

## Las gentes del Pilcomayo: memoria histórica de un territorio en emergencia

Joice Barbosa<sup>1</sup>

### Resumen

El pueblo Nivaclé, cuyo nombre significa “gente” o “personas”, tiene su distribución geográfica en las provincias de Formosa (sin reconocimiento oficial) y Salta en Argentina y en gran parte del Paraguay. Aunque el mestizaje ha debilitado las formas tradicionales de organización, han resistido a la historia de colonialismo de sus territorios y a las políticas de blanqueamiento de la población. En Argentina han vivido entre los ríos Pilcomayo y Bermejo, y fueron desplazados hacia el Paraguay cuando arribaron al Chaco argentino colonos europeos y fuerzas militares. Históricamente, las comunidades fueron desplazadas a zonas marginales, con nula presencia del Estado, en estos territorios, en los que antiguamente buscaron refugio, hoy sufren una nueva invasión con la expansión de la frontera agrícola y la extracción a gran escala de recursos mineros, acompañada de violencia institucional y militarización de sus territorios.

Con la categoría territorios en emergencia no se está haciendo mención únicamente a la emergencia declarada por la legislación argentina para el relevamiento de los territorios indígenas tras la sistemática desterritorialización y despojo debido al crecimiento exponencial del modelo extractivo de recursos naturales, sino además, a la alusión de nuevas territorialidades que emergen a partir de la acción inacabada de construcción social de la espacialidad y la resignificación de la identidad. Debido a la urgencia que estas comunidades tienen, en la actualidad, por la inseguridad territorial y socioeconómica, se ha diseñado el proyecto de investigación, que se compartirá en esta ponencia, cuyo objetivo principal será recuperar las memorias territoriales del Pueblo Nivaclé.

Los procesos de recuperación de la memoria histórica contribuyen a la paulatina recuperación de la identidad social de cada persona, el sentido de pertenencia a un grupo o colectivo. La mayoría de los pueblos afectados por una catástrofe social y que han realizado sus procesos de elaboración de memoria histórica deciden que sus ‘memorias narrativas’ sean conocidas por los demás miembros de la sociedad, especialmente por las instituciones y autoridades del gobierno. Lograr que “su historia” sea reconocida como parte de la verdad del país y por tanto, forme parte de la historia “oficial”. Un país que comprenda las memorias de todos sus pueblos puede conseguir que los horrores del pasado no vuelvan a ocurrir. Al iniciarse los procesos de fortalecimiento a nivel personal (en tanto individuos con dignidad), y a nivel colectivo (tejido social reconstruido), se propicia una nueva situación político-social de la comunidad que le permite exigir al Estado la atención de sus demandas, sin discriminación ni exclusión, en lo cual se sustenta la democratización del poder, esto último, aspiración de todos los pueblos. Se propone la reconstrucción de la memoria histórica como instrumento para el restablecimiento del tejido social y la

---

<sup>1</sup> Beca de postgrado CONICET. Maestranda en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Plata. Colaboradora del Grupo de Investigación en Psicología Rural de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Psicóloga de la Universidad Simón Bolívar Barranquilla, Colombia.

búsqueda de sentido a la violencia sufrida, experimentada, por las “gentes” que habitan las riberas del Pilcomayo.

## **Las gentes del Pilcomayo: memoria histórica de un territorio en emergencia\***

La ponencia estará dividida en tres momentos. El primer acápite denominado “un plan de exterminio” relata aspectos generales referidos a la situación de los pueblos indígenas en Argentina terminando con la situación específica de los pueblos indígenas en los territorios limitados en la provincia de Formosa. La segunda parte denominada “Formosa tiene su territorio en orden” cuanta de manera sucinta los hechos históricos que fueron configurando este territorio y provocando profundas transformaciones en los pueblos que lo habitaron originalmente, se realizan alusiones específicas al Pueblo Nivaclé, actor protagonista del estudio. Finalmente, un tercer momento, llamado “la memoria esta guardada en las piedras”, expone algunos elementos teóricos-conceptuales sobre la memoria histórica que funcionan a la vez como argumento para señalar la importancia del estudio de la memoria como proceso de sanación del daño social que históricamente han experimentado las comunidades del Pueblo Nivaclé.

