

CAMBIOS TERRITORIALES Y CONOCIMIENTO MEDIOAMBIENTAL ENTRE LOS PILAGÁ (CHACO CENTRAL)¹

Dra. Ana María SPADAFORA
CONICET, Buenos Aires
aspadafo@conicet.gov.ar

Prof. Marina MATARRESE
CONICET, Buenos Aires
matarrese@filo.uba.ar

Palabras clave: pilagá, territorialidad indígena, transformaciones históricas, representaciones, prácticas.

Resumen:

Este trabajo se enmarca en una investigación sobre la transformación y circulación de saberes medioambientales en las poblaciones nativas del Chaco Central (Argentina). A partir de la labor de campo realizada en una comunidad pilagá, reconstruimos la dinámica regional y local que ha afectado a la percepción y el uso del territorio tradicional, así como la manera en la que la etnología ha tratado las relaciones entre representaciones y prácticas nativas sobre medio ambiente.

Introducción

Este artículo se enmarca en una investigación en curso sobre la transformación y circulación de saberes medioambientales en las poblaciones nativas del Chaco Central. Esta pantanosa región, ubicada en Argentina y comprendida entre los ríos Pilcomayo y Bermejo, constituye una de las tres zonas que forman parte de la región del Gran Chaco.²

¹ Este proyecto colectivo bianual comenzó a ejecutarse en el año 2005, con financiamiento del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET ("Circulación y transformación de saberes medioambientales y etno-históricos en poblaciones indígenas y criollas del Chaco Central", proyecto PIP n.º 5.572/2005, resolución n.º 1.438).

² Esta vasta llanura de alrededor de 1.000.000 km² se extiende sobre parte de los territorios actuales de Argentina, Bolivia y Paraguay. En ella, habitan unas 50 etnias que, hasta tiempos

Nuestro caso de estudio corresponde a los pilagá –conocidos en la literatura regional como toba-pilagá (Métraux, 1937)–, pertenecientes a la familia lingüística guaycurú. Actualmente, los pilagá están concentrados en el centro este de la provincia de Formosa y distribuidos en 18 comunidades de los actuales departamentos de Bermejo y Patiño. Este pueblo nativo constituye, junto con los toba y los wichí, una de las tres etnias de la provincia.

Desde fines del siglo XIX y en el primer tercio del siglo XX, los pilagá establecieron una particular dinámica con los nuevos actores sociales que se han literalmente apoderado de los territorios nativos. Teniendo en cuenta el contexto histórico, nos interesa hacer hincapié en la necesidad de ponderar cómo, a través de esos procesos de conquista, colonización e incorporación a la “civilidad” nacional, la antropología ha venido tratando las relaciones entre representaciones y prácticas indígenas sobre el medio ambiente.

Entendemos que un análisis centrado en una noción de territorialidad indígena, asumida como un espacio integral que conjuga a la vez dimensiones materiales y simbólicas, permite sopesar el modo en que los saberes medioambientales son reformulados y redimensionados por los indígenas a través de la dinámica histórico-política.

Acorde con estos puntos de partida, nuestro trabajo se centra en: 1) realizar un recorrido de la manera en que modelos teóricamente dominantes en la antropología, han impactado en las conceptualizaciones sobre naturaleza, cultura y sociedad en las poblaciones de las tierras bajas sudamericanas; 2) reconstruir las transformaciones histórico territoriales de los pilagá; y 3) sopesar el alcance que los nuevos aportes tienen para pensar las relaciones entre naturaleza y cultura en las poblaciones indígenas.

Sobre las relaciones entre naturaleza / sociedad y las cosmologías indígenas

El modo en que los indígenas establecen vínculos con el medio ambiente ha sido una preocupación histórica de la antropología, tal como mostraron los desarrollos de la etnociencia, el estudio de las *folk taxonomies*, la etnobotánica y, de modo más general, todos aquellos trabajos que se centraron en las relaciones entre cultura y medio ambiente.

Reseñando solo algunos de estos aportes, baste pensar que, hasta la década de 1970, buena parte de la etnografía regional de tierras bajas sudamericanas –estas últimas ocupadas en su mayor parte por poblaciones indígenas que viven de la caza, la recolección y la pesca–, centró sus reflexiones en posturas que, con más o menos énfasis, intentaban explicar el nivel de desarrollo cultural como el producto de la interacción con factores medioambientales. Tales posturas, que han tenido un considerable impacto en el análisis de las poblaciones de tierras bajas, se inscriben en el “linaje teórico” del materialismo cultural,

recientes, han llevado un modo de vida nómada, basado en la caza de animales salvajes, la recolección de frutos silvestres y la pesca, y que solo en tiempos recientes, han sido incorporados de forma sistemática a los Estados nacionales de los que forman parte.

cuya versión más acabada puede sintetizarse en las ideas de la ecología cultural desarrolladas por Stewart y Faron (1959). Trabajos como los de Betty Meggers (1971; 1976) quien sostuvo la importancia de la fertilidad de los suelos para el desarrollo de sistemas sociales complejos en Amazonia o, las ideas de Marvin Harris (1985 [1974]) acerca de la escasez de proteínas como factor explicativo de la intensidad de la institución guerrera entre los yanomamo, son algunas de las ideas fuerza que afectaron la comprensión del modo en que los valores sociales, políticos y culturales modelan la interacción del ser humano con la naturaleza (Rival, 1999).

Más allá de las sutilezas de las diversas posturas deterministas y su peso en el análisis de las culturas de tierras bajas americanas, lo cierto es que la preponderancia de explicaciones monocausales sobre las relaciones entre los seres humanos y el medio ambiente ha llevado a la antropología a naturalizar el modelo naturalista en la propia etnología. Así, por ejemplo, tanto la etnociencia como la antropología cognitiva han intentado crear un contexto de interpretación que enfatiza la morfología general de los elementos a clasificar, centrándose en su uso práctico y cierta voluntad universalista de compatibilizar conocimientos culturalmente situados. Desde esas categorías interpretativas, las diferencias culturales –y, por tanto, las creencias y cosmologías que las animan– adquieren el tinte de “superestructuras mentales”. Tales superestructuras, susceptibles de ser clasificadas como *folk taxonomies*, rearmen la oposición entre una ontología anímica y una ontología naturalista, y promueven un modo de análisis centrado ya en las estructuras mentales, ya en las condiciones materiales (Lenaerts, 2004).

El peso de estas interpretaciones monocausales, favorecidas por la mixtura del determinismo ambiental y el programa de áreas culturales desarrollado por Stewart y Faron, fue revertido en la década de 1970. Entonces, el desarrollo de estudios de casos etnográficos demostró, a partir de un conocimiento más certero de las sociedades indígenas de tierras bajas, la necesidad de priorizar la importancia de las estrategias culturales en el vínculo entre el ser humano y el medio ambiente, así como también pensar con mayor cautela las relaciones de determinación entre naturaleza y cultura.

