



Revista del Museo de La Plata

ISSN: 2545-6377

secretaria\_rmlp@fcnym.unlp.edu.ar

Universidad Nacional de La Plata

Argentina

Rodríguez Mir, Javier; Martínez Gandolfi, Alejandra  
Procesos históricos de adaptación y transformación indígena  
en el Chaco argentino: del nomadismo al sedentarismo  
Revista del Museo de La Plata, vol. 5, núm. 2, 2020, pp. 563-581  
Universidad Nacional de La Plata  
Argentina

- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



2020, Volumen 5, Número 2: 563-581

---



Dossier

“Contribuciones antropológicas a la comprensión del pasado en el Gran Chaco sudamericano”

Editores invitados: Guillermo Lamenza, Luis del Papa & Graciela Bailliet

## Procesos históricos de adaptación y transformación indígena en el Chaco argentino: del nomadismo al sedentarismo

Javier Rodríguez Mir<sup>1</sup> & Alejandra Martínez Gandolfi<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, España. javier.rodriguez@uam.es

<sup>2</sup>Médica especialista en medicina familiar y comunitaria, Sanidad de Castilla y León, España. alejandritamartinezgandolfi@hotmail.com



## **Procesos históricos de adaptación y transformación indígena en el Chaco argentino: del nomadismo al sedentarismo**

**Javier Rodríguez Mir<sup>1</sup> & Alejandra Martínez Gandolfi<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, España.  
javier.rodriguez@uam.es

<sup>2</sup>Médica especialista en medicina familiar y comunitaria, Sanidad de Castilla y León, España. alejandritamartinezgandolfi@hotmail.com

**RESUMEN.** Este artículo estima el invaluable aporte de la historia regional del Chaco para entender las condiciones actuales en que se encuentran los pueblos originarios en Argentina. Por lo tanto, el trabajo se refiere a los efectos que tuvieron los procesos de colonización en el Chaco argentino en relación con las sociedades originarias nómadas y su adaptación forzosa a la vida sedentaria. El trabajo explora los procesos históricos y violentos de transformación que sufrieron las sociedades indígenas del chaco, con especial atención en la adaptación al sedentarismo y el cambio que supuso en la dieta y la salud. Finalmente se indica que estos procesos históricos producidos por la dinámica de la colonización chaqueña forzaron a los pueblos originarios a adaptarse a otras formas de subsistencia que nos permite dar cuenta de la situación actual por la que atraviesan los pueblos indígenas del Chaco en el contexto nacional.

**Palabras clave:** *Historia, Cambio cultural; Continuidad; Salud; Nutrición*

**ABSTRACT. Historical processes of adaptation and indigenous transformation in the Argentine Chaco: from nomadism to a sedentary lifestyle.** This article proposes that the regional history of the Chaco represents an invaluable contribution to understand the current conditions of the original peoples in Argentina. Thus, the work addresses the effects of the colonization processes on the Argentine Chaco with regards to the nomadic native societies and their forced adaptation to sedentary life. The work explores the historical and violent processes of transformation undergone by the indigenous Chacoan societies, with special focus on the adaptation to a sedentary lifestyle and the changes this entailed with respect to diet and health. Finally, we propound that these historical processes produced by the dynamics of the Chaco colonization forced the original peoples to adapt to other forms of subsistence, which allows us to account for the current situation of the indigenous peoples of the Chaco.

**Key words:** *History; Cultural change; Continuity; Colonization; Health; Nutrition*

**RESUMO. Processos históricos de adaptação e transformação indígena no Chaco argentino: do nomadismo ao sedentarismo.** Este artigo avalia a contribuição inestimável da história regional do Chaco para comprender as condições atuais em que os povos originários se encontram na Argentina. Portanto, o trabalho se refere aos efeitos que os processos de colonização tiveram no Chaco argentino em relação às sociedades originárias nômades e sua adaptação forçosa à vida sedentária. O trabalho explora os processos históricos e violentos de transformação sofridos pelas sociedades indígenas do Chaco, com atenção especial à adaptação ao sedentarismo e à consequente mudança na dieta e na saúde. Por fim, indica-se que estes processos históricos produzidos pela dinâmica da colonização do Chaco forçaram os povos originários a se adaptarem a outras formas de subsistência que nos permitem dar conta da situação atual que os povos indígenas do Chaco atravessam no contexto nacional.

**Palavras-chave:** *História; Mudança cultural; Continuidade; Saúde; Nutrição*

### Introducción

El punto de partida de este trabajo es que entendemos los procesos históricos como una herramienta imprescindible para analizar, interpretar y dar cuenta de los fenómenos contemporáneos. En concreto, los procesos sociales y de violencia colonial que se concretaron en el pasado en la región chaqueña no pueden ser desvinculados de la realidad actual que padecen los pueblos indígenas del Chaco en particular, y de Argentina en general.

En consonancia con autores como S. Mintz, E. Wolf o J. Murra, nos situamos en la necesidad de triangular y combinar la etnografía, la antropología y la historia para dar cuenta de los procesos actuales que conforman el capitalismo en el mundo contemporáneo (Good & Velázquez, 2012, p. 20). Como bien indica Moncó (2000, p. 173) esta idea no es novedosa ya que hace varios años atrás E. Evans Pritchard hacía notar los puntos de conexión entre la historia y la etnografía, así como otros destacados autores, entre ellos J. Steward, A. Kroeber, A. Cohen o M. Gluckman. Nos preguntamos sobre la situación actual de abandono, exclusión y segregación de los pueblos indígenas del Chaco argentino y para dar respuesta a ello nos proponemos sumergirnos en el pasado. Al interrogarnos por esta problemática no podemos dejar de pensar en Bauman (2017) cuando reflexiona sobre la capacidad de cuestionarnos y de valorar las preguntas que nos formulamos y nos advierte que la no formulación de preguntas comporta más peligros que dejar una interrogación sin respuesta. Por lo tanto, el objetivo de este trabajo es profundizar en los procesos históricos que sufrieron y transformaron a las poblaciones nativas del Chaco para dar respuesta e interpretar la realidad actual, así como analizar los modos en que se insertan en la sociedad nacional. Al ser innumerables las variables de cambio a través de la etnohistoria, así como los elementos sociales y culturales que se transformaron, nos centraremos básicamente en la conversión del nomadismo al sedentarismo y cómo esto afectó a la salud y la alimentación entre las sociedades originarias del Chaco.

Partimos de la idea del pasado como llave para alcanzar el presente y esto implica que no exista una división tajante entre lo que entendemos por pasado y presente, sino concebirlo como un proceso dinámico, de ida y vuelta, con multiplicidad de movimientos no lineales, y con la impredecibilidad que tanto molesta a la ciencia. Ya sea "... por acción u omisión, todos estamos en movimiento [...] la inmovilidad no es una opción realista en un mundo de cambio permanente" (Bauman, 2017, p. 8). Como bien afirma Sahlins (1997, p.10) entre los componentes dinámicos podemos citar el enfrentamiento al mundo externo, que, con sus propias intenciones, se encuentra omnipresente en todas las sociedades y culturas. Y en este sentido, los pueblos originarios del Chaco argentino debieron adaptarse y resistir a un mundo hostil externo que hacía peligrar la propia supervivencia del grupo.

En este trabajo nos referiremos a los pueblos originarios del Chaco argentino en general y a los grupos wichí en particular, muchas veces conocidos en la literatura etnográfica como "matacos".<sup>1</sup> Estos grupos se

encuentran dispersos principalmente en amplias regiones sobre las riberas de los ríos Pilcomayo y Bermejo y conforman la cuarta población indígena más numerosa en Argentina (40.036 habitantes), precedida por el pueblo mapuche con 113.680, los kollas con 70.505 y los tobas con 69.452 individuos (INDEC, 2004-2005). Comenzaremos por centrarnos, a rasgos generales, en los modos de vida y de subsistencia propio de los pueblos originarios del Chaco vinculados al nomadismo, la recolección, la pesca y la caza. A continuación, analizaremos los procesos coloniales y la forma en que se construyó un imaginario indígena asociado a la barbarie. También nos referiremos a la etapa republicana y la necesidad de disponer por parte del Estado y los empresarios de recursos naturales y humanos, adquiridos mediante procesos violentos y compulsivos. Finalmente, abordaremos la adaptación que sufrieron los grupos originarios a un modo de vida sedentario, con todas sus implicaciones asociadas a la subsistencia, la alimentación y al desarrollo de enfermedades adquiridas.

### El nomadismo como forma de vida

En épocas previas al proceso de sedentarización, las sociedades originarias del Chaco argentino se organizaban en grupos nómadas o semi nómadas dedicadas a la recolección, pesca y caza. La importancia que adquirió la recolección, pesca y caza en las sociedades wichí fue magníficamente abordada por Mashnshnek (1978) en un análisis que conecta estas actividades con el horizonte mítico y cosmológico wichí. En general, los grupos indígenas del Chaco practicaron circuitos cíclicos de nomadización, que se correspondía a los cambios climáticos de estación. Estos fenómenos han sido estudiados, entre otros, por Braunstein (1992-3) para las sociedades wichí y por Tola y Medrano (2014) en relación con los grupos qom.

Estas sociedades adquirieron un amplio conocimiento de su ambiente, especialmente de las diferentes especies de vegetales y del comportamiento animal. Un claro ejemplo de las habilidades para interpretar la conducta animal se encuentra en la adopción del caballo. El uso generalizado del caballo les permitió incrementar la movilidad y la resistencia ante el avance de la sociedad blanca. Como bien afirma Braunstein (1983, p. 22) este complejo ecuestre les permitió unificar grandes contingentes de indígenas, contener la frontera con el blanco, e incorporar en sus merodeos algunos elementos codiciados como artefactos de hierro o cierto tipo de ganado. La división del trabajo, al menos para las sociedades wichí, se basó en una división de labores por sexos que definió la posición de la mujer ligada a los alrededores más cercanos de la aldea, al cuidado de sus hijos, a la preparación de alimentos y al transporte del agua y leña mientras que el hombre permaneció vinculado a las actividades de caza, pesca y recolección de miel (Rodríguez Mir, 2006b, p. 91).

La recolección de vegetales silvestres constituyó una fuente alimenticia importante de los grupos chaqueños ya que permitía el consumo diario de lo recolectado, así como conservar algunas especies como la algarroba y el chañar (*Prosopis alba* y *Prosopis nigra*). En el pasado la recolección de plantas alimenticias fue de vital importancia para las sociedades indígenas chaqueñas ya que les permitía complementar su dieta con los recursos obtenidos de la caza, pesca y extracción de miel (Scarpa, 2009, p. 91). Los vegetales más empleados fueron los frutos de especies arbóreas y arbustivas, las palmeras, los frutos y tallos de plantas trepadoras, así como hojas y flores de diversas especies. En la actualidad la recolección ha quedado reducida al algarrobo blanco (*Prosopis alba*); chañar (*Geoffroea decorticans*); mistol (*Ziziphus mistol*), ají de monte (*Capsicum chacöense*) y cactáceas (Scarpa & Pacor, 2017, pp. 8-9).