### *“Un plan de exterminio”*

La construcción de los discursos nacionales en la consolidación del Estado nacional argentino, a diferencia de otros países, se instauraron a partir del “blanqueamiento” y la eliminación sistemática de la “barbarie” que subsistía en sus tierras (Gordillo y Hirsch, 2010). Las campañas militares que se dieron entre los años 1870 y 1911 hacia los territorios de la Pampa, la Patagonia y el Chaco se enfrentaron a la resistencia indígena que se organizaba en respuesta a la invasión y la represión, lo que derivó en un contexto de control militar territorial y el aniquilamiento de sus poblaciones (Halperín Donghi, 1982; Wright, 1998; Bossert y Siffredi, 2011). Los remanentes de población indígena, continuaron resistiendo a la violencia económica estatal (campesinización y proletarianización) y a las misiones, establecidas constitucionalmente en 1853. A mediados del s. XX, una larga trayectoria de movilización política de organizaciones asumían la “cuestión indígena” como ejercicio contrahegemónico ante la integración homogeneizante y la invisibilización, presionaron las instituciones estatales en las décadas del gobierno de Perón (Serbín, 1981; Tesler, 1989), lo que logró la inclusión de la población indígena bajo una suerte de indigenismo asistencialista y la aparición en escena de un nuevo sujeto de derecho (a partir de su reconocimiento como ciudadanos) (Lenton, 1999), en un contexto político de importantes reivindicaciones. Con la llegada de la dictadura militar, no sólo se dio un sustancial retroceso de las políticas indigenistas alcanzadas hasta el momento, sino que además se actualizaron viejos discursos hegemónicos sobre la barbarie indígena (Gordillo y Hirsch, 2010). El establecimiento de gobiernos democráticos a partir de 1983 posibilitó que las demandas de dirigentes indígenas y sus organizaciones, así como los militantes no indígenas adherentes, alcanzaran una ampliación del abanico de derechos para pueblos indígenas a partir de la juridización de los mismos (Carrasco, 2000; Carrasco y Briones, 1996).

---

\*El presente texto se realiza en el marco del proyecto de investigación titulado “las gentes del Pilcomayo: reconstrucción de la memoria histórica de los Nivaclé en territorios en emergencia” aprobado por el CONICET para ser desarrollado en el marco de una beca de postgrado.

En Argentina existe un marco normativo suficiente en materia de pueblos indígenas a saber, la firma de convenios de carácter internacional como: “La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”, “El Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes” y “El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales”. A nivel nacional, la Ley 23.032 sobre política indígena, la creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), Modificación en las constituciones provinciales, la Convención Constituyente de 1994, con la sanción del artículo 75, inciso 17, que incorpora sus derechos, reconociendo la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos, por último, la Ley Nacional 26.160 de emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras de las comunidades indígenas en el 2006 (prorrogada en 2009). No obstante en la mayoría de los casos éstas distan de hacerse efectivas, manteniendo a estos pueblos en un estado de invisibilidad o marginalidad en el contexto social general. Estas instituciones ignorando a las víctimas de las cuales pretende ser su garante de vida se vuelve hacia ellas afirmando la negatividad histórica.

A pesar del reconocimiento constitucional incorporado en la última reforma de 1994, la situación de los pueblos indígenas en el país continúa, llegando a estados graves de precarización, hasta su extinción. Según los informes elaborados en el 2011 por Amnistía Internacional Argentina y por el relator de Naciones Unidas para los pueblos indígenas James Anaya, se constata la situación de vulnerabilidad social y económica de las comunidades, así como el debilitamiento de sus formas de organización política, del tejido social y entramado cultural que los constituyen como pueblo. De igual manera, los informes emitidos por organizaciones no gubernamentales como el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), el Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas (ODHPI), el Servicio de Paz y Justicia (SERPAJ), el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) entre otras, concuerdan en decir que en medio de la variedad de problemas a los que se enfrentan las comunidades, se pueden establecer dos como punta de lanza para la priorización de las acciones: la invisibilización y de la desterritorialización de las comunidades.

Uno de los aspectos que da cuenta de la marginalización por parte del Estado es el desconocimiento de la realidad de las comunidades, solo hasta el 2001 se incluye el tema indígena en el censo nacional por lo que los datos desagregados sobre la situación económica y social de los pueblos indígenas del país son muy escasos. La información que se puede obtener de las condiciones se realiza a partir del relevamiento de las distintas organizaciones de la sociedad civil en el ejercicio de sus acciones en campo. En el caso de las provincias del Chaco, Formosa y Salta donde se encuentran distribuidas las comunidades participantes en la presente propuesta, la tasa de analfabetismo del idioma español para la población de diez años o más, de los pueblos mbyá guaraní y wichí, es más de nueve a diez veces mayor que la media nacional (calculada en un 2,6%)<sup>2</sup>. Por las razones que ya se han expuesto con anterioridad, de la falta de información, no se tienen datos específicos para las comunidades Nivaclé.