Estas preocupaciones no están desgajadas de las actuales agendas políticas, especialmente de la propuesta por los organismos internacionales que –desde la ECO 92 realizada en Río de Janeiro– han reconocido e incorporado a sus directrices políticas la problemática de la sostenibilidad ambiental. En esta última, el papel históricamente clave que los pueblos indígenas de tradición cazadora recolectora han venido teniendo para el mantenimiento e incremento de la diversidad biológica y cultural ocupa un lugar prominente. Ello se debe al hecho de que, a diferencia de las sociedades de tradición agrícola e industrial, tienen “sistemas de explotación de los recursos naturales” que no afectan a la reproducción biológica de las especies.

Este papel clave en el mantenimiento e incremento de la diversidad biológica que hoy es parte de las agendas políticas tiene, sin embargo, largos antecedentes en la tradición antropológica. En el congreso “Man the Hunter” (1968), Richard Lee e Irvén de Vore die-

ron un revés a la interpretación clásica que presuponía que las sociedades cazadoras recolectoras eran sociedades que no habían logrado "domesticar" los recursos naturales y, en consecuencia, vivían al borde de la inanición. Estos autores, sobre la base de documentos etnohistóricos y trabajos etnográficos, demostraron que las mal denominadas sociedades "primitivas", incluso aquellas situadas en "nichos ecológicos marginales", no solo no vivían al borde de la inanición, sino que habían logrado desarrollar sistemas de mantenimiento y reproducción de los recursos naturales que les permitían vivir en una especie de opulencia económica que satisfacía sus necesidades reproductivas, necesidades que no eran independientes de sus expectativas culturales.

Este nuevo abordaje requirió cuestionar la consideración del medio ambiente como un mero nicho ecológico que opera autónomamente respecto de lo social y de las metas –ideológicas, políticas y simbólicas– que se "impone" cada sociedad.

Siguiendo esta línea de interpretación, desde la década de 1970, los desarrollos antropológicos –que retoman el papel de lo simbólico en relación con la naturaleza propuesto por la tradición estructuralista lévi-straussiana–, intentaron subsanar la fractura entre dicotomías heurísticas. Estas dicotomías, guiadas por oposiciones maniqueas entre lo material y lo mental, entre el cuerpo y el espíritu, y entre la naturaleza y la cultura, traspolaban el modelo naturalista occidental a las ontologías indígenas.

Especialmente, los trabajos de E. Viveiros de Castro (1992; 1996), y las contribuciones de P. Descola (1986) sobre los ashuar jíbaro del Alto Amazonas, cuestionaron la aplicación del modelo naturalista occidental a las sociedades amerindias. A su vez, destacaron la importancia de los factores simbólicos y las lógicas internas de estas cosmologías en el análisis de las concepciones y prácticas sobre el medio ambiente.

Mirados en perspectiva, estos aportes permitieron repensar tres problemas fundamentales, a saber: 1) la importancia de las diversas concepciones culturales sobre la naturaleza en el uso y manejo de los recursos naturales; 2) la necesidad de cuestionar la universalidad del modelo naturalista en el abordaje de otros modos de uso y pensamiento del territorio y los recursos; y 3) la necesidad de privilegiar explicaciones que den cuenta de las complejas relaciones entre lo material y lo mental o, si se quiere, entre el dominio natural y el dominio cultural.

Medularmente, la tesis de P. Descola sobre los ashuar jíbaro del Alto Amazonas –ubicados en el actual territorio del Ecuador– se centró en describir el modo en que los ashuar socializan la naturaleza. Su etnografía recusa tanto la interpretación etnocéntrica de la escuela ecológica cultural –que apoyaba sus argumentos en especulaciones sin fundamento etnográfico³– como las limitaciones de una concepción estructuralista lévi-straussiana

³ Especialmente, al demostrar que el punto fuerte de la tesis de la ecológica cultural –que distinguía los niveles de desarrollo y complejidad social según la ocupación de ecotipos bien diferenciados: varzea y terra firme– no tenía sentido real en la vida ashuar, dado que no había correlación alguna entre el nicho ecológico ocupado y la productividad objetiva lograda por uno y otro emplazamiento humano (Descola, 1986).

de la cultura concebida como un modelo mental, en forma independiente de las prácticas sociales. Al respecto, Descola (1986) señala que la apuesta de Claude Lévi-Strauss (1983) –cuyo paradigma de la alianza marcó un hito en la antropología regional– concibe la naturaleza y la cultura como dominios excluyentes cuyos atributos no solo son distintos, sino teóricamente contradictorios, dando por sentado que: 1) el dominio de la cultura no es otra cosa que la negación del dominio natural; y 2) que la cultura puede ser explicada como un mero ejercicio de la mente privativo de los seres humanos (Lévi-Strauss, 1983: 42-43) y la naturaleza opera independientemente y en oposición al dominio cultural.

Tales postulados son consecuentes con la interpretación estructuralista de las cosmologías nativas en términos de sistemas de significados, es decir, de un esquema lógico de patrones subyacentes que organizan las relaciones entre humanos y no-humanos. Aludidas en los términos de estructuras implícitas cuyo sentido explícito se encuentra en modelos mentales, su validación social no proviene de los vaivenes de la historia y del modo en que se enlazan pensamiento y práctica social, sino de modelos lógico-matemáticos cuya estructura y función se encuentra en dimensiones ocultas a la decisión humana y a las prácticas sociales que ponen en acto esos modos de pensar (Spadafora, 2006).

¿De qué manera la antropología ambiental de Descola resuelve la dialéctica entre lo material y lo mental de modo que no se caiga en las especulaciones sin fundamento etnográfico de la ecología cultural y de rehuir el modelo estructuralista lévi-straussiano que condena la cultura al plano lógico de un ordenamiento simbólico?

Desde un punto de vista teórico, su "estrategia" consiste en reparar en que, tanto los simbolistas como los utilitaristas han naufragado en su intento de superar las escisiones analíticas entre lo mental y lo material. Los primeros han descuidado la importancia de las representaciones sobre el medioambiente, en tanto que los segundos han desatendido la forma en que las representaciones mentales y los factores tecnoeconómicos inciden los unos en los otros. Descola concluye que aquellos "patrones subyacentes" constituyen, no tanto modelos lógico-matemáticos, sino "schematas de la praxis" o "estructuras intermedias", definidas como "propiedades de la objetivación de las prácticas sociales, diagramas cognitivos o representaciones intermedias que ayudan a subsumir la diversidad de la vida real en un conjunto básico de categorías de relación" (Descola, 1986).

