de la Argentina y América Latina y dictó más de una docena de seminarios de grado y posgrado en universidades nacionales del país (UBA, Universidad Nacional de Salta, Universidad Nacional de Tucumán, Universidad del Comahue, Universidad Nacional de Córdoba y UNSAM). Es autora del libro *Guerreras y tímidas doncellas del Pilcomayo. Las mujeres tobas (qom) del oeste de Formosa* (Biblos, 2016) y compiladora, junto a S. Sciortino, de *Mujeres indígenas y formas de hacer política. Un intercambio de experiencias situadas entre Brasil y Argentina* (Tren en Movimiento, 2018). Realizó estancias de investigación posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, México) y en el Instituto Iberoamericano de Berlín (Alemania). Actualmente, también se encuentra trabajando en una nueva línea de investigación.

### **Claudia Hammerschmidt**

Es doctora en Filología Románica por la Universidad de Köln. Ha sido profesora titular en el Instituto de Filología Románica de la

Universidad de Trier (2009-2011) y, desde 2011, es catedrática de Literatura Española, Latinoamericana y Francesa en el Instituto de Filología Románica de la Universidad Friedrich Schiller de Jena (Alemania). Fue directora del Centro Regional María Sibylla Merian CALAS Cono Sur y Brasil (con sede en UNSAM) entre 2017 y 2025. Actualmente es directora del Centro Internacional de Estudios Transdisciplinarios Argentina/Cono Sur (ARCOSUR) de la Universidad Friedrich Schiller de Jena y directora del Instituto de Filología Románica de la misma universidad. Hasta fines de 2021, dirigió la Red temática internacional “Cambio transnacional, desigualdad social, intercambio intercultural y manifestaciones estéticas: el ejemplo de la Patagonia”, en cooperación con ocho universidades argentinas y chilenas. De 2016 a 2020 fue presidenta del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana (con sede en la Universidad de Pittsburgh, Estados Unidos). De 2015 a 2019 fue codirectora del proyecto binacional Fundación Alemana de Investigación Científica (DFG)-CONICET-Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación (MINCyT), “El paradigma Marechal o la ‘tercera posición’ de la literatura argentina”. Es editora de las colecciones Fines del Mundo. Estudios culturales del Cono Sur (que contiene la serie “Patagonia literaria”) y “Estudios culturales de Latinoamérica y el Caribe” (todas por INOLAS). Ha organizado cerca de 60 congresos, coloquios y plataformas internacionales (en Alemania, Francia, Argentina, Chile, México y Estados Unidos), 10 ciclos de conferencias (en la Universidad Friedrich Schiller de Jena), 4 exposiciones de pósteres (en Alemania y Argentina) y cerca de 25 lecturas de poesía latinoamericana (en Alemania, Argentina y Chile). Su tesis doctoral versó sobre Guillermo Cabrera Infante y su literatura del exilio (publicado por Vervuert en 2002; traducido al castellano en 2015 con el título de *Mi genio es un enano llamado Walter Ego. Estrategias de autoría en G. Cabrera Infante*). Su tesis de habilitación se dedicó a la constitución de la autoría moderna en la literatura francesa (*Autorschaft als Zäsur. Vom Agon zwischen Autor und Text bei d’Urfé, Rousseau und*

*Proust*, Fink, 2010). Desde entonces ha editado más de 20 libros y publicado cerca de 60 artículos y capítulos de libros, en particular sobre literatura latinoamericana. Ha sido profesora o investigadora invitada en distintas universidades nacionales y extranjeras.

### **Javier Lastra-Bravo**

Es doctor en Sociología y Antropología Cultural por la Universidad Hannover (Alemania) y posee una licenciatura en Sociología por la Universidad de Concepción (Chile), además de estudios en Derecho Público Internacional y Estudios Internacionales con enfoque en la Unión Europea y América Latina. Actualmente, forma parte del Instituto de Sociología de la Universidad Hannover, donde se desempeña en la cátedra de Antropología Cultural y Sociedad Global. Además, es miembro del Center for Atlantic and Global Studies (CEAGS) y participa activamente en diversas redes académicas internacionales. Se ha desempeñado como asesor académico en temas de pueblos indígenas para diversos organismos de Naciones Unidas, tales como el Mecanismo de Expertos en Derechos Indígenas, la Relatoría Especial sobre Derechos Humanos y el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. En la actualidad, dirige un grupo de investigación interdisciplinario e internacional enfocado en el desarrollo del plan global de salud indígena de la Organización Mundial de la Salud (OMS). Entre sus contribuciones más destacadas se encuentran estudios sobre justicia ambiental y energética en comunidades indígenas, así como análisis sobre el impacto del colonialismo en las estructuras sociales contemporáneas. También ha trabajado en proyectos de colaboración con organizaciones no gubernamentales y gobiernos para promover políticas públicas inclusivas y sustentables. Sus temas de investigación son sociología del medioambiente, transición energética justa, neocolonialismo, consumo global y problemas locales, derechos

humanos y derechos de los pueblos indígenas. Algunos de sus artículos recientes son: “Social inequality and environmental injustice. The effects of global consumption on the Global South” y “La construcción de una Constitución en Chile y el avance en el proceso de democratización del Estado Postcolonial: Perspectivas y visiones para América Latina”.