La pesca es una de las principales actividades de las sociedades que habitan en las márgenes de los ríos Pilcomayo y Bermejo. La época de pesca comienza en mayo y continua durante todo el invierno cuando los ríos están bajos y aparecen grandes cardúmenes. Durante aproximadamente seis meses del año (de abril/mayo a septiembre/octubre) la pesca fluvial sustenta la economía wichí. Entre las especies que abundan se puede citar al sábalo (*Prochilodus* sp.), el dorado (*Salminus* sp.), las bogas (*Schizodon* sp.), las pirañas o las palometas (*Serrasalmus* sp.), los surubíes (*Pseudoplatystoma corruscans*), el patí (*Luciopimelodus* sp.) y las tarariras (*Hoplias* sp.). La pesca es una tarea esencialmente masculina y se practica en el Chaco con técnicas variadas, la

más usual consiste en la utilización de distintos tipos de redes que se confeccionan con hilos de caraguatá (Bromeliaceae). Otra forma de pescar consiste en construir empalizadas cuando el río está bajo (Arenas, 2003, p. 192).

Los grupos del Chaco practicaron la caza individual o colectiva y se utilizó al perro de forma auxiliar. En nuestro trabajo de campo efectuado en Las Lomitas (provincia de Formosa, Argentina) entre los años 1992-1997 advertimos con frecuencia la presencia de perros desnutridos y débiles entre las aldeas wichí con las que convivimos. Sin embargo, al parecer, como indica Medrano (2016, p. 116) los perros de los cazadores reciben un trato diferente, e incluso llegan a alcanzar un valor comercial como un arma, un hacha o una pala. La caza colectiva se practicaba durante el invierno con la ayuda de vallas y fuego. Una vez acorraladas las presas se les daba muerte con arcos y flechas. Con esta técnica se cazaban pecaríes (*Pecari tajacu*), antas (*Tapirus terrestris*), jabalíes y corzuelas (*Mazama sp.*), vizcachas (*Lagostomus maximus*), iguanas (*Salvator sp.*) y cuises (Caviidae). Los wichí consumían muchas aves, entre ellas destaca la caza del suri (*Rhea americana*) que se realizaba de forma colectiva y para ello se cubrían con armazones cónicos hechos de hojas y ramas. Durante el período de las grandes inundaciones, la caza se practicaba en forma individual y las presas se mataban con arco y flecha o con lanzas de madera. La caza les proporcionaba carne, piel y plumas, pero el gran atractivo residía en la obtención de grasa. La importancia de la grasa queda en evidencia ya que se llegaba al punto de que las presas magras eran descartadas y se la daban a los perros y gatos. La grasa se preparaba de diversos modos y representaba el aderezo más apreciado (Arenas, 2003, pp. 158). La importancia que le daban a la grasa<sup>2</sup> contrasta con los cambios alimenticios a los que nos referiremos más adelante, ya que en la dieta actual de los pueblos originarios del Chaco se caracteriza por un alto predominio en hidratos de carbono en detrimento de la ingestión de alimentos con alto contenido en grasas y proteínas.

En la actualidad la existencia de la caza en el Chaco es cada vez más reducida debido a la drástica disminución de suris, ciervos, jabalíes y presas menores que no alcanzan a satisfacer la demanda de la sociedad nacional. Renshaw (2002) señala que en los últimos años en el Chaco paraguayo la caza declinó mucho por las restricciones legales para ejercer la caza comercial, por el escaso valor comercial de las especies y por el riesgo de ser confiscado por controles militares. De acuerdo con Camino *et al.* (2018), la caza está motivada básicamente por el consumo de carne y en el caso de los wichí prefieren adquirir la carne en la ciudad con dinero que ellos, o sus parientes, ganaron mediante trabajos temporales. Únicamente cuando no disponen de dinero el acceso a la carne depende de la caza y, para algunos, de la pesca.

En general la agricultura nunca tuvo mucha importancia para las sociedades indígenas del Chaco. Esto probablemente se deba en parte a factores ecológicos como la pobreza del sustrato, el clima desfavorable e impredecible, o la presencia de pájaros, insectos y diversas plagas que puedan destruir la cosecha. No es nuestra intención presentar aquí una visión determinista del medio ambiente. Lo señalamos como un factor que posiblemente ha contribuido a que las sociedades indígenas del Chaco se alejen de la agricultura, pero tampoco debemos olvidar el valor que estas sociedades otorgaron a la recolección, la pesca y la caza. En el contexto actual otros factores que desfavorecen la práctica de la agricultura residen en la pérdida del acceso legal a las tierras, la escasa disponibilidad de capital, la insuficiencia o ausencia de créditos y la dificultad de acceso al mercado, así como el énfasis que los indígenas dan a la explotación de los recursos inmediatamente disponibles (Renshaw, 2002). Sin embargo, a pesar de estas dificultades también debemos considerar el papel que ha jugado las misiones y los ingenios azucareros. Estos factores aceleraron los procesos de sedentarización y con ellos estimularon la difusión de la agricultura. Las misiones asociaron el hambre al pasado, a la ausencia de agricultura y a la imposibilidad de almacenar productos (Scarpa & Pacor, 2017). A medida que las sociedades indígenas fueron incorporando los valores de la sociedad occidental se fue demonizando el bosque como un espacio de peligro que debía evitarse. En este mismo sentido autores como Mendoza & Wright (1989, p. 256) indican en sus investigaciones entre los qom de la provincia de Formosa que la presencia de organizaciones eclesiásticas se podría interpretar como una expresión de cambio desde los modos de producción nómadas a

modos de producción sedentarios y agrícolas. En este nuevo horizonte, la valoración positiva del trabajo continuo con gran esfuerzo se corresponde con un modo de producción asalariado, agrícola y sedentario.

Antes del siglo XX, los wichí constituían sociedades nómadas que se regían por circuitos fijos a través de la región central del Chaco. Estas rutas estaban marcadas por las estaciones del año (Camino *et al.*, 2018). Las sociedades wichí establecieron circuitos cíclicos cuyo recorrido implicaba una elevada movilización que se pautaba entre los distintos grupos. Las sociedades recorrían un círculo sobre un territorio marcado por dos polos: el invierno donde el grupo social permanecía cerca del río, y el verano donde se mantenían en el interior del monte. El camino se seguía anualmente en un solo sentido de tal forma que coincidía el ciclo de movilidad con la estación y el lugar propicio para optimizar los recursos disponibles. Las estaciones intermedias implicaban encuentros sociales con grupos externos. Las pautas de concentración y dispersión de los grupos se encontraban en relación con la disponibilidad de los recursos naturales. Por tanto, los ritmos sociales interactuaban, y en cierta medida permanecían condicionados por los ritmos naturales. En el caso de las sociedades wichí las marcadas diferencias entre las estaciones del año tenían consecuencias para la vida social y esto se reflejó en las celebraciones con diferentes grupos en la que los jóvenes encontraban parejas o bien las reuniones marcaban el inicio o final de una guerra. Las celebraciones se realizaron hasta 1940 ya que la fuerte presencia evangelizadora hizo que se abandonase uno de los mecanismos centrales de sociabilización.<sup>3</sup>

No cabe duda de que los pueblos originarios del Chaco disponían (y disponen) de una enorme sabiduría sobre el entorno y las propiedades de los vegetales y animales que les rodeaba. Se utilizaban huesos, plumas, grasa, pieles y vegetales para el tratamiento de dolencias menores. Concretamente, en el caso de los grupos qom del Chaco central Martínez (2010, pp. 196-7) indica que en el caso de males menores se acude al sistema de autocuidados que supone la aplicación de medicamentos caseros accesibles a todo el mundo como pueden ser el uso de plantas, y en menor medida animales y minerales que constituye la farmacopea natural. Idoyaga Molina (2005, p. 131) agrega en referencia a los grupos indígenas del Chaco que el autotratamiento incluye la preparación de medicamentos mayoritariamente de origen vegetal y que sus prácticas dejan entrever la influencia de los saberes criollos, lo cual estaría indicando dinámicas de apropiación, incorporación y resignificación de elementos culturales externos en los sistemas de salud propios. El uso de la grasa de puma, cocodrilo, lagarto o de oso hormiguero gigante se empleó para aliviar contusiones y problemas respiratorios (Camino *et al.*, 2018). Además, como bien señala Idoyaga Molina (2000, p. 63) no debemos subestimar el papel del sistema de autoatención ya que la medicina casera representa lo opuesto al daño en el sentido que genera un sistema de reciprocidades en el que participan todos los miembros del grupo. Y agrega que se trata del único sistema que además de fortalecer la cohesión social, no depende del vínculo con un especialista. Sin embargo, Arenas (2009) afirma que es notablemente limitada la farmacopea en las sociedades indígenas del Chaco en comparación con los grupos andinos o guaraníes. Las enfermedades agudas y crónicas son tratadas por el chamán, mientras que las enfermedades que no revisten gravedad se abordan desde la medicina doméstica. En palabras de Arenas (2009, p. 93) la farmacopea de las sociedades indígenas chaqueñas fue insignificante, en contraste con el gran desarrollo del complejo chamanístico.

No debemos olvidar que las prácticas chamánicas regulan las relaciones con el medioambiente lo cual favorece las actividades sustentables (Camino *et al.*, 2018). En los grupos chaqueños estas actividades adquieren sentido en su propio horizonte mítico. Este hecho ha sido resaltado en varias oportunidades por Mashnshnek (1977 y 1978) para el caso de las sociedades wichí. Su análisis demuestra la necesidad de recurrir a la mitología y a la cosmovisión de la sociedad para comprender e interpretar las actividades relacionadas con la economía y la producción. Los grupos wichí consideran que ciertas especies de animales y vegetales tienen un poderoso espíritu protector (Dueño) que regula y controla a sus especies (Camino *et al.*, 2018). No todas las especies poseen estos espíritus protectores, sin embargo, hay que actuar con mucha cautela con las especies que sí lo poseen (Suárez, 2012, p. 147). Así, cualquier infracción a las normas dictadas por estos "Dueños" de las especies puede ocasionar graves daños al cazador en particular, y a la sociedad en general. El encargado de reparar cualquier infracción será el chamán quien deberá negociar con el "Dueño" de la especie con el fin de

minimizar los perjuicios que se derivan de la infracción cometida (Rodríguez Mir, 2006, p. 235). Si bien se ha propuesto que este complejo de regulación entre los chamanes y los espíritus protectores (dueños de las especies) podría constituir una herramienta para evitar la sobreexplotación de los recursos naturales el tema sigue siendo controvertido. Por un lado, se postula que, a pesar de los potenciales castigos por infringir las normas, los grupos romperían las normas establecidas. Esta ruptura además estaría potenciada por la adaptación al sistema capitalista en la que entraría en juego el sistema de compra-venta y la obtención de dinero como una herramienta para alcanzar recursos del mercado. Por otra parte, otros investigadores como J. Braunstein o J. Palmer no verían plausible esta hipótesis por el temor que estos espíritus generan entre los wichí (Camino, 2018, p. 14).