El resultado más palpable de este abordaje es considerar que ni las representaciones mentales, ni las prácticas tecnoeconómicas, son susceptibles de ser analíticamente divorciadas en el estudio de las relaciones entre el ser humano y el medio ambiente. En tal sentido, el autor no se conforma con analizar el modo de pensar la naturaleza de los ashuar, sino con ver de qué manera ese modo de pensar se traduce en formas de uso del medio ambiente objetivamente productivas (Descola, 1986).

Este devenir de la antropología americanista, sin embargo, tomó un tinte peculiar en la antropología del Gran Chaco. Desde finales de la década de 1960 se produjo una especie de quiebra entre lo que podríamos denominar como la "etnología clásica" y los "estudios de aculturación y cambio social" (asociados a la noción emblemática de "contacto

interétnico"). Esa fractura, que se consolidó entre mediados de los 70 y los 80, tendió a definir lo que bien podríamos sintetizar como dos "linajes antagónicos": los etnólogos de los "indios puros o aislados" y los de los "indios aculturados o campesinos", cuyos principios de interpretación sobre la articulación entre lo material y lo mental son, en buena medida, incompatibles. Por una parte, los antropólogos partidarios de explicar el cambio y el contacto cultural se aglutinaron en lo que se denominaría la "antropología social", y se abocaron a analizar de qué modo las sociedades indígenas habían devenido sociedades campesinas merced al avance del capitalismo industrial. Por otra, los antropólogos abocados a analizar el universo mítico y las cosmologías indígenas se aglutinaron en lo que luego se denominaría "etnología".

Ambos abordajes, sin embargo, han mostrado serias limitaciones. Por una parte, la antropología social, al conformarse con realizar un mero énfasis en la historia en detrimento de la etnología, no ha hecho más que obscurecer las prácticas y concepciones indígenas, limitándose a proyectar los modelos occidentales de acción, conciencia y cambio histórico en sociedades donde la agencia –asumida como un modo de hacer cultural– no es privativa de la voluntad y la conciencia humana. Por su parte, la etnología local ha resuelto la cuestión apelando a una cómoda mixtura de fenomenología y narrativa ficcional que se limitó a reconstruir creencias, mitos y valores que, casi como una caja negra, mantenían a las sociedades indígenas incólumes a los "golpes" de la historia. En efecto, la predilección por modelos destinados a explicar la vinculación entre los diversos ámbitos cosmológicos y la importancia otorgada al chamanismo y la brujería, haciendo caso omiso de la incidencia de los procesos de evangelización y dominación económica y cultural, descuidaron el modo en que las diversas formas de interactuar con el medioambiente fueron redimensionadas –cuando no socavadas– por la abrupta transformación de los requisitos materiales –especialmente la reducción de los territorios tradicionales y el confinamiento de estos pueblos a nichos ecológicos marginales– que animaban el antiguo modo de vida.

En la década de los 90, nuevos estudios tendieron a desandar críticamente aquellos enfoques que, engolosinados con los esquemas de interpretación simbolista, olvidaron explicar el modo en que las culturas indígenas habían sido afectadas por el avance del capitalismo regional. Especialmente la polémica instaurada por Gastón Gordillo (1993) con respecto a la dinámica económica de los pueblos cazadores recolectores del área y lo que el autor sintetizó como los "deseos imaginarios del esencialismo", intentaban revisar el modo en que esos esquemas de interpretación culturalistas rectificaban los valores y prácticas económicos de los pueblos indígenas. Analizados como un corpus reflejo de una estructura primordial inmune a toda influencia externa y a toda resignificación, los mitos aparecían como estructuras esenciales y fosilizadas que, junto con las prácticas chamánicas y las creencias en espíritus tutelares, sobrevivían en forma independiente a los procesos históricos y políticos y a la dominación económica de la sociedad blanca y criolla regional.

Los estudios sobre los pilagá no han sido ajenos a estos enfoques y, particularmente en el análisis de la articulación entre cultura y medio ambiente, tendieron a priorizar el modo

en que los indígenas pensaban sus relaciones con la naturaleza, sin reparar en la manera en que esos modos de pensar eran modificados merced a los cambios históricos y a las transformaciones territoriales sucedáneas.

Cambios históricos y transformaciones territoriales: el caso pilagá

En la región del Gran Chaco –1.000.000 km² que constituyen un calidoscopio abigarrado de unas 50 etnias– los pilagá suman unas 6.000 personas, distribuidas en 18 comunidades emplazadas en dos de los departamentos del centro de la provincia de Formosa (Patiño y Bermejo), en el noroeste de la República Argentina.

La primera referencia a los yapitilagá o zapitalagá se registra en 1628, y en las fuentes del siglo XVIII se insiste en que estos se diferenciaban de los toba (Roitman en Arenas, 2003: 45), ambos autodefinidos como pueblo qom, cuya traducción significa “la gente”.

Durante el siglo XVI –cuando la región era parte del entonces Virreinato del Río de la Plata–, la corona española comienza a mostrar interés por el espacio chaqueño. Una vez que las primeras motivaciones, tales como la búsqueda de El Dorado, quedaron sin efecto, los intereses españoles comenzaron a centrarse en la región del Chaco y, particularmente, en la importancia que esta región tenía para el desarrollo de los caminos de comercialización con el Alto Perú. Ya en el siglo XVII, desde las provincias del Tucumán y Paraguay se organizan campañas militares a la región, de las que dan cuenta los diversos fortines y ciudades instalados a su paso.

En el s. XIX, y más precisamente a partir de 1880, en el marco de la consolidación del Estado-nación argentino, la región del Gran Chaco comienza a ser destinataria de una serie de políticas dirigidas más contundentemente a su ocupación territorial (Lois, 2002). A partir de allí, los grupos guaycurúes fueron –junto con los mocovíes– los que pusieron mayor resistencia a esta dominación, hecho que dilató el efectivo sometimiento de estos pueblos hasta bien entrado el siglo XX (Trinchero, 2000).

Por su parte, desde el año 1914, los misioneros anglicanos de la South American Missionary Society (SAMS), continuando con un proyecto misional que habían venido desarrollando en el Chaco paraguayo, fundan diversas misiones en el Chaco Centro Occidental argentino. La relación que se establece entre estos y los pilagá se caracteriza tanto por la tensión como por la inestabilidad. Lo antedicho se refleja en la conceptualización que los misioneros tienen de los pilagá, a quienes muestran como una etnia renuente al sometimiento y al sedentarismo. La situación de indefensión de este grupo guaycurú frente al avance de colonos, militares y misioneros, sumada a su política de alianzas y enfrentamientos entre facciones –tanto con los otros grupos étnicos como con los nuevos ocupantes del Chaco–, fue conformando una identidad en la que la pertenencia al Estado nacional jugó un rol decisivo.