---

<sup>2</sup>Según información relevada por el relator especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, James Anaya. La situación de los Pueblos Indígenas en Argentina. Asamblea General Naciones Unidas. 2012 Tomado de: <http://acnudh.org/2012/09/se-publica-informe-del-relator-sobre-derechos-de-pueblos-indigenas-james-anaya-sobre-su-mision-a-argentina/>

La situación de pobreza generalizada de los pueblos indígenas, especialmente en las áreas rurales del norte del país, es uno de los factores que más contribuye a sus problemas de salud. Las limitaciones que enfrentan las comunidades respecto a la seguridad jurídica de sus tierras contribuye a la falta de servicios básicos, principalmente el acceso al agua potable y vivienda digna, encontrándose en condiciones de inseguridad sanitaria y ambiental. Finalmente los niveles de desarrollo económico y social de las comunidades indígenas son muy bajos en comparación de sectores de la población nacional no indígenas. Datos del UNICEF revelan que el 23,5% de hogares no cuentan con la satisfacción de sus necesidades básicas, siendo las provincias más afectadas Formosa (74,9%), Chaco (66,5%) y Salta (57,4%)<sup>3</sup>, con niveles alarmantes en este sentido. Algunas comunidades indígenas organizadas y empoderadas han presentado programas de autodesarrollo, sin embargo, los entes oficiales no han procurado acciones para su ejecución aduciendo la problemática de titulación de tierras. Un aspecto fundamental en la casi nula implementación de los programas de desarrollo para comunidades indígenas es la dificultad en la articulación de la normatividad e intereses en los planes de desarrollo entre el nivel nacional y provincial.

Históricamente, las comunidades fueron desplazadas a zonas geográficas marginales, con nula presencia del Estado. En territorios en los que antiguamente buscaron refugio, hoy sufren una nueva invasión con la expansión de la frontera agrícola y con la explotación a gran escala de recursos naturales. Por consiguiente en la actualidad existe sobre la región una multiplicidad de actores con diversos intereses, que del relacionamiento que las comunidades tienen con sus territorios. Un ejemplo de esto, es que usualmente se utiliza como criterio para la asignación de tierras la capacidad de carga para ganadería o la cantidad de hectáreas cultivables, ignorando las necesidades de desarrollo indígena. Esta situación no es muy diferente de las disposiciones reglamentarias de 1904 con las reducciones indígenas o de 1912 con el establecimiento de colonias aborígenes que trataron de asegurar la labor indígena para el desarrollo económico del área (Figallo, 2001). Más allá de los usos del territorio para la supervivencia de los miembros de sus comunidades, los indígenas además de desarrollar un sistema económico propio, realizan una variedad de actividades de tipo social y espiritual en diferentes ambientes (zonas de pampa, de bosque y en el río) de acuerdo con sus marcos de referencias relacionales culturales.

En Formosa, la mayoría de las comunidades indígenas se encuentran sin seguridad jurídica de un título de propiedad de los territorios<sup>4</sup> que les fueron asignados, para el año 2013 no se había realizado ninguna de las acciones de obligatorio cumplimiento de la Ley 26.160 –de relevamiento territorial- sancionada desde el 2006, que además advertía la cancelación de cualquier orden judicial de desalojo, en consecuencia las poblaciones son sujetas a coerción de la fuerza pública, del gobierno provincial y de fuerzas parapolíticas, para que abandonen sus tierras a fin de dejarlas libres para los emprendimientos de intervención empresarial, extracción de bienes naturales, obras de infraestructura de <interés> civil, proyectos de <políticas de desarrollo> económico de gestión pública, intereses de particulares y de estancieros, entre otros. Estas presiones pueden tomar forma de acciones judiciales en las que, muchas veces, la justicia termina considerando a la población

---

<sup>3</sup>Ibíd.