En general las sociedades del Chaco se caracterizaron por implementar mecanismos de reciprocidad generalizada<sup>4</sup> y cooperación, por ausencia de propiedad individual de la tierra, por la solidaridad grupal, por un régimen de acceso abierto, por la distribución equitativa de bienes y las decisiones colectivas (Rodríguez Mir, 2006, p. 374). Las sociedades chaqueñas también se distinguieron por la falta de sistemas jerárquicos y por una concepción igualitaria de los individuos. Entre las poblaciones qom y wichí se constata estrictas reglas sociales y religiosas que imponen la redistribución de recursos dentro de la comunidad (Rodríguez Mir, 2006, p. 374). Los mecanismos de intercambio recíproco cubrían las necesidades diarias. Los recolectores, pescadores o cazadores que en sus actividades no tenían éxito podían confiar en que recibirían alimentos a través de estos mecanismos. Y podían confiar por la presencia de un fuerte mecanismo de presión social que exigía la distribución colectiva de todos los alimentos. En este contexto, debemos tener presente que frecuentemente el mayor aporte de nutrientes provenía de la recolección practicada por mujeres, antes que de la caza y la pesca. En ese sentido, habilitaba a las mujeres a participar en la distribución colectiva con una fuerte presencia en el sistema sociopolítico indígena organizando la vida toda. Los mecanismos de sanción para aquellos que se resistían a la reciprocidad generalizada incluían la condena pública, la brujería o la expulsión del grupo (Gordillo, 1994, p. 58). A pesar de estas presiones internas para continuar con los mecanismos de reciprocidad, las dinámicas de compartir, de dar y recibir se fueron transformando por las de pagar y cobrar, incentivadas por el contacto con las poblaciones criollas (Arenas, 2003, p. 139). Arenas afirma que entre los wichí predomina el trueque o la venta, y subraya la importancia que adquiere el comercio de productos (artesanías, leña, algarrobo). Las investigaciones etnográficas de Valeggia *et al.* (2010, p. 10) sugieren que estas reglas de reciprocidad todavía están presentes entre los grupos qom y wichí de la provincia de Formosa y que se hacen cumplir regularmente, aunque el acceso al dinero y a los productos básicos del mercado son desiguales dentro de la comunidad. Esta distribución desigual de recursos, junto con los cambios en su concepción del trabajo y la búsqueda de alimento, podrían provocar un marcado proceso de estratificación social.

Generalmente el líder de la banda tenía autoridad, pero no ejercía el autoritarismo ya que siempre debía estar al servicio de toda la sociedad. Su autoridad residía en la palabra y en el convencimiento para adoptar decisiones de forma unánime. Debía ser una persona sabia, hábil, elocuente y generosa. En cuanto al liderazgo en el Chaco Braunstein (2008, pp. 21-22) plantea tres tipos diferenciados. El primero se trata del liderazgo tradicional con semejanzas entre los grupos chaqueños en los que a instituciones políticas se refiere: máxima solidaridad concentrada en grupos locales, matrilocalidad, liderazgo definido por tramas de parientes, etc. El segundo tipo de liderazgo es el transaccional que se desarrolla en el contexto de expansión del Estado nacional en la región chaqueña, la emergencia del mercado, de los ingenios azucareros y del cultivo de algodón necesitados de mano de obra indígena. Se produce un cambio en la institución de liderazgo que pasa de un rol bélico a uno negociador. Finalmente, Braunstein postula la existencia de modernas jerarquías indígenas a partir de 1980, cuyos cambios son promovidos básicamente por las ONG, centrados en la educación, con un paternalismo que percibe a las instituciones indígenas como inadecuadas y que deben ser transformadas, ignorando las organizaciones preexistentes.

En la actualidad las nuevas agrupaciones, confederaciones indígenas o movimientos sociales que se forman con el fin de negociar con las sociedades nacionales el cumplimiento efectivo de sus derechos hizo que las

cualidades que debía tener el líder se fueran transformando debido a los intereses políticos y a las presiones externas. Una de las consecuencias de la sedentarización de las sociedades originarias fue el incremento de las relaciones con el Estado argentino y las empresas capitalistas asentadas en el Chaco (ingenios, madereras, cultivos, etc.). En este contexto el Estado y las empresas necesitaban un interlocutor para negociar y así incentivaron mecanismos de promoción y emergencia de nuevos líderes para que representasen a sus comunidades. Sin embargo, los criterios de elección fueron impuestos de forma externa y originaron conflictos y divisiones en el seno de las sociedades originarias (Rodríguez Mir, 2004).

### **Los tiempos de la colonización: la alteridad imaginada**

Los colonizadores europeos a medida que invadían territorios fueron construyendo una frontera que se tradujo en términos de “civilización” y “barbarie” basada en una lógica etnocéntrica y binaria. Esta frontera se convirtió en un tema central y recurrente para los colonizadores porque respondía a la necesidad de clasificar y ordenar la creciente diversidad de pueblos indígenas. La categoría de “bárbaros” o “salvajes” incluía a pueblos de lugares muy apartados y alejados entre sí con características disímiles. Estas categorías intentaron imponer un orden con el fin de integrar las sociedades amerindias en un esquema jerárquico de dominación colonialista.

Los pueblos “salvajes” fueron caracterizados, primero por los colonizadores españoles y luego por las élites republicanas como naciones “sin rey, sin fe, sin ley”. Este imaginario colonizador fue especialmente aplicable a los pueblos indígenas de tierras bajas que se caracterizaron por el nomadismo. Tal perspectiva que definía a determinados pueblos indígenas por sus ausencias incluso permeará las fronteras de las ciencias sociales lo cual conducirá a una clasificación entre altas culturas (definidas por presencias como clases sociales, líderes, religión, producción agrícola, etc.) en contraste con las sociedades de tierras bajas (percibidas como sociedades sin clases sociales, “igualitarias”, sin reyes, sin religiones). Será el antropólogo francés Pierre Clastres (1978, 2004) quien cuestione críticamente estas concepciones e inaugure una etapa en la que ponga de relieve la importancia de las sociedades de tierras bajas, caracterizadas a través de presencias (no de ausencias) como la guerra, la forma de liderazgo, los modos políticos, el chamanismo etc. Estos grupos se caracterizaban por una gran movilidad y dispersión, por su nomadismo y por su economía basada en la recolección, pesca, caza o agricultura incipiente. La organización política de las poblaciones clasificadas por los colonizadores y por las élites republicanas como “salvajes” se definía por la ausencia de una figura política de poder (jefe o caciques) y por la inexistencia de un poder político centralizado (Rodríguez Mir, 2006a) lo que dificultaba las negociaciones o bien el sometimiento de toda la sociedad. Otra característica del imaginario colonizador relacionaba el salvajismo con la desnudez y con las conductas sexuales “impuras” (como la práctica del incesto). Las conductas alimenticias prohibidas en Occidente (consumo de carne cruda, de animales como anfibios y reptiles, larvas, insectos, etc.) fueron asociadas a la ausencia de progreso y civilización. La poligamia, la belicosidad y la antropofagia también eran rasgos indisolubles de los grupos “salvajes”. Algunas de estas características estaban presentes en los grupos chaqueños.

El Chaco durante todo el período colonial se constituyó en una región inexpugnable que resistió firmemente la dominación colonial (Rodríguez Mir, 2006b, p. 376). Las sociedades indígenas nómadas ofrecieron mucha más resistencia y dificultades para ser sometidos políticamente por los colonizadores que aquellas sociedades indígenas sedentarias y centralizadas. La historia nos presenta aquí una paradoja: las poblaciones chaqueñas nómadas que fueron consideradas por los conquistadores como el paradigma de la barbarie y el salvajismo ofrecieron mucha mayor resistencia para ser sometidos por los colonizadores que aquellas sociedades que fueron consideradas superiores en la escala jerárquica social (presencia de reyes, clase política y religiosa, etc.) que cayeron rápidamente bajo el dominio español por dos motivos principales: la sedentarización y la figura de un mandatario supremo. Dominando al rey, se sometía a toda la sociedad. En efecto, los colonizadores no lograron integrar o someter totalmente a las sociedades indígenas del Chaco. Como ya nos referimos, muchas de ellas ofrecieron una gran resistencia, fundamentalmente cuando incorporaron al

caballo. A partir del siglo XVII, este “ethos guerrero” se habría transformado en un “ethos belicoso ecuestre” con la adquisición del caballo (Susnik, 1971), introduciendo un cambio en el género de vida asociado a determinadas características, en particular a un aumento del nomadismo y a una superioridad militar en relación con otros grupos no ecuestres (Schindler, 1985; Scala, 2019, p. 47).

La adopción del caballo junto a la apropiación del armamento de fuego les permitió incrementar las actividades de guerra, desarrollar nuevas estrategias bélicas, facilitar nuevos contactos interétnicos y establecer alianzas. Todos estos factores hicieron que los colonizadores no pudieran dominar totalmente a los grupos del Chaco. Tal fue la imposibilidad de avanzar en estas regiones por parte de los colonizadores españoles que la región chaqueña fue conocida como “infierno verde” o “el impenetrable” (Rodríguez Mir, 2006).

Ante este panorama la estrategia de los españoles consistió en planificar una “acción civilizadora global” con el fin de integrar y civilizar a las poblaciones nómadas y salvajes del Chaco. En este contexto uno de los objetivos fundamentales consistió en introducir a los aborígenes en el trabajo disciplinado para que permanecieran subordinados a la economía colonial. Esta acción se concretó a través de los jesuitas quienes dedicaron grandes esfuerzos tendientes a erradicar el nomadismo de los grupos originarios. En este sentido las prácticas de subsistencia vinculadas con la caza, la pesca y la recolección, así como su ámbito de actuación (el monte) fueron demonizados por los jesuitas ya que impedía a los indígenas realizar una vida sedentaria que permitiese la conversión espiritual (Vitar, 2001).<sup>5</sup> En este mismo sentido Dasso (2010, p. 34) hace referencia para el caso de los wichí el peligro que representa la búsqueda de alimento en los montes ya que supone una carga de tiempo y esfuerzo extra, pero fundamentalmente el potencial riesgo que implica el hecho de poder encontrarse con extraños y peligrosos seres no-humanos (*ahot*). Luego de la expulsión de los jesuitas en el año 1767 las actividades misioneras quedaron a cargo de la orden franciscana. Desde los discursos misioneros se señalaba constantemente la necesidad de una conversión espiritual de los indígenas y la imagen del “indio salvaje” representaba todo un desafío para los franciscanos.<sup>6</sup> En este contexto, los frailes franciscanos fueron los encargados de integrar de forma productiva a los indígenas en el nuevo orden republicano, no muy diferente del sistema colonialista que encargaba a los jesuitas el objetivo de adoctrinar a las poblaciones indígenas para que se transformasen en un engranaje más de la economía colonialista. Según Wright (2003, p. 140) los franciscanos poseían una concepción unilateral del trabajo y la educación integrado en un modelo jerárquico en la que la transferencia de conocimiento siempre era vertical. Sin embargo, el objetivo de las misiones se centraba en la conversión espiritual de los colectivos indígenas que entraba en constante conflicto con los intereses del sistema capitalista que se encontraba necesitada de mano de obra indígena. Estos conflictos persistirán a lo largo de toda la historia chaqueña. En la etapa colonial se advierte la gran presión que ejercen los ganaderos españoles a las misiones jesuíticas con el fin de apoderarse de los indígenas y utilizarlos en sus explotaciones (Vitar, 2001, p. 207). En la etapa republicana el enfrentamiento entre la iglesia y el Estado es notable. Como bien indica Giordano (2003) los misioneros se quejaban permanentemente de las conquistas militares, la falta de apoyo estatal y la apropiación de las tierras indígenas. En la región del Chaco coexistieron dos grandes contextos de poder: el militar y el religioso, con discursos parcialmente complementarios y a veces contrapuestos. Sin embargo, estos ámbitos de poder coincidieron en justificar sus objetivos de conquista y colonización: ambos discursos remiten a un territorio habitado por indígenas “salvajes” y “bárbaros” a los que había que dominar y transformar.