Su condición de “indios amigos” de los militares fue ganada con justeza cuando, hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX, los pilagá se unieron al ejército y la Gendarmería de Línea para la expulsión de los antiguos rivales étnicos (chulupí y macá), contri-

buyendo con las milicias a la "limpieza" de "gente indeseable" de los territorios chaqueños. Esta alianza, sin embargo, facilitó la ocupación de sus propios territorios por parte de militares y colonos, deseosos de dominar las tierras indígenas.

En la primera treintena del siglo xx, en la que cobró relevancia la "cuestión indígena", cuya centralidad residía en qué hacer con la población nativa que habitaba las tierras recién conquistadas (Torres, 2006), las misiones anglicanas desempeñaron un importante rol mediador con el Estado a los efectos de domesticar a los belicosos pilagá quienes "por años han sido una espina en la carne de los militares y que, sin duda, han sido una de las tribus más problemáticas del Chaco" (Arnott, 1936: 68, nuestra traducción).

Este no fue un proceso simple y, a pesar de que, según los propios misioneros, "ningún indio del Chaco necesitó una misión más que los pilagá" (Arnott, 1936: 41, nuestra traducción), la relación entre ambos fue fluctuante y derivó en el fracaso de la "misionalización". Los perpetuos realineamientos con el ejército, las viejas rencillas interétnicas con chulupíes y macá (intensificadas por los conflictos jurisdiccionales de tierras entre los nacientes Estados de Argentina y Paraguay), las negativas pilagá a deponer las armas en pos de la conversión religiosa y la sedentarización forzada fueron algunos de los factores que colaboraron en forjar, hacia 1930, la imagen de los pilagá como "la tribu más agresiva de la República Argentina" (Arnott, 1936: 41, nuestra traducción).

Entre 1932 y 1935 se desencadenó la guerra entre Paraguay y Bolivia, motivada por la búsqueda de este último país de una salida al mar, pero también propulsada por intereses petroleros en la región norte del Gran Chaco (Seiferheld, 1983). Aun cuando esta afectó principalmente a los grupos asentados hacia el oeste de la actual provincia de Formosa (Braunstein y Córdoba, 2006; Torres, 2006), es decir, toba del oeste y wichí, sus efectos repercutieron también entre los pilagá.

Ubicados sobre la banda sur del río Pilcomayo, y con su territorio militarizado, los pilagá se vieron obligados a negociar su protección con los misioneros. En 1933, acorralados, pidieron al etnógrafo suizo Alfred Métraux que intercediera ante los misioneros para la fundación de una misión. En septiembre de 1935, desesperados ante la ocupación y persecución militares, los pilagá se trasladaron desde 50 millas al sur a la misión toba de Sombrero Negro –ubicada en el oeste, hacia el Chaco salteño–. En 1936 se creó la primera misión pilagá en Laguna de los Pájaros. Pero el "romance" llegaría solo hasta 1939, año en que los pilagá abandonaron la misión luego de un conflicto sostenido con los colonos, quienes argumentaron que los pilagá eran ajenos a esas tierras y que debían retirarse hacia el centro-sur de la provincia, de donde eran oriundos.

El fracaso de los misioneros, junto con la política de facciones de los indígenas –cuyas alianzas y enfrentamientos con los diversos actores del escenario local respondían a la lógica de la *vendetta*, e impedían la formación de lazos políticos estables– llevó a una situación de indefinición y conflicto que se extendería en el tiempo.

Sumados a estos elementos de orden sociopolítico y económico, los factores ambientales también colaboraron en la transformación de una dinámica territorial sesgada por el

duro hábitat del Chaco. En 1902, el río Pilcomayo, principal fuente de aprovisionamiento de aguas y recursos en la región –que hasta entonces corría hacia el norte–, encaminó el grueso de su flujo por un cauce sureño conocido en esos tiempos como Arroyo Ferreira. A mediados del siglo xx, ese desplazamiento se conjugó con el retroceso del lugar en que vierte el cauce del río, lo que produjo un enorme crecimiento de las aguas y formó el actual sistema de bañados conocido con el nombre de Bañado La Estrella.

Esta particular geografía del hábitat, aunada a su emplazamiento en zona de indefinición territorial con Paraguay, en la que los pilagá se desempeñaron como aliados del ejército argentino en la delimitación de la frontera nacional, imprimió un modo de identidad indígena que incorporó “la categoría nacional del Estado y el límite jurisdiccional” (Braunstein y Córdoba, 2006).

Esta situación de frontera –compleja y diversa–, además de recrear una identidad indígena sesgada por su pertenencia al Estado nacional, se vio afectada por el desempeño de Argentina en el conflicto armado paraguayo-boliviano de 1932. A pesar de su rol “neutral”, no pocas veces, la Argentina ocupó fortines que estaban sobre la línea de demarcación del territorio paraguayo. La sinuosidad del cauce del Pilcomayo –que variaba según periodos, ubicando los fortines a uno u otro margen del río– hizo el resto, provocando situaciones repetidas de fricción por los límites entre ambos países que afectaron a las poblaciones de la región (Seiferheld, 1983).

Esta condición de grupos que habitaban en áreas de frontera (no solo internas, sino también externas), contribuyó a reforzar su autoidentificación como “indígenas argentinos” en contraposición a los “indígenas paraguayos”. Esta autodenominación, sumada a las antiguas rencillas interétnicas, tuvo eco en la adscripción nacionalista, reconfigurando su identidad étnica, su relación con el territorio y su vínculo con los recursos.

En suma, tales circunstancias redimensionaron la identidad indígena como producto de un cambio sustancial en las relaciones de fuerza entre indígenas y agentes colonizadores, modificando las representaciones y prácticas culturales de los primeros.

“El pueblo del agua”

La presencia del río Pilcomayo ha sido un factor relevante tanto para la historia ambiental de la región como para la dinámica social de los grupos que la habitaban, quienes desarrollaron sus estrategias económicas de reproducción cultural altamente vinculadas a los humedales. Considerado “la columna vertebral del Chaco” (Arenas, 2003: 39), el río Pilcomayo fue un ámbito esencial en la dinámica sociopolítica de los grupos indígenas, quienes realizaron alianzas y enfrentamientos en los que el río y sus recursos tuvieron un amplio significado social.

Entre los pilagá, la presencia del río como marcador de identidad social ha sido tan importante que incluso Dell’Archiprete (1991) los ha denominado “el pueblo del agua”. La cercanía/distancia respecto de los espejos de agua puede constatarse en la importancia que

el agua adquiere en los topónimos y en la orientación cardinal, cuyo eje estaba establecido según el cauce del río.