### **Delia Ramírez**

Es doctora en Antropología Social por el Programa de Posgrado en Antropología Social (PPAS), de la Universidad Nacional de Misiones (UNaM), magistra en Ciencias Sociales por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES)-Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) y licenciada en Comunicación Social por la UNaM, diploma de honor promoción 2005. Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en la Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios (IDAES), de la UNSAM, e integra el Programa de Estudios Rurales y Globalización (PERyG), en el Centro de Estudios Socioterritoriales, de Identidades y de Ambiente (CESIA). Sus temas de investigación son dinámicas de cambio agrario, globalización de la agricultura, consecuencias de los procesos de modernización forestal y reproducción social y estrategias de organización política de la agricultura familiar y campesina. Algunos de los artículos que ha publicado sobre estos temas son: “No es solo cuestión de hectáreas. Reflexiones sobre el control del territorio de una empresa forestal transnacional en la provincia de Misiones (Argentina)” y “Articulación de resistencias a la expansión forestal en Uruguay y Argentina”. Actualmente se encuentra incursionando en el estudio de las resistencias de comunidades mbya en el Alto Paraná misionero y en la investigación sobre división sexual y organización social del trabajo rural, en el cual se destaca la publicación de “Desarrollo y conservación en las provincias de Misiones y Corrientes y Agronegocios en tiempos de mercantilización global de la naturaleza”.

## Gabriel Rodrigues Lopes

Es doctor en Antropología por la Universidad de Buenos Aires (UBA) (título reconocido por el Programa de Posgrado en Antropología [PPGA] de la Universidade Federal de Minas Gerais [UFMG]) e investigador y cofundador del Núcleo de Etnografía Amerindia (ICA/UBA). Recibió becas de investigación del CONICET y Ministerio de Educación-OEI (Argentina), del IDRC (Canadá), CNPq y CAPES (Brasil) y realizó una pasantía en el Tambo Colectivx Ch'ixi. Publicó algunos de sus trabajos en revistas internacionales como *REAA* (Madrid), *Etnográfica* (Lisboa), *Mana* (UFRJ), *Chungara* (Arica), entre otras. Actualmente realiza investigaciones posdoctorales en etnología indígena, con énfasis en estudios sobre chamanismo, teoría etnográfica y pueblos tradicionales de la caatinga en el Programa de Posgrado en Antropología de la Universidad Federal de Sergipe (PPGA/UFS) con beca de la Coordinación de la formación del personal de nivel superior (CAPES, Brasil). Se destacan entre sus publicaciones recientes: “Devenir objeto, devenir sujeto. Materialidades sensibles en la etnografía amerindia” y “Lo que los vedores rastejam en la caatinga de Bahia (Brasil)”.



## **Serie “Identidades estratégicas y crisis en América Latina. Procesos y tensiones”**

Merian CALAS, o “Maria Sibylla Merian Center for Advanced Latin American Studies”, es un centro pluritópico de estudios avanzados creado en marzo de 2017 y dedicado a “afrentar las crisis desde América Latina”. Está codirigido por las universidades alemanas de Bielefeld, Kassel, Hannover y Jena, y cuatro universidades latinoamericanas: Universidad de Guadalajara (México), Universidad de Costa Rica, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador) y Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) (Argentina). Tiene su sede principal en Guadalajara y es financiado por el programa “Maria Sibylla Merian” del Ministerio Federal de Educación e Investigación (BMBF) de Alemania. Representa actualmente uno de los proyectos de investigación científica más grandes respaldados por Alemania acerca de América Latina.

Una de las metas del Merian CALAS es la intensificación de la cooperación científica entre América Latina y Alemania en el sector de las humanidades y ciencias sociales desde una perspectiva decolonial, como también la internacionalización de la investigación sobre Latinoamérica a través de proyectos de cooperación directos, horizontales y dialógicos. Al mismo tiempo, se propone abordar temas de alta relevancia en las humanidades y ciencias sociales en y desde América Latina y formar una nueva generación de investigación transregional orientada al diálogo a nivel internacional.