### **La etapa republicana: dinámicas de terror y explotación**

La herencia colonial dejó en América Latina amplias regiones en las que los colonizadores no pudieron avanzar y dominar a los pueblos indígenas. En el caso de Argentina quedaron dos grandes regiones en las que los indígenas aún conservaban su autonomía: la región sur (Pampa y Patagonia) y la región norte (el Chaco). Estas fronteras representaban aproximadamente la mitad del territorio nacional. El proceso formativo de la nación y del Estado argentino exigía una política expansionista agresiva sobre las poblaciones indígenas y sus

territorios. En este contexto se diagramaron y llevaron a cabo las campañas militares al sur (1879) y al Chaco argentino (1884) que iniciaron un proceso no exento de violencia, terror y exterminio que desembocó inevitablemente en la transformación de los modos de vida indígena.

Los objetivos de las campañas militares fueron la eliminación de las últimas fronteras interiores con el fin de unificar el territorio nacional y construir una nación moderna, civilizada y homogénea. Una nación civilizada debía resolver el "problema" de la presencia de indios "bárbaros y salvajes" que representaban un obstáculo para el progreso y se consideraban que pertenecían a las etapas más primitivas de la evolución humana. Dos razones justificaron el avance y ocupación de las regiones en las cuales las sociedades indígenas aún mantenían su autonomía. En primer lugar, existió una razón de índole económica que propiciaba la incorporación de esas regiones a un sistema económico mundial y postulaba la urgencia de transformar los territorios en regiones productivas.<sup>7</sup> Estos temas implicaban la eliminación de las organizaciones económicas indígenas para ser reemplazadas por otras formas capitalistas. Por tanto, el debate se centró en los nuevos proyectos económicos y en cómo se deberían llevar a cabo (Lois & Troncoso, 1998). En concordancia con Iñigo Carrera (1983) estimamos que las campañas militares al Chaco y Patagonia se relacionaron con un proceso de creación de condiciones para la instalación del capital industrial recibiendo las tierras y sus habitantes diferentes destinos de acuerdo con los requerimientos del mercado nacional e internacional. En segundo lugar, la construcción del Estado nación de Argentina demandaba un proyecto político que implicaba una homogeneización percibida como una necesidad surgida del proceso de modernización y progreso. Tal homogeneización afectaba a la educación, la lengua, la identificación con un territorio único y la construcción de una memoria nacional que incluyera símbolos, fiestas patrias y próceres compartidos por todos los ciudadanos argentinos. En este proyecto era inaceptable otro estilo de vida, otra sociedad u otra cultura que no era la imaginada por las elites gubernamentales de Argentina. En esa nación imaginada no había lugar para los pueblos originarios.

En el caso de las campañas militares al Chaco la apropiación de tierras por parte del Estado argentino provocó una drástica disminución de los territorios que sustentaban a las poblaciones originarias del Chaco. Las poblaciones aborígenes quedaron obligadas a escoger entre dos alternativas: o bien se recluirían hacia las zonas más alejadas en el interior del Chaco, o bien pasaban a conformar parte de los obreros asalariados en los obrajes madereros y en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy. Muchas de las poblaciones nativas fueron reducidas a pequeños territorios improductivos para la agricultura comercial (Camino *et al.*, 2018). Muchos fueron aniquilados y masacrados, otros tomados como esclavos o bien como mano de obra de bajo costo en regímenes de semiesclavitud (Camino *et al.*, 2018, Rodríguez Mir, 2016). Al culminar la campaña militar del Chaco uno de los "éxitos" se refería a la obtención de "brazos baratos" para las industrias de la región (Iñigo Carrera, 1998).

La presión militar desplazó a los indígenas hacia el oeste chaqueño, mientras que las poblaciones originarias de la región este y sur se incorporaron al sistema capitalista (Iñigo Carrera, 1982). Las diferentes condiciones biogeográficas de la región produjeron un hecho diferencial histórico que generó un grado de desestructuración heterogénea entre los distintos grupos de la región chaqueña. De este modo, en el Chaco oriental argentino (norte de la provincia de Santa Fe y centro y este de las provincias de Chaco y Formosa) los indígenas soportaron una gran presión por parte del capital agropecuario debido a la fertilidad de sus suelos. En cambio, las zonas semiáridas del chaco centro occidental (oeste de la provincia de Formosa y nordeste de la provincia de Salta) hizo que la mayoría de los grupos indígenas (wichí, qom, pilagá, nivaklé y chorote) mantuvieran un relativo control sobre parte de sus tierras y continuaran pescando, cazando y recolectando, aunque siempre en un contexto de tensión con los ganaderos. En las regiones fértiles del Chaco, el capital se centró en el reclutamiento de mano de obra indígena de bajo costo para trabajar en los ingenios azucareros y en las colonias algodonerías. Muchos grupos indígenas comenzaron a participar en las migraciones para emplearse en las plantaciones de azúcar de las provincias de Salta y Jujuy (La Esperanza, Ledesma y San Martín del Tabacal) (Gordillo, 1995 y 2003). Estos procesos fueron minando y desestructurando la economía aborígena basada en la recolección, la pesca y la caza, de carácter fundamentalmente comunitario caracterizada por la reciprocidad generalizada.

### Capitalismo y trabajo: Los ingenios azucareros como motor del cambio cultural

A principios del siglo XVII ya existían sembradíos de caña de azúcar en Tucumán que pertenecían a los jesuitas. Recién a mediados del siglo XVIII se tienen datos de su industrialización (Arenas, 2003, p. 91) y en esta época en la provincia de Salta el cultivo se desarrolló para la elaboración de miel de caña, azúcar y aguardiente. A fines del siglo XIX ya existía un mercado de trabajo en el que el principal problema consistía en la falta de mano de obra (Isla, 2002, pp. 56-57). En este contexto, la mano de obra indígena para limpiar tierras, cultivar y cortar cañas se tornó indispensable<sup>8</sup> para continuar con el funcionamiento de los ingenios azucareros en las provincias de Salta y Jujuy. Sin embargo, será en las primeras décadas del siglo XX cuando se registren las ganancias más elevadas asociadas a políticas estatales favorables: facilidades crediticias en el Banco Nacional e Hipotecario, reducciones y subsidios en el uso de ferrocarriles, agua y obras de caminos (Weinberg & Mercolli, 2015, p. 95). Existió una amplia heterogeneidad de estrategias aplicadas por los patrones de los ingenios para captar la escasa mano de obra disponible: en principio se enviaban contratistas con la finalidad de reclutar aborígenes mediante el ofrecimiento de bienes materiales muy valorados por las sociedades nativas (herramientas, armas de fuego, ropa, anzuelos, etc.). El contratista era conocido por las comunidades originarias, y junto con el administrador de la empresa azucarera, acordaban las condiciones de empleo y el número de braceros necesarios (Literas, 2008, p. 416). Debido a la urgente necesidad de los ingenios de contar con mano de obra también se recurrió a los militares para reclutar mediante coacción (Arenas, 2003, p. 91). Otra estrategia se relacionaba con la economía y el endeudamiento. Las empresas se coordinaban con los propietarios de almacenes y cerca de la fecha de captación de la mano de obra, los almacenes ofrecían productos nuevos, subían los precios y entregaban mercadería fiada. El resultado era un endeudamiento de los indígenas los cuales se veían obligados a trabajar en la zafra (Weinberg & Mercolli, 2015, p. 100).

A los grupos indígenas del Chaco se aplicó una coacción física directa y brutal puesto que las sociedades originarias del Chaco con una subsistencia basada en la recolección, pesca y caza no deseaban trabajar en los obrajes, haciendas e ingenios azucareros. La coacción militar se aplicó, no para aniquilar a los indígenas, sino para forzarlos a trabajar como mano de obra a las empresas capitalistas (Iñigo Carrera, 1998).<sup>9</sup> El poder que tuvieron los ingenios azucareros es realmente llamativo. Para darnos una idea, el ingenio de azúcar de San Martín del Tabascal se constituyó en un microestado hasta mediados del siglo XX; con medios de comunicación propios, educación<sup>10</sup> y religión, infraestructuras sanitarias y energéticas, así como potestades fiscales autónomas (Literas, 2008, p. 412).

En otro ámbito, pero que perfectamente puede aplicarse al Chaco, Mintz (1996, p. 57) hizo ver las inmensas dificultades que acarrea la producción de azúcar, no solo en términos técnicos y políticos (administrativos) sino también con respecto a la obtención y uso de la mano de obra. En el Chaco, las presiones externas y la urgente necesidad de contar con mano de obra de bajo costo condujeron a un proceso violento de apropiación de la mano de obra indígena. Las condiciones de vida que soportaron los indígenas del Chaco fueron terribles y el sistema laboral en los ingenios se convirtió prácticamente en un régimen de esclavitud. El trabajo de Shapiro (1960) nos ofrece una excelente descripción de las condiciones laborales que debieron soportar los aborígenes chaqueños en los ingenios azucareros. El autor relata el modo en que los indígenas se convirtieron en víctimas de inmigrantes, criollos y vendedores locales. También señala la ausencia de agua potable y las condiciones indeseables para el aseo personal que causaron una multiplicación de las enfermedades intestinales y endémicas. Shapiro señala la presencia de una alta mortalidad, especialmente infantil, con muchos accidentes industriales y con una escasa cantidad de médicos en relación con la población trabajadora. A pesar de las duras condiciones de trabajo, de la propagación de enfermedades que causaban una alta tasa de mortalidad, de las experiencias cercanas a la muerte, de las vivencias que generaban terror y pánico entre la población nativa y de las políticas de represión empleadas, la necesidad de subsistencia sumada a la fascinación por obtener objetos occidentales (armas de fuego, ropas, elementos de acero, utensilios, grandes provisiones de arroz, azúcar, harina, etc.) les hacía retornar todos los años a estos lugares. Otro factor que debió

influir para regresar a los ingenios podría haber sido que el período de zafra coincidía con un tiempo de escases de alimentos. Esta coincidencia favoreció la subsistencia de las poblaciones indígenas, pero también resultó funcional a los empresarios azucareros que tuvieron resuelto el problema de la manutención de la mano de obra cuando no era necesaria (Montani, 2015, p. 31). En el caso wichí esto sería posible evitando la mezcla alimenticia, esto es alimentos del monte y alimentos industriales procedentes del mercado. Los wichí estiman que la mezcla de potencias nutritivas diferentes podría causar enfermedades. Por lo tanto, deberían optar por un tipo de alimentación o por otra, alternativamente, pero no simultáneamente (Dasso, 2010, p. 34). En nuestros trabajos de campo entre los wichí de Las Lomitas (provincia de Formosa) advertimos la peligrosidad de la mezcla, pero en otro ámbito: el chamánico. La explicación que nos dieron tras la muerte de un chamán que estaba tratando la afección de un paciente fue que la desgracia se debió a la incapacidad del mismo chamán que tenía "dos pensamientos" de diferentes doctrinas religiosas (Rodríguez Mir, 2006b).

La incorporación a los ingenios activó una profunda e irreversible transformación de los grupos originarios del Chaco que se vieron forzados por las circunstancias a convertirse en trabajadores migrantes estacionales. Esta condición se prolongó hasta la década de 1960 que, con la llegada de la mecanización de la cosecha, obligó a los grupos indígenas a incrementar la competencia con los ganaderos por la utilización de los montes o bien a instalarse en las zonas periurbanas de los pueblos con el fin de subsistir mediante trabajos temporales. La mecanización agrícola condujo a la expulsión de los trabajadores aborígenes y a una mayor presión territorial sobre las áreas indígenas. Se trata de una doble expulsión que comprometió seriamente la subsistencia indígena: expulsión del mercado laboral y expulsión de los territorios originarios.