En ese registro, los espacios antiguamente recorridos abarcaban un amplio territorio cuyos ejes eran, hacia el este, las inmediaciones de Bajo Hondo; hacia el oeste, el memorable fortín Yunká⁴ (actual fortín Leyes); hacia el norte, la banda sur del río Pilcomayo; y hacia el sur, Estanislao del Campo, Ibarreta y Fontana, sobre la línea del ferrocarril (Arnott, 1934: 491; Dell'Archiprete, 1991: 61; Arenas, 2003: 84).

Tal como han sostenido Braunstein y Rodríguez Mir (1993-94), la distribución espacial indígena en la región estuvo atravesada por la historia étnica y, en particular, por los aspectos relacionados con la organización social tradicional y con los diversos tipos de contactos y conflictos que mantuvieron con los otros pueblos indígenas chaqueños.

Organizados en familias extensas que nomadeaban en una amplia área a lo largo del margen derecho del río, la organización social de los pilagá se caracterizó por unidades progresivamente inclusivas, en las que las alianzas relativamente estables entre los diversos grupos familiares constituían las agrupaciones políticas más inclusivas. En el interior de estos, se concentraban numerosos intercambios que generaban solidaridades más amplias y, fundamentalmente, una conciencia histórica e identitaria común cifrada en la pertenencia al pueblo qom.

De ahí que el esquema de orientación –que corría paralelo al río siguiendo la dirección NO-SE– tuviera por frontera los espacios recorridos y utilizados por los otros pueblos vecinos. Así, aun cuando el gentilicio qom –que designa a “la gente”– se refiere a una identidad étnica genérica que incluye a los toba, históricamente los pilagá han insistido en su diferenciación de estos, a quienes designan como *ñacilamolek*, “gente del tronco del río”, o como *lañagasek*, “los que viven lejos del río”.

A escala intraétnica, los pilagá diferencian dos grupos nuevamente referenciados con respecto a la cercanía/distancia del agua: los pilagá de Nawagán, considerados como el símbolo acabado de la propia identidad, más cercanos al río Pilcomayo; y los pilagá de los Bañados, ubicados hacia la mitad occidental del territorio, sobre el actual sistema de bañados.

Esta importancia del agua como referente de la pertenencia y singularidad identitaria no era independiente de un modo de extracción de los recursos. Esta tenía su base en la movilidad estacional, que asociaba la pertenencia grupal a determinadas especies animales o hábitats relacionados con la reproducción de la especie nominal. Dell'Archiprete ha podido rastrear un total de once adscripciones grupales denominadas en la antropología como “bandas”: los kilikpilek o “gente de las catas”, los tamayalek o “gente ubicada al norte de Posta Cambio Salazar”, los wakopilek o “gente de los pájaros”, los waqaepilek o “gente de los caranchos moros”, los mayngodepilek o “gente del suri”, los qaqadepilek o

⁴ Topónimo que se refiere al intercambio festivo entre bandas y cuya traducción es, no casualmente, “lugar donde se bebe agua” y que fue centro de la confrontación entre militares e indígenas en 1919 (Sbardella y Braunstein, 1991: 108).

“gente del carancho”, los poepilek o “gente de los cuervos”, los kedokpilek o “gente de los tigres”, los lernapilek o “gente de los conejos”, los nasagatpilek o “gente trompeadora”, los seporistapilek o “gente de los tucu-tucu”.

Estas bandas, asociadas a territorios de usufructo común y que tomaban sus nombres de las especies animales de referencia⁵ estaban parentalmente entrelazadas siguiendo patrones de matrilocalidad o uxorilocalidad, patrilinealidad y exogamia a escala del grupo nombrado.

Esas pertenencias políticas y sociales, sin embargo, se vieron afectadas por la sedentarización. En la actualidad, no es extraño encontrar que, en una misma comunidad, coexisten familias extensas provenientes de diferentes bandas (Dell’Archiprete, 1991; Gordillo, 1992). En cuanto a las reglas de residencia, aunque la matrilocalidad continúa siendo la regla preferencial, es común encontrar que las jóvenes casadas residen en parajes alejados de la vivienda materna. Por tanto, no hay actualmente una relación directa entre adscripción de bandas –territorialidad– y pertenencia comunitaria.

Este debilitamiento de las antiguas prescripciones sociopolíticas se manifiesta marcadamente en la ruptura intergeneracional. Las diferencias entre padres e hijos, ahora escolarizados y con horizontes cifrados en la cultura estatal nacional, acarrearán, entre otros problemas, el debilitamiento de la vieja adscripción de bandas y la emergencia de valores ajenos al antiguo modo de vida. Tales cambios poco se relacionan con las tradicionales actividades de caza, recolección y pesca, y buena parte de las jóvenes generaciones, semiescolarizadas, se dedican a realizar changas, participar en la política indigenista de las ONG locales o intentar conseguir planes sociales y asistenciales del Estado nacional o provincial. Muchos de los jóvenes no recuerdan su adscripción a las antiguas bandas y, además, se identifican con los valores promovidos por la escolarización y, de modo más general, con los valores promovidos por la sociedad blanca.

El cambio de valores y el disenso que estos cambios suponen para las distintas generaciones no evitan, sin embargo, sentimientos encontrados en los más jóvenes. Estos, a pesar de referenciarse en los valores de la cultura blanca y criolla locales, se muestran ambiguos frente a las antiguas prescripciones impuestas o defendidas por las generaciones mayores. Esto ocurre, por ejemplo, en relación a los cambios en las reglas de residencia. Entre las mujeres de mediana edad (25-30 años), el distanciamiento del lazo materno es vivido con melancolía, y muchas de ellas suelen regresar al nido de su infancia en situaciones críticas, como el nacimiento de un hijo (Gómez, 2006) o lamentarse por la lejanía con respecto a este vínculo.

⁵ “Existe una coincidencia a simple vista evidente entre la designación gentilicia del grupo local donde ha nacido o se ha criado un pilagá –en general, el materno– y su propia adscripción. Este hecho es aparentemente contradictorio con la norma expresada, en algunos casos, de la herencia paterna del grupo local. La exogamia del grupo local se extendía aparentemente hasta una exogamia del grupo nombrado” (Dell’Archiprete, 1991: 64).

Los efectos de este distanciamiento, sin embargo, no son solo en el plano afectivo. Dado el alto grado de influencia que las distintas comunidades presentan con respecto a los puntos neurálgicos de la vida urbana, la cercanía o lejanía con respecto a ellos constituye un aspecto crítico en la persistencia y peso que tendrán (o no) las actividades económicas tradicionales de caza, recolección y pesca.

Concentradas en un área más o menos cercana a la ciudad de Las Lomitas –sobre el centro de la provincia de Formosa y a la altura de la ruta provincial 81 que atraviesa dicha provincia–, las comunidades pilagá se sitúan a medio camino entre la capital formoseña y el pueblo de Ingeniero Juárez, última ciudad de la provincia hacia el oeste, lindando con la provincia de Salta.