Para lograr esta meta, por un lado, Merian CALAS se centra en formatos de apoyo como el *fellowship* para investigadoras e investigadores *juniors* y *seniors* de Latinoamérica y Alemania. Por el otro, subdivide su enfoque temático de “afrentar las crisis desde América Latina” en cuatro líneas de investigación o laboratorios de conocimiento, desarrollados cada uno por la asociación entre una universidad alemana y otra latinoamericana. De esta manera, además de la sede principal en Guadalajara, se formaron tres subsedes regionales de CALAS, cada una co-dirigida por una universidad latinoamericana y otra alemana.

En nuestro caso, es decir, en la sede regional Merian CALAS Cono Sur y Brasil, desde 2017 hasta 2025 se trató de una intensa cooperación entre la Universidad Friedrich Schiller de Jena y la UNSAM, acerca del tema de “Identidades estratégicas y crisis en América Latina. Procesos y tensiones”. Esta línea de investigación se intensificó entre julio de 2023 y diciembre de 2024, cuando la sede entró en su fase álgida y coordinó con el laboratorio homónimo el trabajo científico de Merian CALAS, invitando a proyectos y estadías de investigación, conferencias y actividades académicas y artísticas dedicadas a dicho tema.

El propósito del Laboratorio de conocimiento Merian CALAS Cono Sur y Brasil “Identidades estratégicas y crisis en América Latina. Procesos y tensiones”, cuyos resultados se dan a conocer en la serie homónima, consistió en articular el estudio de las identidades con las crisis de representación, artísticas, políticas, sociales, culturales (incluyendo los procesos asociados a su transmisión), ambientales, económicas y sanitarias, desde un enfoque transdisciplinario que aborde la construcción de identidades en diferentes actoras, actores y movimientos sociales, como en el caso de pueblos indígenas, migrantes, afrodescendientes, mestizajes, identidades LGTBQ+ y movimientos de mujeres.

En este sentido, por un lado, se impulsó la reflexión a partir de estudios empíricos situados. Por el otro, también se alentó la reflexión teórica sobre las implicaciones ideológicas de conceptos como (pos)identidad, (pos)feminismo, (pos)etnicidad o interculturalidad/transculturalidad. Al mismo tiempo, se propuso reflexionar sobre las transformaciones y

reconstrucciones de identidades colectivas tradicionales, desde las identidades nacionales, regionales, las identidades étnicas, las vinculadas al mundo del trabajo, las juventudes, las y los pobres o nuevos pobres, de acuerdo con el momento histórico. Partimos de la base de que las crisis son también un excepcional momento de innovación en términos de transformación de repertorios de acción y formas de protesta, donde las actoras y los actores sociales se constituyen en el conflicto.

La articulación entre crisis, identidades e irrupción en el espacio público de nuevas formas de visibilización y protesta frente a las consecuencias sociales de la modernización y los procesos de urbanización también fueron parte de la reflexión en el laboratorio de conocimiento. Esto supuso abordar los procesos de equivalencia y divergencia entre las demandas emergentes y su potencial de fragmentación y articulación en los Estados nación latinoamericanos. En este sentido, uno de los focos se puso en identidades regionales y locales, y en construcciones y deconstrucciones de la región a través de invenciones simbólicas con potencial estético-político. Y también supuso diferenciar procesos de invención, redefinición y naturalización de identidades diversas, que incluyeron su reconfiguración y los procesos de su institucionalización.

Consecuentemente, durante todo el laboratorio de conocimiento se analizaron diferentes modalidades identitarias a través de prácticas sociales y culturales (acciones individuales y colectivas, discursos, narrativas, poéticas) basadas en procedimientos de inclusión y exclusión, especialmente atendiendo a procesos de intersección y a sus articulaciones interculturales estéticas. Una de las metas transversales del laboratorio fue poner en cuestión conceptos teóricos ya largamente aceptados (como el mencionado de la interculturalidad) en contextos de discursos hegemónicos basados en el racismo, la xenofobia en sus múltiples manifestaciones, la violación de derechos humanos y la misoginia.

La presente serie de publicaciones de UNSAM EDITA, que se agrupa bajo el mismo nombre del Laboratorio de Merian CALAS Cono Sur y Brasil, "Identidades estratégicas y crisis en América Latina. Procesos y tensiones", quiere dar cuenta de una parte de este trabajo. Por eso presenta los

resultados de los cuatro grupos de *fellows* dedicados a las respectivas líneas de investigación en las que se dividió el laboratorio, en cuatro tomos:

– Tomo 1: *Identidades en disputa y sentidos de futuro. Saberes, ideas y lenguajes de las crisis.*

– Tomo 2: *Identidades y crisis económicas. Reconfiguraciones, rupturas y marcas.*

– Tomo 3: *Identidades en la vida pública democrática. Disputas y representaciones.*

– Tomo 4: *Identidades estratégicas en los pueblos indígenas. Narrativas, producciones y representaciones.*

Agradecemos a UNSAM EDITA por su rigurosa labor y le deseamos un amplio público lector a la serie.