En el proceso de sedentarización de los grupos chaqueños no debemos dejar de lado la importante construcción de las vías del ferrocarril "General Belgrano" que enlaza la ciudad de Formosa con la de Embarcación (provincia de Salta).<sup>11</sup> Los primeros kilómetros de esta vía fueron habilitadas para el público en el año 1909 y se inauguró oficialmente en el año 1931. El proyecto activó la colonización de la región y a la vera de la vía se fundaron numerosas colonias y poblados. Sin embargo, la finalidad económica del emprendimiento se asoció a dos factores: 1) proporcionar ingresos en las arcas de la nación mediante el transporte de petróleo, y 2) acelerar la movilidad de la mano de obra aborigen que desde principios de siglo migraban hacia los ingenios azucareros de la provincia de Salta. En sus inicios las migraciones indígenas hacia los ingenios azucareros se realizaban a pie y la travesía duraba aproximadamente dos o tres meses. Sin embargo, como bien apunta Montani, no sólo eso, a las empresas azucareras les benefició el ferrocarril al poder exportar sus productos al área pampeana (Montani, 2015, p. 26). De todos modos, como bien advierten Weinberg & Mercolli (2015, p. 98) no debemos suponer que por el hecho de trasladarlos en tren mejoraría el trato y las condiciones hacia la mano de obra reclutada ya que testimonios recogidos por los autores indican que los trasladaban como ganado en trenes de carga y en condiciones paupérrimas.

En este punto hay que recordar que la sedentarización de los grupos indígenas chaqueños facilitaba a las empresas capitalistas la organización en cuanto a la captación de mano de obra, así como la concentración y traslado de trabajadores. En el caso de los wichí Montani (2015, p. 24) señala que, ya sea por presión territorial o represión directa, obligaron a los indígenas a ubicarse en asentamientos permanentes como las misiones y las colonias estatales. Por lo tanto, no es descabellado pensar que los procesos de sedentarización de las sociedades originarias posibilitaron la inserción y sometimiento de éstas a los modos de producción capitalista.

El desarrollo ferroviario estimuló la fundación de numerosos poblados en las cercanías de las vías y en la actualidad es posible observar a muchos de ellos situados a lo largo del trayecto que efectúa la línea del ferrocarril. Algunos de estos pueblos son Palo Santo, Comandante Fontana, Ibarreta, Estanislao del Campo, Pozo del Tigre, Las Lomitas, Juan G. Bazán, Laguna Yema, Los Chiriguano o Guillermo Juárez. La aparición del tren en el paisaje del Chaco reconfiguró los asentamientos indígenas: se crearon nuevos, otros desaparecieron y algunos se relocalizaron. La disposición de los grupos chaqueños alrededor de los poblados no fue azarosa, sino que el patrón de asentamiento generalmente respondió a las agrupaciones territoriales que operaban en el pasado. Este hecho resulta claro, al menos para las sociedades wichí que se asentaron alrededor

del pueblo Las Lomitas en la provincia de Formosa. Es nuestro trabajo de campo fue posible advertir que la distribución geográfica de las comunidades wichí de Las Lomitas obedece a un patrón de distribución de los antiguos grupos nómadas. Actualmente se recrea y proyecta en la periferia de Las Lomitas la posición de los grupos del pasado. Así la distribución espacial de estas comunidades se debe explicar a partir de la información que proporcionan las historias étnicas, los aspectos vinculados con la organización social de las comunidades y con los fenómenos de contacto e interferencia que tuvieron estas sociedades (Rodríguez Mir & Braunstein, 1994, Rodríguez Mir, 2004). El proceso de sedentarización de las sociedades nativas implicó abandonar el río y los montes por el asfalto y las vías del ferrocarril, reemplazar sus propios medios de subsistencia por el trabajo asalariado y sustituir los antiguos circuitos cíclicos de nomadización por recorridos alrededor de los pueblos. Los grupos chaqueños una vez sedentarizados en las zonas suburbanas de los pueblos debieron aceptar las deplorables condiciones laborales que les impuso el sistema capitalista.<sup>12</sup>

### Corporalidades, alimentación y salud

En cuanto a la alimentación, los ingenios azucareros han sido un potente motor de cambio. De acuerdo con Mintz (1996, pp. 44-5) ninguna sociedad rechaza los alimentos dulces como desagradables, en contraste con los sabores salados, amargos o agrios. Montani (2015, p. 32) hace notar que para los grupos wichí el sabor dulce tenía un valor positivo previo representado en la miel. Este hecho llega hasta el punto de tomar el mate cargado de azúcar y considerar pobre a alguien si no dispone de azúcar. El autor no duda en afirmar que "... el azúcar fue la gran figura que dio lugar a la actual catarata de golosinas y gaseosas baratas" (2015, p. 33). La dieta se modificó profundamente con una fuerte presencia de hidratos de carbono, la incorporación del azúcar, y las bebidas alcohólicas de fácil acceso en los almacenes de las empresas. No nos sorprende el elevado consumo de hidratos de carbono ya que hace tiempo Mintz (1996, p. 35) nos advertía de la fuerte y persistente asociación entre las sociedades sedentarias con el cultivo y consumo de determinados carbohidratos complejos como el maíz, las papas, el arroz, el mijo o el trigo. Los aborígenes chaqueños conocieron a través de los ingenios, entre otras cosas, el vino, el coqueo y las papas (Arenas, 2003, p. 93). Sin lugar a duda, fue en las plantaciones en general, y en los ingenios en particular, que las poblaciones indígenas adquirieron alimentos industrializados: conservas de tomate, enlatados, harinas, azúcar... Los ingenios tuvieron un papel preponderante en la reconfiguración de la dieta y alimentación indígena. En relación con el consumo de alcohol, Gómez (2011, p. 190) en su trabajo entre las mujeres qom señala que los empresarios azucareros buscaban la intervención de los misioneros anglicanos para intentar controlar el consumo de alcohol.

Según Arenas (2000, p. 41) los principales acontecimientos que afectaron a la alimentación de las sociedades chaqueñas fueron: a) la llegada de criollos, b) la migración temporal hacia los ingenios azucareros, c) la llegada de las misiones anglicanas y d) la colonización por la sociedad nacional. Hacia 1930 los indígenas del Chaco ya tenían a su disposición productos originados desde la sociedad nacional: yerba mate, azúcar, harinas, arroz, fideos, panificados, enlatados... Productos ricos en carbohidratos que conllevan un aumento rápido de los niveles de azúcar en sangre<sup>13</sup> y con escasos beneficios para la salud. Para el caso wichí, los reclamos de salud y una nutrición de mala calidad no pueden ser desvinculados de los procesos de expulsión y despojamiento territorial ya que lo perciben como un determinante preciso de los padecimientos que sufren. Este proceso de despojamiento, así como la imposibilidad de obtener recursos del monte y verse obligados a habitar espacios degradados no puede dissociarse de las actuales condiciones de salud que sufren los pueblos indígenas (Lorenzetti, 2012, pp. 67 y 75).

En las sociedades occidentales encontramos grandes ciudades asociadas al sedentarismo. Desde la medicina se advierten sobre los riesgos y las enfermedades derivadas de una vida sedentaria. El sedentarismo fue asociado con cardiopatías, hipertensión arterial, accidentes cerebrovasculares, obesidad, síndrome metabólico y diabetes mellitus tipo 2, las cuales afectan claramente la calidad de vida de la población (Hernández Ruiz de Eguilaz *et al.*, 2016). En relación con la obesidad es interesante destacar los resultados a los

que llegan Alfonso Durrutya & Vallengia (2018, p. 363) los cuales indican que las poblaciones wichí se encuentran en un proceso de occidentalización que favorece un cambio de dieta y modo de vida que conducen al sobrepeso y la obesidad. Otros datos importantes son aportados por Tejerina y colaboradores (2018) quienes realizaron un análisis de la población wichí en la provincia de Salta en el proceso de transición nutricional debido a la modificación de la estructura alimentaria. En tal sentido los autores plantean la asociación entre la obesidad y el déficit de micronutrientes asociada a otras enfermedades carenciales. También observaron una incidencia de madres obesas y niños desnutridos, obesos con déficit y retraso del crecimiento.

Aquí nos encontramos con una paradoja ya que una supuesta mejora en el nivel de vida moderna no ha hecho más que empeorar la calidad de vida y desequilibrar la alimentación en detrimento de la salud. El ritmo que impone las sociedades occidentales causa estrés, excesos de comida de mala calidad, menos horas de sueño y descanso y un descenso de la actividad física. Según Arenas (2000) este último aspecto adquiere gran notoriedad entre algunas comunidades indígenas en las que se destaca la falta de actividad entre los jóvenes, en especial en los varones, quienes en las sociedades seminómadas desempeñaron actividades que implicaban un gran consumo energético como puede ser la pesca, la caza o la recolección de miel. Como bien apunta Mancinelli (2016) al referirse al contexto de la educación en poblaciones wichí afirma que las bajas tasas de escolaridad se combinan con desnutrición, mal nutrición, parasitosis endémicas, diabetes y problemáticas vinculadas al uso de agrotóxicos y la provisión de agua potable. Y centrándonos en la problemática de la diabetes en las sociedades indígenas debemos prestar atención a Milrad y colaboradores (2015, p. 53) que nos advierten que en poblaciones aborígenes detectaron una prevalencia del 28%, en wichis-chorotes (Salta) con una media de edad de 43 años en el año 2005 y de 29,8% en la comunidad qom (Formosa) con una media de edad de 38 años en el año 2009. Estas cifras resultan muy elevadas si tenemos en cuenta que la prevalencia de diabetes en Argentina es de 9,8% (Arinovich, 2017).

Las enfermedades nutricionales en los hogares wichí se deben en parte al consumo de productos industrializados con exceso de cantidad de hidratos de carbono y grasas poli saturadas. Son dietas con bajo aporte nutricional, en especial el calcio y el hierro, además de las vitaminas y minerales que en su mayoría son aportados por los vegetales y frutas frescas. Además, debemos tener en cuenta que algunos alimentos son sensibles a la cocción, en especial la preparación de alimentos ricos en vitaminas como la C. Así, si estos alimentos son cocidos durante mucho tiempo en los fogones podrían perder sus propiedades nutricionales (Daquino, 2016).