En su origen, la ciudad de Las Lomitas fue un fortín o gran guardia de la frontera, en la que primó su carácter militar. Su poblamiento fue producto del asentamiento del comando de los Regimientos de Línea, que luego serían remplazados por la Gendarmería de Línea. Hacia 1915, su consolidación se debió a la construcción del ferrocarril Belgrano. La línea férrea, que corría de NO a SE, en forma paralela a los ríos chaqueños, comunicaba la ciudad de Embarcación de la provincia de Salta con Las Lomitas y la capital formoseña. Esta obra se inició en el año 1908, se concluyó en 1930 y funcionó hasta la década de los 90. La construcción del ferrocarril estuvo motivada por el interés en unir el Gran Chaco y por la necesidad de transportar a los indígenas hacia los ingenios azucareros del piedemonte salteño. Durante su construcción, se utilizó mano de obra aborigen, la cual, una vez concluida la obra, regresó al monte. No obstante, algunos se fueron estableciendo poco a poco cerca de los poblados a la espera de un nuevo trabajo (Braunstein y Rodríguez Mir, 1993-94: 265).

Hoy día, Las Lomitas posee aproximadamente 12.000 habitantes y es un centro neurálgico de las comunidades aledañas, incluidas las wichí. Esta ciudad es un enclave que sirve tanto a los efectos de provisión de víveres, changas, planes sociales y atención de la salud como de educación secundaria de los jóvenes y mercado de artesanías. Tomando solo las comunidades pilagá que se encuentran situadas sobre la ruta 28 (Ayo La Bomba, km 14, km 30, Campo del Cielo, El Descanso y La Línea) puede observarse una relación proporcional entre la cercanía / dependencia de los bienes manufacturados y servicios urbanos y la lejanía / utilización de los recursos del monte y persistencia de las estrategias y conocimientos asociados a su uso.

Esta constatación, no obstante, no nos permite realizar una correlación taxativa entre distancia espacial / persistencia de las actividades y conocimientos tradicionales. Lo cierto es que el trayecto con respecto a Las Lomitas –agravado por la inundación sistemática de los bañados, que aísla a las comunidades más alejadas (como La Línea y El Descanso)– cifra, en buena medida, el grado de persistencia de las actividades de caza, recolección y pesca. Particularmente, las mujeres adultas son, en muchos casos, las que continúan sosteniendo la unidad doméstica con aportes de la dieta montaraz. Mónica (M.), una mujer de 32 años, de la comunidad de Campo del Cielo afirmaba:

–M.: Mi abuela era guapa y me llevaba hasta allá, con mi mamá, porque me crié con ellos en Descanso. En Descanso, la gente es más humilde que acá. Es escasa la comida, porque muy pocas veces llegan los vehículos. Los hombres salen a mariscar, de marisca viven en El Descanso.

–Antropóloga: ¿Acá también [se refiere a Campo del Cielo] los hombres salen a mariscar?

–M.: No, algunos porque ya tienen pensiones... planes trabajar... algunos trabajan en empresas, casi ya nunca mariscan. Acá hay mucho pescado y no sacan ellos.

Y luego continúa, en relación con El Descanso:

–M.: Esa planta se cocina cuando no está amarga. Mi abuela sabía recolectar mucha, sacaba la planta y lo hervía un poco, la secaba en el sol, bien sequito y lo guardaba en una bolsa... Lo embolsaba.

–Antropóloga: ¿Lo embolsaba y lo guardaba?

–M.: Lo guardaba hasta que ya no es época y seguía comiendo ella, porque tenía un montón, harina de algarrobo, doca...

–A.: La secaban y después la usaban cuando querían.

–M.: Claro, ahora no juntan para todo el invierno como antes. Ellas hacían unas casitas apartes para poner todos los frutos. Ellas tenían de todas las clases... sachia sandía, el mistol, el algarrobo, bola verde.

Los efectos de la disminución de las prácticas tradicionales de subsistencia y el aumento de una dieta basada en las harinas refinadas trajeron como consecuencia el aumento de enfermedades gastrointestinales y la predisposición hacia enfermedades infecciosas endémicas (Arenas, 2003). Al respecto, Laura (L.), médico del Hospital de Lomitas, responsable del área programática correspondiente a las 30 comunidades afectas al hospital regional, se refería a lo que llamó aumento de la "marisca criolla" –vivir dependiente del centro urbano y especialmente, de los planes y programas del Estado– en detrimento de la "marisca del monte" –depender de los medios tradicionales de vida–. Laura, de unos 40 años y con larga trayectoria y experiencia en la zona sostiene:

–L.: La gente miente, no sé con qué frecuencia [vienen las provisiones], pero creo que es cada dos meses que vienen las cajas. Eso los vuelve pasivos, se sientan a esperar que lleguen las provisiones.

–Antropóloga: ¿Hay una relación entre la caída o la dieta mala y la cercanía a las ciudades, que también tiene que ver con el otorgamiento de planes sociales?

–L.: Sí, yo creo que sí, son más dependientes comunidades como La Bomba [comunidad periurbana a Las Lomitas] que comunidades como Campo del Cielo [a 37 km de Lomitas]. En las comunidades más alejadas, en última instancia, salen a mariscar; en algunas estaciones tienen el pescado del Bañado y tienen otros recursos del monte. Y en comunidades más alejadas, como El Des-

canso, donde hay más independencia del centro urbano, están mejor. La gente que vive en comunidades más alejadas viene con suerte una vez por mes a cobrar el plan. La gente que vive en las comunidades más cercanas viene todos los días, para buscar la plata del plan, pero también para hacer marisca criolla. Se vienen para acá todos los meses los que tienen planes se vienen a cobrar acá, ¿viste? Llevan su marisca criolla, digamos.

La idea de que las prácticas económicas actuales de los indios chaqueños reproducen esquemas de aprovisionamiento y valores ligados a la caza y la recolección –lo que la médica denomina como “marisca criolla”– desdibuja el discernimiento que tienen los propios indígenas respecto de lo que eran las formas tradicionales de aprovisionamiento y los actuales modos de supervivencia. Asimismo, subestima el modo en que la cultura indígena, merced al proceso de subordinación interétnica, ha reinventado su propia identidad política en un contexto de confinamiento territorial y disminución de los recursos montañosos.

De hecho, a pesar de las diferencias sustanciales en cuanto al valor actual asignado a la caza y la recolección por parte de las distintas comunidades, su notoria desvalorización se plasma en la paulatina desacreditación de la dieta montaraz y el significativo aumento de los índices de desnutrición infantil que alcanzan, en el área afectada, un 20% (Laura, conversación personal).

Respecto a los cambios dietarios, M., mujer de 32 años, oriunda de Campo del Cielo, afirmaba:

–Antropóloga: ¿Pero comen las mujeres los frutos del monte, recolectan cantidad de chañar, y luego lo comen?

–M.: Las mujeres mayores recogen los frutos, comen una parte y los guardan. Las chicas jóvenes no, ya están acostumbradas con la otra comida. El chañar no les gusta a ellas.

–A.: ¿Y vos comés chañar?

–M.: Yo todavía como chañar. [...] Algarrobo, sí puedo juntar.

–A.: ¿Y hacés la harina?

–M.: Sí, pero muy poco, porque ahora los chicos no quieren comer.

–A.: ¿Qué comidas les gusta a ellos?

–M.: La galletita, la leche, quieren tomar leche, la torta esa,... arroz, todo eso les gusta.

Asimismo, en referencia a este mismo tema, otras dos mujeres de la misma comunidad, H. –de 40 años– y E. –su hija de 12–, sostenían:

–Antropóloga: Y si no llegan las provisiones del Gobierno, ¿qué comen?

–H.: Harina, nomás.

–E.: Comemos en la escuela.

–A.: ¿Y recolectan frutos del monte?

–H.: No, casi no traemos. Ya cuando nosotros éramos jóvenes casi no comíamos fruta de monte, simplemente la vieja que...

–A.: Solamente la vieja. ¿Y ella no extraña ahora, los frutos del monte?

–H.: Sí, ahora extraña.

Y en referencia a la actual alimentación, nuevamente H. sostiene que:

–H.: Hace [mate] cocido, todo el día; azúcar, azúcar, todo el día *aloha*, que quiere decir "azúcar" en pilagá.

–Antropóloga: ¿Eso es lo que te piden los chicos para comer?

–H.: Sí, *aloha* cocida, que es agua nomás y echas azúcar. Les gusta muchísimo.

En Campo del Cielo –situada a una distancia considerable de Lomitas–, la dieta, espacio por excelencia donde se dirime la cultura, es uno de los temas más recurrentes en la explicación nativa de los cambios entre lo que las mujeres denominan como "la vida de antes" y "la vida de ahora": son las "ancianas" y, en menor medida, las mujeres "adultas" quienes muestran mayor interés y dedicación para la obtención de mistol, algarroba, chañar, etc., aunque solo las más ancianas "extrañan el gusto de la comida del monte" (H.). Las generaciones intermedias, ubicadas en las franjas consultadas (entre 30-50 años), a pesar de que aún salen al monte en busca de leña y "algo de comida", vinculan sus actividades recolectoras con la extracción de chaguar y fibras tintóreas, elementos fundamentales para la confección de artesanías para la venta.

Aun cuando las jóvenes se han socializado en las tareas femeninas ligadas al monte, es común que rehúsen salir a recolectar y muestren una marcada predilección por los valores y la dieta criollos. Aduciendo su "amargura", jóvenes y niños rechazan los frutos del monte y prefieren la "dulce" dieta criolla, cuyo espectro se restringe a polenta, arroz, fideos, galletitas, azúcar, gaseosas y tortas fritas.

Estos cambios dietéticos, muestran la significativa desvalorización del monte como ámbito dador de bienes y su resignificación en términos de utopía para los más viejos y de espejismo para las generaciones jóvenes.

Reflexiones finales

La idea de que las prácticas económicas actuales de los indios chaqueños reproducen esquemas de aprovisionamiento y valores ligados a la caza y la recolección proviene de un prejuicio extendido no solo en el sentido común, sino también en la propia disciplina. Este prejuicio consiste en realizar una analogía superficial que iguala actividades desiguales desde una ideología ingenua y empirista (Gordillo, 1993). Es decir, presupone que las conductas actuales de los indígenas ligadas a la venta de la fuerza de trabajo, la mendicidad y

la búsqueda de asistencia gubernamental, lejos de explicarse por su condición de dependencia estructural de la sociedad criolla, se explicaría por la supuesta tendencia de los indígenas a reproducir sus antiguas pautas económicas y culturales.

Tales afirmaciones parten de la errónea idea de que el modo de vida cazador recolector se basa en conductas meramente extractivas que no involucran la intencionalidad, la planificación humana y, por tanto, el discernimiento contextualizado de las situaciones históricas y contemporáneas en que estos se desenvuelven. En este sentido, supone que las conductas y estrategias indígenas están exentas de cualquier aliento para la imaginación política, que han sido insensibles a la negociación política o, como sugiere una de las entrevistadas, que son "pasivos" ante la nueva condición histórica.

Sin embargo, tales conductas no se explican por la supuesta tendencia cultural a la reproducción mecánica de la vida antigua, como si los indios se encontraran en un presente etnográfico que, a manera de un viaje en el tiempo, nos permitiría ver en el presente nuestro propio pasado arcaico. Tampoco se comprenden por el efecto de condicionamientos estructurales externos que, a modo de chaleco de fuerza, maniataría cualquier intento de manipulación, negociación y agencia política.

Se trata más bien, de un proceso de construcción cultural que, merced a la historia local, construyó un mosaico de relaciones interétnicas cuya explicación remite tanto al modo en que el capitalismo regional subsumió a los pueblos indígenas, como al modo en que esos colectivos sociales subalternizados construyeron una identidad social y política sobre la base de una "tradición" diferenciada respecto a la ciudadanía y al Estado en que dichas poblaciones hoy se encuentran insertas (Briones, 1995).

Es en ese proceso, eminentemente de carácter político, en el cual los pilagá construyeron su especificidad como pueblo, y es en ese mismo proceso en que se dirime la condición de lo que hoy significa ser pilagá. Significado que enfrenta a tradicionalistas –como los chamanes o piogonak– con modernos –los pastores evangélicos de las iglesias nativas–, a ancianos con jóvenes, a partidarios del Gobierno y opositores.

¿Ello implica que la pertenencia indígena es ahora reducida a un espacio vacío definido por la voluntad blanca, cuyos principios simbólicos han sido reducidos a una cáscara apenas perceptible en la vida real? En una sociedad como la pilagá, donde las relaciones de intercambio entre indígenas y territorio son parte de un complejo sistema simbólico reservado a los chamanes –cosmopolitas por definición y puerta giratoria del intercambio material e inmaterial (Descola, 2005)–, sería ilusorio pensar que los cambios producidos por el contacto sistemático con el blanco se limitan a la incorporación pasiva de los valores occidentales susceptibles de encuadrarse en el dilema entre tradición y modernidad (Siffredi y Spadafora, 2006).