Todos los procesos históricos han desembocado en que en la actualidad nos encontremos con comunidades indígenas que atraviesan severos problemas de nutrición, especialmente evidente en la franja de los primeros años de vida. Por tomar un caso, las investigaciones de Giombini *et al.* (2015) ponen de manifiesto que la desnutrición infantil es el principal problema que afronta una comunidad wichí de Nueva Pompeya en la provincia del Chaco. Dichos investigadores registran un incremento de la proporción de niños desnutridos a partir del primer año de vida que se explicaría por su correlación con el destete. De forma similar Lorenzetti (2012) reporta índices desfavorables de morbimortalidad en comunidades wichí periurbanas de Tartagal (provincia de Salta). El cuerpo del indígena sufriendo se convierte en un testimonio irrefutable para dar veracidad a sus reclamos, tan amplios, que van desde la obtención de leche, planes y programas sociales hasta políticas de reconocimiento territorial y manejo de recursos naturales. En el caso de los wichí, el cuerpo vulnerable, sufrido, deteriorado, e incluso malnutrido se convierte en un medio a través del cual es posible denunciar sus demandas (Lorenzetti, 2013, 2013b). Estas demandas no son excluyentes, por el contrario, para las comunidades wichí son complementarias y no pueden entenderse unas sin las otras (Lorenzetti, 2012, pp. 78 y 80). El problema de la desnutrición en la región chaqueña ya lo hemos abordado en trabajos previos (Rodríguez Mir & Barúa, 2009, Rodríguez Mir, 2017) exponiendo estudios de casos donde quedaba muy claro la inacción por parte de las políticas públicas provinciales y estatales. Lo que resulta inaceptable es la culpabilización de las víctimas de desnutrición por parte de los gobernantes de turno (Rodríguez Mir, 2017, p. 256). Estos discursos están claramente marcados por un fuerte racismo cultural que acusa a las propias víctimas

de estar presas de su propio sistema cultural que les impide mantener una “adecuada” alimentación. Para reforzar este discurso racista, se añade a los motivos culturales, otros de índole económico. Como bien reporta Lorenzetti (2013, 2013b) los gobernantes acusan a las poblaciones indígenas de destinar los subsidios recibidos a prioridades menos urgentes como la compra de celulares y motos. La situación no ha cambiado y es urgente que las élites gubernamentales tomen conciencia de esta situación y apliquen políticas sanitarias tendientes a paliar esta dramática situación a la vez que respeten los lineamientos sanitarios propios de los grupos indígenas, intentando buscar complementariedades y no culpabilidades.

### **Conclusiones inacabadas: sobre cambios y continuidades**

Los aspectos que los grupos indígenas del Chaco argentino debieron modificar para adaptarse a los procesos de sedentarización son múltiples y se encuentran interrelacionados. En nuestra opinión, el tener que abandonar los circuitos de nomadización por los modos de producción capitalista que implicaron la forzosa sedentarización constituye uno de los desafíos más importantes que debieron afrontar los grupos indígenas del Chaco. La sedentarización compulsiva de los pueblos indígenas de la región chaqueña comportó el uso de la violencia física y simbólica por parte del Estado nacional argentino que la ejerció a través de campañas militares y de políticas públicas destinadas a atraer inmigrantes y a favorecer los intereses de las empresas capitalistas. La dinámica de estos procesos históricos sumergió a los indígenas en la pobreza y en el olvido, situación que se extiende hasta nuestros días. Es por ello que al inicio de nuestro trabajo destacamos la importancia que adquieren la historia y la etnohistoria para analizar e interpretar el presente. El ingreso del capitalismo en el Chaco inauguró un proceso de degradación de los recursos naturales, los cuales constituían una fuente vital para la subsistencia de los grupos indígenas. El avance del sistema capitalista en el Chaco impuso una lógica de dominación y sometimiento que se desarrolló, fundamentalmente, sobre intereses económicos basados en la acumulación y concentración de riquezas y recursos (naturales y humanos) en manos de unos pocos individuos. Esta dinámica generó un proceso irreversible y devastador de deforestación y degradación ambiental.

Un imaginario indígena de la sociedad nacional funcional al Estado y los empresarios se fue implantando con el curso de los años hasta nuestros días: la tierra en manos de las poblaciones nativas es improductiva y sus actividades asociadas al nomadismo (recolección, pesca y caza) representaban una falta de apego a la cultura del trabajo (Lorenzetti, 2013). Este imaginario trascendió e impactó en las propias sociedades indígenas en procesos multidimensionales e históricos. Para ello debemos considerar el papel de las misiones inculcando el monte como un ámbito demoníaco, el prestigio que adquiere en los ingenios azucareros la comida occidental, el estigma, que cala en las generaciones de indígenas más jóvenes, que concibe los alimentos derivados de la recolección como comida de pobres, de antiguos e indios, etc. (Scarpa & Pacor, 2017). Por lo tanto, el cambio en las actividades de subsistencia, y su respectiva alimentación, no responde a una elección de las sociedades nativas, sino que está sujeta a fuerzas históricas, sociales y económicas que condicionan dicho cambio. En las actuales circunstancias los pueblos aborígenes del Chaco se ven forzados a subsistir en base a trabajos temporales en fincas, a la venta de artesanía y trabajos en carpintería, y a la inscripción en diversos planes sociales (Lorenzetti, 2013b, p. 137).

En tiempos pasados anteriores a los años 60 del siglo pasado, los pueblos originarios fueron funcionales y usados como mano de obra de bajo costo en las producciones de los ingenios azucareros y en los cultivos, principalmente de algodón. En la actualidad, con la creciente tecnologización ni siquiera tienen cabida como mano de obra, son descartables en una sociedad nacional y en un Estado que prescinde de ellos, los arroja al olvido, cuando no los criminaliza y culpabiliza por demandar el cumplimiento de sus derechos.

Siguiendo a Douglas (2007, p. 19) observamos que la pobreza no puede ser definida por la ausencia de riqueza, sino por las relaciones sociales que la sustentan. La pobreza está cultural y socialmente definida y es el resultado de un patrón de exclusiones sistemáticas. Douglas (2007, p. 23) alude a la codicia y la ambición

desmedida, propia del sistema capitalista, y propone que se debiera partir de explicar por qué seres inteligentes que tienen lo suficiente para vivir consiguen matar de hambre a algunos de sus iguales. Y literalmente es esto lo que sucede en el Chaco en tanto que en la actualidad existen muertes por desnutrición infantil en las sociedades originarias. Por consiguiente, se puede afirmar que a lo largo de la historia chaqueña los pueblos indígenas han sufrido reiteradamente patrones de exclusión y explotación sistemática que los han empobrecido. Los modos de producción capitalista que se impusieron en el Chaco alteraron sustancialmente las condiciones de vida de los indígenas ya que, exceptuando las poblaciones exterminadas o expulsadas a territorios inhóspitos y lejanos, el resto no tuvo otra opción que integrarse como fuerza laboral y quedar subordinado a quienes los sometieron a intensos procesos de negación de sus particularidades culturales (Tamagno *et al.*, 2007).

Somos conscientes de que no podemos abordar aquí los innumerables aspectos de cambio y continuidad cultural de las sociedades indígenas que se vieron forzadas a adoptar un modo de producción capitalista asociada al sedentarismo. A pesar de ello, nos hemos referido brevemente a los mecanismos de reciprocidad generalizada de los pueblos indígenas del Chaco en contraste con la lógica del sistema capitalista. No es nuestra intención romantizar a las sociedades nativas del Chaco, pero en ellas se observa que la producción depende del conocimiento comunitario adquirido sobre las especies de plantas y animales de su entorno y el producto final es distribuido y compartido socialmente mediante mecanismos de reciprocidad generalizada. En estas sociedades el conocimiento es accesible a toda la población y los mecanismos de reciprocidad constituyen una forma particular de situarse en el mundo que conforma una pertenencia identitaria al propio grupo y que contrasta con el individualismo, la competencia y la ambición de los modos de producción capitalista. No es nuestra intención aquí proporcionar una visión maniqueísta en la que se asocie el Estado a la violencia y represión, mientras que los indígenas se perciban como simples víctimas del sistema. De hecho, en nuestro trabajo de campo entre los wichí nos referimos a conflictos, venganzas y violencias, a nivel intra e intergrupales (Rodríguez Mir, 2006b). Aunque también es verdad que en los pueblos indígenas del Chaco la cooperación y la reciprocidad generalizada fueron señas de identidad grupal, sin que por ello dejaran de existir fuertes conflictos, que al menos entre las sociedades wichí, podrían conducir a la división de la sociedad y a la emergencia de nuevos grupos. La reciprocidad generalizada no ha desaparecido, como bien indica Gordillo (1994) entre los qom existe una presión y una sutil exigencia social a compartir que recae especialmente en aquellos que tienen un empleo estable o líderes políticos para que compartan sus ingresos, sobre todo en forma de enlatados. La propiedad de la tierra y sus recursos fue colectiva y el interés estuvo puesto en la movilidad y adaptabilidad y en garantizar el acceso de todos los miembros a lo producido mediante la caza, pesca, recolección, y en menor medida la agricultura.

Así como en etapas anteriores, los ingenios azucareros y las misiones evangélicas reconfiguraron el universo de los grupos originarios, en la actualidad los agronegocios expulsan a los indígenas de sus propias tierras y los relocalizan en ámbitos urbanos y hábitos sedentarios. En tiempos anteriores emergió la industria azucarera como un símbolo del progreso y civilización en la región chaqueña. Actualmente aparecen en escena los agronegocios, en especial la expansión del cultivo de soja, como parte del nuevo modelo extractivo que abandera el progreso (Flores Klarik, 2019, p. 68). Al igual que antes, el Estado sigue siendo el principal garante de estas prácticas. Ante las injusticias, pasadas y actuales, no hay respuesta estatal. La represión que se ejerció desde los aparatos estatales se tradujo en el pasado en la concreción de campañas militares y en la actualidad la captación de mano de obra se transforma en la represión y criminalización de las nuevas movilizaciones sociales que reclaman por el ejercicio de sus derechos. Como siempre, ayer y hoy, las injusticias históricas no se reparan y los pueblos indígenas de Argentina caen en el más profundo olvido.

Las comunidades indígenas del Chaco fueron perseguidas, reprimidas y masacradas por las campañas militares. Sus tierras fueron expropiadas y fueron expulsados hacia territorios improductivos o forzados a convertirse en un engranaje más del sistema capitalista como mano de obra de bajo costo. Finalmente decir, que hemos tratado aquí, una mínima parte de los cambios estructurales que se sucedieron en las poblaciones nativas a lo largo de la historia chaqueña. Sin embargo, una cuestión debe quedar clara, el Estado argentino mantiene

una deuda histórica con las poblaciones indígenas ya que hemos visto un pasado histórico en el que se ejerció una violencia y una represión desmedida por parte de los gobiernos nacionales y provinciales de turno, con total impunidad. Dicha deuda exige una reparación histórica, no solamente en relación con la restitución de los territorios originarios, sino también con el cumplimiento efectivo de ciertos derechos, como el acceso a la salud, a la alimentación y a condiciones de vida dignas.

### Agradecimientos

Deseamos agradecer a los revisores de la Revista del Museo de La Plata, Hilton Drube y otro revisor anónimo, por las valiosas sugerencias que mejoraron la calidad del manuscrito.