Tal consideración, sin embargo, no nos exime de analizar cómo los indígenas, en determinado contexto sociohistórico, constituyen el mundo que los rodea de manera que este se vuelve intrínsecamente significativo, considerando el peso de los cambios histórico políticos en el redimensionamiento de los horizontes simbólicos y las prácticas culturales. Un

proceso de emergencia étnica donde la naturaleza de los métodos empleados por los agentes del Estado colonial –ya se trate de colonos, militares o misioneros–, produjo un efecto tanto sobre las estructuras objetivas del grupo, su economía y su organización sociopolítica, como sobre las estructuras cognitivas de individuos y colectividades. Auto-identificación que no puede analizarse al margen de ese campo de negociación en el cual indígenas y foráneos buscaron construir un mundo mutuamente comprensible en el contexto de nuevos sistemas de significado e intercambio.

Bibliografía

- ARENAS, Pastor (2003) *Etnografía y alimentación entre los toba-ñachilamole y wichí-lhukutas del Chaco Central (Argentina)*, Buenos Aires, Ed. Pastor Arenas.
- ARNOTT, John (1936) "Misión Pilaga. Argentine Chaco. A very Human Story for a Society's youngest Misión", in *South American Missionary Society (SAMS)*, London, Ed. Price Twopence, LXXX.
- (1934) "Los toba-pilagá del Chaco y sus guerras", in *Revista Geográfica Americana*, I, 7.
- BRAUSNTEIN, José; CÓRDOBA, Lorena (2006) *Cañonazos en "La Banda": la guerra del Chaco y los indígenas del Pilcomayo medio*, inédito.
- BRAUSNTEIN, José; RODRÍGUEZ MIR, Javier (1993-94) "Sedentarización y etnicidad: el caso de los maticos en Las Lomitas (Argentina)", in *Runa: Archivos para las Ciencias del Hombre*, Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas - Museo Etnográfico, XXI.
- BRIONES, Claudia (1995) "Hegemonía y construcción de la Nación. Algunos apuntes", in *Papeles de Trabajo*, Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales, 4.
- DELL'ARCHIPRETE, Ana (1991) "Lugares de los pilagá", in *Hacia una nueva carta étnica del Chaco II*, Las Lomitas, Centro del Hombre Antiguo del Chaco.
- DESCOLA, Philippe (2005) *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros del Alto Amazonas*, México DF, Fondo de Cultura Económica.
- (1986) *Le nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'ecologie des achuar*, Paris, MSM.
- GÓMEZ, Mariana (2006) *Representaciones y prácticas en torno a la menstruación y la menarca entre mujeres tobas (provincia de Formosa, Argentina)*, inédito.
- GORDILLO, Gastón (1993) "La actual dinámica económica de los cazadores recolectores del Gran Chaco y los deseos imaginarios del esencialismo", in *Publicar*, 2, 2.
- (1992) "Cazadores recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los toba del oeste de Formosa", in H. TRINCHERO; D. PICCININI; G. GORDILLO (eds.) *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- HARRIS, Marvin (1985) [1974] "El macho salvaje", in *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza.
- LEE, Richard B.; DE VORE, Irven (1986) [1968] *Man the Hunter*, Chicago, Aldine.

- LENAERTS, Mark (2004) *Antropologie des indiens ashéninka d'Amazonie. Nos soers manioc et l'étranger jaguar*, Paris, L'Hermattan.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1983) *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Planeta-Agostini.
- LOIS, Carla (2002) *De desierto ignoto a territorio representado. Cartografía, Estado y territorio en el Gran Chaco Argentino (1866-1916)*, Buenos Aires, Instituto de Geografía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- MEGGERS, Betty (1976) *Amazonia. Hombre y cultura en un paraíso ilusorio*, México, Siglo XXI.
- (1971) *Man and Culture in a Counterfeit Paradis*, Chicago, Aldine.
- MÉTRAUX, Alfred (1937) "Études d'Ethnographie Toba-Pilagá (Gran Chaco)", in *Anthropos*, 32.
- RIVAL, Laura (1999) "Introduction: South America", in *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, University of Kent, Canterbury.
- SBARDELLA, Cirilo Ramón; BRAUNSTEIN, José (1991) "Las dos caras de la tragedia de Fortín Yunká", in *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco II*, Las Lomitas, Centro del Hombre Antiguo del Chaco.
- SEIFERHELD, Alfredo (1983) *Economía y petróleo durante la Guerra del Chaco. Apuntes para una historia económica durante del conflicto paraguayo-boliviano*, Asunción, Instituto Paraguayo de Estudios Geopolíticos.
- SIFFREDI, Alejandra; SPADAFORA, Ana María (2006) "Alter ego, valor de uso, valor de cambio: acerca de las resignificaciones simbólicas de trofeos humanos en las culturas chaqueñas (1900-2006)", in *52 Congreso Internacional de Americanistas*, Sevilla.
- SPADAFORA, Ana María (2006) "Entre la historia, el mito y el ritual: notas sobre el arte chama-coco (Alto Paraguay)", *Boletín de Antropología* [en prensa].
- STEWART, Julian H.; FARON, Louis C. (1959) *Native peoples of South America*, New York, McGraw-Hill.
- TORRES, Patricia (2006) *Proyectos, discursos y políticas misionales anglicanas en el Chaco Centro-Occidental durante la primera mitad de siglo xx*, Tesis de Licenciatura en Antropología, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- TRINCHERO, Hugo (2000) *Los dominios del demonio: Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central*, Buenos Aires, EUDEBA.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1996) "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology", in *Annual Review of Anthropology*, 25.
- (1992) *From the Enemy's Point of View. Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, The University of Chicago Press.

Hitz gakoak: Pilagá, indigenen lurraldetasuna, eraldaketa historikoak, irudikapenak, praktikak

Laburpena:

Lan hau Argentinako Chaco Centralean kokatutako ikerketa baten ondorioa da. Artikuluak ingurumenaren ezagupen indigena eta honen zirkulazio eta eraldaketa prozesuak aztertzen ditu. Pilagá taldearen baitan egindako landa lanaren bidez lurraldetasunaren hautemate eta erabilera tradizionala berreraikitzen dugu, eta dinamika lokal eta erregionalak zein nolako eragina eduki duten hautemate eta erabilera horretan. Aldi berean, etnologiak bertakoen ingurumenaren inguruko irudikapen eta praktikak nola tratatu dituen aztertzen dugu.

Keywords: Pilagá, Indigenous territoriality, Historical Transformations, Representations, Practices.

Abstract:

The present work is part of an investigation about the transformation and circulation of the environmental knowledge amongst the Central Chaco native people (Argentina). Our work tries to make a contribution to a critical analysis about native knowledge transformation and circulation through time. Drawing from the fieldwork carried out in Campo del Cielo pilagá community (Patiño Department, Formosa Province) we reconstructed the regional and local dynamics that has affected the traditional perception and use of the territory throughout the last century. We are also interested in reviewing the way in which ethnology has analyzed the relations between indigenous representations and practices on environment.

Fecha de recepción: 28-IV-07.

Fecha de aceptación: 12-IX-07.