### Referencias bibliográficas

- Alfonso-Durruty, M.P., Valeggia, C.R. (2018) "Talla, peso e índice de masa corporal en niños y niñas wichi de Formosa, Argentina". *Archivos Argentinos de Pediatría* 116(5), pp. 359-364.
- Arenas, P. (2009) "Los estudios sobre medicina y farmacopea vernácula en el Gran Chaco". *Rojasiana* 8(2), pp. 81-100.
- Arenas, P. (2003) *Etnografía y alimentación entre los Toba-Nachilamole y Wichi-Lhuku'tas del Chaco Central (Argentina)* Argentina: el autor.
- Arenas, P. (2000) "La alimentación tradicional y sus cambios entre dos etnias del Gran Chaco: Los Mataco- Ihoko' tax y Toba-Pilagá", en *Sustentos, aflicciones y postrimerias de los indios de América*, Manuel Gutiérrez Estévez (ed.), España, ed. Casa de América, pp. 31-56.
- Arinovich, B. (2017) "Datos epidemiológicos. Distintos tipos de diabetes, enfermedad renal de nefropatías no diabéticas: glomerulopatía, obesidad y litiasis. Nefropatía diabética", *Revista de la Sociedad Argentina de Diabetes* 51(3), pp. 64-68.
- Barúa, G. (2007) *Un arte delicado. Relaciones entre el parentesco, el conflicto y el acontecimiento entre los wichi del Chaco central*, Buenos Aires, editorial Dunken.
- Bartolomé, M.A. (1992) "Presas y relocalizaciones de indígenas en América Latina", *Alteridades*, 2(4), pp. 17-28.
- Bauman, Z. (2017) *La Globalización. Consecuencias humanas*. España: Fondo de Cultura Económica.
- Braunstein, J. (2008) "Introducción", en J. Braunstein & N. Meichtry (eds), *Liderazgo. Representatividad y control social en el Chaco. Argentina*: Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.
- Braunstein, J. (1992) "Territorio e Historia de los Narradores Matacos". *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, V, 4-74.
- Braunstein, J. (1983) *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Camino, M., Cortez, S., Altrichter, M., y Matteucci, S.D. (2018) "Relations with wildlife of Wichi and Criollo people of the Dry Chaco, a conservation perspective". *Ethnobiology and Conservation* 7(11), pp. 1-21.
- CDC (Centros para el Control y la Prevención de Enfermedades) *Diabetes tipo 1, diabetes tipo 2 y prediabetes*. Disponible en: <https://www.cdc.gov/diabetes/spanish/basics/getting-tested.html> Acceso: 17-05-2020.
- Clastres, P. (1978) *La sociedad contra el Estado*. España: Monte Ávila Editores.
- Clastres, P. (2004) *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Coconier, G. (2012) *Comer con otros y comer entre nosotros: Comensalidades entre los qom de Mala' lapel (Formosa)*. Buenos Aires: Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 157 pp.
- Dasso, M.C. (2010) "Notas sobre la alimentación wichi", *Archivos* VI (2008), pp. 29-58.
- Daquino, F. (2016) "Los Wichis: Economía Alimentación y Salud." Facultad de Ciencias Médicas. Universidad FASTA.
- Douglas, M. (2007) "O mundo dos bens, vinte anos depois", *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre 13(28), pp. 17-32.
- Espinosa, M. (2015) "Indígenas y misioneros: génesis y representaciones de una misión evangélica en el ingenio La Esperanza". *Revista Brasileira de História das Religiões* VIII(22), pp. 125-143.
- Hernández Ruiz de Eguilaz, M., Batlle, M.A., Martínez de Morentin, B., San-Cristóbal, R., Pérez-Díez, S., Navas-Carretero, S., & Martínez, J.A. (2016) "Cambios alimentarios y de estilo de vida como estrategia en la prevención del síndrome metabólico y la diabetes mellitus tipo 2: hitos y perspectivas". *Anales del Sistema Sanitario Navarra* 39(2), pp. 269-289.

- Idoyaga Molina, A. (2005) "Reflexiones sobre la clasificación de medicinas. Análisis de una propuesta conceptual". *Scripta Ethnologica* XXVII, pp. 111-147.
- Idoyaga Molina, A. (2000) *Shamanismo, brujería y poder en Latinoamérica*. Buenos Aires: CAEA- CONICET.
- INDEC. Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) (2005) del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas del año 2001. Buenos Aires, 2004-2005. Disponible en [https://www.indec.gob.ar/micro\\_sitios/webcenso/ECPI/pueblos/ampliada\\_index\\_nacionales.asp?mode=00](https://www.indec.gob.ar/micro_sitios/webcenso/ECPI/pueblos/ampliada_index_nacionales.asp?mode=00) Acceso: 23 dic. 2019.
- Iñigo Carrera, N. (1983) *La colonización del Chaco*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Iñigo Carrera, N. (1983) "Colonos y obreros en el Chaco", en *La vida de nuestro pueblo*. Buenos Aires, centro Editor de América Latina 3, pp. 1-20.
- Iñigo Carrera, N. (1998) "El problema indígena en la Argentina. Debate". *Razón y Revolución* 4, pp. 1-18.
- Flores Klarik, M. (2019) "Agronegocios, pueblos indígenas y procesos migratorios rururbanos en la provincia de Salta, Argentina". *Revista Colombiana de Antropología* 55(2), pp. 65-92.
- Giombini, M., Nuñez, P., Gerbi, G., Lahaye, E., Naumann, S., & Vallengia, C. (2005) "Relevamiento del estado nutricional de niños de la comunidad wichi de Nueva Pompeya, Provincia del Chaco". *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 7(1), Resumen #154.
- Giordano, M. (2003) "De jesuitas a franciscano. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños". *Revista Complutense de Historia de América* 29, pp. 5-24.
- Gómez, M.D. (2011) "¿Bestias de carga? Fortaleza y laboriosidad femenina para el capital: la incorporación de las indígenas chaqueñas al trabajo en los ingenios", en Citro, S. (ed.). *Cuerpos plurales*. Buenos Aires: Biblos.
- Gómez, M.D. (2011) "¿Morirán mis hijos o las frutas del monte se secarán si no canto y uso mi amuleto cada noche? Mujeres tobas (qom) y Misioneros Anglicanos en el Chaco Centro occidental (Argentina)". *Cadernos pagu* 36, pp. 187-222.
- Good, C. & Velázquez, M.E. (2012) "Prólogo" en Mintz, S., & Price, R. *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Iberoamericana, A.C., pp. 19-33.
- Gordillo, G. (2003) "Shamanic forms of resistance in the Argentinean Chaco. A Political Economy", *The Journal of Latin American Anthropology* 8(3), pp. 104- 126.
- Gordillo, G. (1995) "La subordinación y sus mediaciones: dinámica cazadora- recolectora, relaciones de producción, capital comercial y Estado entre los tobas del oeste de Formosa", en *Producción doméstica y capital. Estudios desde la antropología económica*. Trincherro (ed.). Buenos Aires, editorial Biblos.
- Gordillo, G. (1994) "La presión de los más pobres: reciprocidad, diferenciación social y conflicto entre los tobas del oeste de Formosa". *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano* 15, pp. 53-82.
- Isla, A. (2002) *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y estado*. Buenos Aires, Editorial de las Ciencias.
- Literas, L. (2008) "Dinámicas de incorporación y exclusión social. Guaraníes en las fronteras del capital". *Revista de Antropología Social* 17, pp. 411-426.
- Lois, M. & Troncoso, C. (1998) "Integración y desintegración en el Chaco: los debates en la Sociedad Geográfica Argentina (1881-1890)". *Primer Congreso Virtual de Antropología y Arqueología*. Disponible en <http://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2012/04/120410.pdf>. Acceso: 23 dic. 2019.
- Lorenzetti, M. (2012) "La dimensión política de la salud: Las prácticas sanitarias desde las comunidades peri-urbanas wichí del Dpto. de San Martín (Salta)". *Publicar* X(XII), pp. 65-85.
- Lorenzetti, M. (2013) "El cuerpo como testimonio: construcciones de salud y transmisión de las memorias en las comunidades wichí de Tartagal (Salta, Argentina)". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 12(5), pp. 65-78.
- Lorenzetti, M. (2013b) "Experiencias de sufrimiento, memorias y salud en las comunidades wichí de Tartagal". *Cuadernos de Antropología Social* 38, pp. 131-151.
- Mancinelli, G. (2016) "La educación superior como demanda y como recurso en disputa en espacios interétnicos. Un análisis en las comunidades wichí de Salta". *Revista del Instituto de Investigaciones en Educación*. Facultad de Humanidades- UNNE, 7(8), pp. 111-128.
- Martínez, G. (2010) "Enfermedad y entidades anímicas del entorno natural. Etiologías religioso-rituales y espacios ambientales entre los tobas del Chaco Central, Argentina". *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana* 5(2), pp. 189-221.
- Mashnshnek, C.O. (1977) "La economía de los mataco del Chaco argentino". *Cuadernos Franciscanos* 41, pp. 51-74.
- Mashnshnek, C.O. (1978) "Aspectos mítico-religiosos en la economía de los Mataco del Chaco central (República Argentina)". *Revista Española de Antropología Americana* VIII, pp. 181-202.
- Medrano, C. (2016) "Hacer a un Perro. Relaciones entre los qom del Gran Chaco Argentino y sus compañeros animales de caza". *Anthropos* 111, pp. 113-125.
- Medrano, C. & Tola, F. (2016) "Cuando humanos y no-humanos componen el pasado. Ontohistoria en el Chaco". *Avá* 29, pp. 99-129.

- Mendoza, M. & Wright, P.G. (1989) "Sociocultural and economic elements of the adaptation systems of the Argentine Toba: the Nacilamolek and Taksek cases of Formosa Province". In: Shennan, S.J. (ed.) *Archeological Approaches to Cultural Identity*. London: Unwin Human Ltd.; pp. 242-257.
- Monc6, B. (2000) "Antropología e Historia: un diálogo interdisciplinar", *Revista de Antropología Social* 9, pp. 159-176.
- Montani, R. (2015) "El ingenio como superartefacto". En: L. Córdoba, F. Bossert & N. Richard (Eds.), *Capitalismo en las selvas: Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*, pp. 19-44. Argentina: Ediciones del Desierto.
- Navarro I Barba, G. (1998) "Misioneros franciscano en el Chaco occidental, visiones, acciones y contradicciones (1861-1914)", *Boletín Americanista*, Universidad de Barcelona XXXVIII(48), pp. 197-209.
- Perrin, M. (1995) *Lógica chamánica en Chamanismo en Latinoamérica: una revisión conceptual*, en: J Gallinier, I. Larrinaga & M. Perrin (coord.), México, Plaza y Valdés editores.
- Perrin, M. (2002) *El chamanismo*, España, Acento editorial
- Perusset, M. & Rosso, C. (2009) "Guerra, canibalismo y venganza: una aproximación a los casos mocoví y guaraní colonial". *Memoria Americana* 17(1), pp. 61-81.
- Renshaw, J. (2002) *The Indians of the Paraguayan Chaco. Identity & Economy*. Lincoln and London, University of Nebraska Press.
- Rodríguez Mir, J. (2004) "Mecanismos de sedentarización y fisión en bandas maticas de Las Lomitas (Argentina)". *Revista Española de Antropología Americana* 34, pp. 225-236.
- Rodríguez Mir, J. (2006a) "Las fronteras en el imperio de la civilización. Génesis de las categorías étnicas en América Latina". *Revista de Antropología Experimental* 6, pp. 235-250.
- Rodríguez Mir, J. (2006b) *Los wichí en las fronteras de la civilización: Capitalismo, violencia y shamanismo en el Chaco argentino. Una aproximación etnográfica*. Quito: Abya Yala.
- Rodríguez Mir, J. (2016) "La lucha por el capital y la lucha por la subsistencia. La violencia del sistema capitalista en los indígenas wichí del Chaco argentino". *Antropología Experimental* 16(24), pp. 365-379.
- Rodríguez Mir, J. & Barúa, G. (2009) "Introducción al área cultural del Gran Chaco". *Revista Española de Antropología Americana*, 39(2), pp. 139-149.
- Rodríguez Mir, J. & Braunstein, J. (1994) "Sedentarización y etnicidad. El caso de los Maticos en Las Lomitas (Argentina)". *RUNA* XXI, pp. 263-270.
- Rodríguez Mir, J. (2017) "Apropiación de pacientes, saberes, y poderes: Una perspectiva crítica desde la antropología de la salud en la región del Chaco". En: F. Gil García & P. Vicente Martín (Eds.), *Medicina y cuerpos en América Latina. Debates antropológicos desde la salud y la interculturalidad*. Ecuador: Abya Yala, pp. 243-261.
- Rosso, C. (2012) "Los "hechiceros" guaycurúes en el Gran Chaco durante el siglo XVIII". *Maguare*, 26 (1), pp:161-194.
- Rosso, L.L. (2011) "Educación estatal para indígenas del Chaco Argentino: tensiones históricas", en: M. Paladino & S.M. García (Eds.), *La Escolarización en los Pueblos Indígenas Americanos. Impactos y desafíos*, pp. 35-61. Ecuador: Abya Yala.
- Sahlins, M. (1997) *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona: Gedisa editorial.
- Scala, M.J. (2019) *La reducción jesuítica de San Javier de mocovíes*. Argentina: Ediciones Periplos.
- Scarpa, G. (2009) "Wild food plants used by the indigenous peoples of the South American Gran Chaco: A general synopsis and intercultural comparison". *Journal of Applied Botany and Food Quality* 83, pp. 90-101.
- Scarpa, G., & Pacor, P. (2017) "¿Por qué ya no recolectan los recolectores? Procesos de estigmatización del consumo de plantas silvestres entre los indígenas chorote del Chaco salteño". *RUNA*, 38(1), pp. 5-21.
- Schindler, H. (1985) "Equestrian and not equestrian indians of the Gran Chaco during de colonial period". *Indiana* 10, pp. 451-464.
- Shapiro, S. (1960) "The Matico of Northern Argentina", *Journal of Inter American Studies* 2 (4), pp. 443-448.
- Siffredi, A. & Stell, N. (2001) "El camino de la palabra: conocimiento, prestigio y poder en el liderazgo nivaclé", *Scripta Ethnologica* XXII, pp. 77-92.
- Sterpin, A. (1993) "La chasse aux scalps chez les nivaclé du Gran Chaco". *Journal de la Société des Américanistes* LXXIX, pp. 33-66.
- Suárez, M.E. (2012) "Spirits related with the forest and its plants in the world of the Wichí people of the Semiarid Chaco, Salta, Argentina (Spanish)". In: Arenas, P. (Ed) *Ethnobotany in arid and semiarid areas of the Southern Cone of South America*. CEFYBO, CONICET, UBA, Buenos Aires, Argentina. pp 145178.
- Susnik, B. (1971) "Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y su periferia" (enfoque etnológico). *Suplemento Antropológico* 7(1), pp. 85-107.
- Tamagno, L.; Rossi, I., Di Socio, J.M. & Martínez, A. (2007) "Respuestas de los tobas a la expansión del capital y del trabajo", en: M. Lagos; M.S. Fleitas & M.T. Bovi, *A cien años del Informe Biale Massé. El trabajo en la Argentina del siglo XX y albores del XXI*. Editorial Universidad Nacional de Jujuy, Argentina, pp. 169-185.
- Tejerina, M.; Couceiro, M.; Estrada, E.; Feliz, J.; Gonzales, J.; Juárez, J.; Juárez, R.; Luna, J.; Pérez, S. & Roval, D. (2018) "Prevalencia de malnutrición y factores asociados en Mujeres Del Pueblo Wichí de General Ballivián, Provincia de Salta", *Rev. Argent Salud Pública* 9(34), pp. 29-34.

- Tola, F. & Medrano, C. (2014) "Circuitos en un espacio nombrado: toponimia y conocimientos etnoecológicos qom". *Folia Histórica del Nordeste* 22, pp. 233-254.
- Vitar, B. (2001) "La evangelización del Chaco y el combate jesuítico contra el demonio. Argentina", *Andes* 12, pp. 201-222.
- Weinberg, M. & Mercolli, P. (2015) "Azúcar amargo. Historias de San Martín del Tabacal", en: Córdoba, L., Bossert, F., & Richard, N. (eds.). *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía indígenas (1850-1950)*. San Pedro de Atacama, Chile: Ediciones del Desierto.
- Wright, P. (2003) "Colonización del espacio, la palabra y el cuerpo en el Chaco argentino". *Horizontes antropológicos* 9(19), pp. 137-152.

## Notas

<sup>1</sup> Otros términos que se utilizaron para señalar a estas sociedades fueron "mataguayos" o "mataguayas", "noctenes", "vejoces", "matucos" o "guisnay". Probablemente el origen de todos estos vocablos se encuentre en los diferentes nombres que identificaron a las distintas variedades lingüísticas. Debido a que el etnónimo "mataco" fue empleado por grupos externos para referirse a ellos de forma despectiva se comenzó a utilizar la palabra "wichí" que recogida de su propio idioma significa "gente". Cabe precisar aquí que no es nuestra intención homogeneizar a estos grupos ya que debemos tener presente que las categorías étnicas "mataco" o "wichí" fueron construidas y propuestas de forma externa por la antropología, sin tener en consideración la propia opinión de los grupos originarios involucrados. Básicamente los comentarios a los que haremos referencia se corresponden a los grupos wichí del pueblo de Las Lomitas (provincia de Formosa, Argentina), cuyas prospecciones se llevaron a cabo entre los años 1992 a 1997, financiadas por el CONICET.

<sup>2</sup> Perusset & Rosso (2009) explican el consumo de grasa al que eran afectos los mocovíes, según las fuentes jesuíticas del siglo XVIII; mientras que Rosso (2012, p.181) se refiere al uso de la grasa de gallina de forma terapéutica al untar todos los días las heridas con la mencionada grasa. Para un análisis actual sobre la incidencia de los productos del almacén en las prácticas alimenticias de los qom, cf. Coconier (2012).

<sup>3</sup> Las reuniones con fines bélicos se destacaban por emplear los cueros cabelludos de los enemigos. Estas celebraciones constituían un proceso vital de reincorporación y apropiación del poder enemigo. La captura de los cueros cabelludos fue un medio eficaz para obtener los principios necesarios básicos (poderes y capacidades de la víctima), para afirmar la identidad étnica y para asegurar la reproducción material y simbólica de la sociedad (Siffredi & Stell, 2001, pp. 88 y 90). Sterpin (1993, p. 41) informa sobre la existencia de tres tipos de ceremonias diferentes entre los Nivaclé: 1) la celebración por obtener el primer cuero cabelludo que marcaba el ascenso a guerrero, 2) el guerrero, poseedor del saber enemigo, ofrecía fiestas que conducían y fortalecían a sus compañeros hacia la guerra con el fin de apropiarse de nuevos cueros cabelludos, y 3) el abandono del cuero cabelludo que implicaba la decisión del guerrero de no participar más en la guerra y se convertía en un especialista en el tema.

<sup>4</sup> "La reciprocidad generalizada consiste en una modalidad de distribución de alimentos que involucra por la general a todos los miembros del grupo de residencia -sea éste un grupo seminómada o más comúnmente hoy una comunidad sedentaria- y en la que la expectativa de devolución, si bien existente, suele ser indefinida en cuanto a los recursos involucrados y al momento en el que debería llevarse a cabo" (Gordillo, 1994, p. 57).

<sup>5</sup> Es notable observar cómo esta asociación nomadismo/barbarie se proyecta hasta nuestros días y es posible observarla, por ejemplo, en proyectos de cooperación y desarrollo tendientes a la domesticación de animales y plantas. Por cierto, especies que según occidente son susceptibles de ser consumidas y valoradas de forma positiva por el sistema capitalista (no asociadas a la barbarie). En este sentido, Barúa (2007, pp. 208-9) indica que para las comunidades wichí de la provincia de Formosa los proyectos de cooperación y desarrollo están destinados a impulsar la sedentarización y que por lo general fracasan. La autora describe proyectos destinados al cultivo de huertos y cría de animales en zonas donde escasea el agua.

<sup>6</sup> La presencia de los franciscanos en la región chaqueña se remonta a la época colonial cuando reemplazaron a los jesuitas, sin embargo, adquiere una mayor presencia a partir de 1850. La mayoría de los franciscanos fueron leales a la Corona española y los conflictos independentistas provocaron el abandono de las misiones y el retorno a España (Navarro i Barba, 1998). La reaparición del frente misional franciscano ocurre a partir de 1850 y es conocida como la "Segunda evangelización del Chaco" (Giordano, 2003).

<sup>7</sup> El concepto de "territorio" adquiere significaciones completamente diferentes al del sistema capitalista. El territorio originario no sólo se constituye como un lugar donde "hacer" sino que también es un espacio que posibilita el "ser", esto es la constitución de la identidad colectiva (Bartolomé, 1992). El territorio originario no solo presupone recursos económicos, también comporta elementos simbólicos, culturales e identitarios y es un lugar donde reside la memoria colectiva. En el caso de los wichí Flores Klarik (2019, p. 83) afirma: "... la vida en el monte es sinónimo de paz y libertad. Por el contrario, la pérdida de estos aspectos representa una alteración de este equilibrio que genera enfermedad y muerte".

<sup>8</sup> "Una pregunta que daba vueltas en la mente de los empresarios, inspectores de trabajo, conchabadores y agentes del Estado era si efectivamente el indio era o no una mano de obra insustituible ¿Pueden los ingenios de Jujuy prescindir en absoluto del elemento indígena? Las empresas manifiestan que todos los ensayos que han realizado en el sentido de hacerlo han resultado infructuosos" (Gómez, 2015, p. 240).

<sup>9</sup> Hasta 1859 los propietarios de las tierras mantenían a las poblaciones originarias como en encomienda, con derecho a la vida y sin remuneración. Es en 1870 que se producen una serie de masacres de familias wichí y el gobierno provincial y nacional se vieron obligados a intervenir para preservar los trabajadores indígenas (Iñigo Carrera, 1998).

<sup>10</sup> Rosso (2011) relata cómo el proyecto del subinspector de territorios, P. Alemandri, fue presentado en 1922, y finalmente aprobado. El proyecto estimaba que los resultados obtenidos en el Chaco a partir de la sedentarización de los indígenas eran pobres. Propuso la creación de escuelas fijas y ambulantes, según el número poblacional en la zafra. Se preveía que una de las escuelas ambulantes funcionaría en el ingenio azucarero Las Palmas.

<sup>11</sup> Espinosa (2015, p. 128) en sus investigaciones sobre el ingenio azucarero La Esperanza y en relación con el ferrocarril G. Belgrano, concretamente el ramal C15, afirma que fue decisivo en tanto posibilitó la comunicación de la cadena productiva entre los ingenios La Mendieta, la Esperanza, Ledesma y San Martín del Tabacal.

<sup>12</sup> En relación con el ingreso del sistema capitalista en la región del Chaco que ha desestructurado los modos de vida indígena, postulamos que en la dinámica de estos procesos tampoco se deben dejar de lado las agencias humanas y no humanas de las sociedades indígenas, así como sus intersubjetividades y presupuestos ontológicos (Rodríguez Mir, 2016; Medrano & Tola, 2016).

<sup>13</sup> Los expertos del CDC (Centro para el Control y la Prevención de Enfermedades) definen que los valores de azúcar en la sangre en ayunas de 99 mg/dl o menores son normales, los de 100 a 125 mg/dl indican que tiene prediabetes y los de 126 mg/dl o mayores indican que tiene diabetes.