<sup>4</sup> En un estudio realizado por Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA) constata que casi el 70% no tiene el título de propiedad de sus tierras.

indígena como intrusa en su propia tierra, ordenando el desalojo, que la mayoría de los casos viene acompañado de violencia policial. Se pueden citar dos de los hechos emblemáticos más recientes: el caso de desalojo violento y por orden judicial de la comunidad La Primavera en el 2011, sumada la detención y judicialización de Feliz Díaz, querache del pueblo Qom, así como la reciente encarcelación en agosto de 2014 de los hermanos Tejada de la comunidad Cacique el Colorado, entre los que se encuentra Avelino Tejada, referente del pueblo Wichí, por encontrarse realizando acciones en defensa de sus derechos territoriales. Organizaciones de la sociedad civil y defensores de Derechos Humanos exclaman que esta violencia sistemática ejercida contra las comunidades indígenas de Formosa corresponden a un “plan de exterminio” por parte del perpetuo gobierno provincial, en alianza con el gobierno nacional, por el interés estratégico político-económico en el control-uso de los territorios formoseños. Sin embargo, la lógica del exterminio en la historia reciente se encuentra anquilosada a un pasado de aniquilación, es el continuismo histórico del desprecio por el ‘otro’ -de su absurda radical diferencia, de su chocante otredad- continuismo de su negación y muerte. Pareciera que el misterio del impenetrable se actualizará, un territorio que se volvió adverso para sus habitantes originarios, ya no por la acción de la naturaleza sino por el artificio de los nuevos habitantes que con impunidad marcaron el “plan” desde 1875.

*“Formosa tiene su territorio en orden”*

Una nota publicada por el diario La Nación en abril del 2011 con el titular de “Formosa tiene su territorio en orden” llamó mi atención. Para ese año me encontraba en Buenos Aires realizando una pasantía voluntaria de investigación, en una organización internacional de derechos humanos, parte de mi trabajo consistía en realizar un mapeo de problemáticas territoriales indígenas, acercándome así a la realidad indígena en este Sur que me cobija desde entonces. La nota comienza con la siguiente pregunta realizada por los científicos que elaboraron una propuesta, para la producción rural, que sería incluida en el ordenamiento territorial, “¿Qué tranqueras se deben abrir para que avance la frontera agrícola [...]?” a qué “tranqueras” hará referencia, me preguntaba. Cual despotismo ilustrado, en todo el texto se hace alusión solo una vez a las comunidades “aborígenes” -no precisamente para referir al derecho a la consulta previa, libre e informada de la propuesta- esto sería algo así como <<todo por el pueblo, sin el pueblo>>. Luego de terminar de leer la nota, encontraba en este titular una suerte de síntesis histórica que a manera de <capsula del tiempo> ofrecía la narración de la trayectoria de despojo territorial de los pueblos que habitan el extenso territorio de lo que se dio por llamar el Gran Chaco.

En tal solo cuarenta años las poblaciones originarias del Chaco fueron perdiendo gradualmente el control y autonomía de sus territorios, pasaron a tener obligados asentamientos en áreas reducidas, por consiguiente, abruptas transformaciones en sus prácticas sociales y culturales, y en sus relaciones interétnicas “que se reemplazaban a la fuerza por enfrentamientos con ganaderos y militares y por una inédita convivencia al amparo de las misiones” (Bossert y Siffredi, 2011:4).

La memoria oral nivaclé, exalta con referencia al pasado la conveniencia de trocar las inquinas interétnicas por relaciones de alianza para hacer frente a los nuevos enemigos comunes, los agentes del estado nación. Vuelco simétrico alas

relaciones con los no-indígenas, los cuales de cómplices deseados en tiempos de los exploradores, pasan a ser percibidos gradualmente—y con muchos matices— como enemigos compartidos en tiempos de los misioneros. (Ibíd. 37)

El <ordenamiento> de este territorio que recibiría el nombre de Formosa comenzó de la repartija de las repúblicas en El Tratado de la Triple Alianza contra el Paraguay en 1865 que con arbitrariedad marcaron límites nacionales; pasando por la Ley de Colonización y del Hogar en 1904-1907 que estableció las “reducciones de indias” bajo la administración religiosa; la formación de Colonias indígenas agrícolas por decreto en 1912; las campañas militares y la instalación de fortines entre los años 1905 y 1911; organización del primer regimiento de Gendarmería del país, unidad creada en 1917, exclusivamente para controlar la frontera de Formosa con el Paraguay; en 1936 expediciones militares eran enviadas, para ajustar la resistencia indígena, por el Ministerio de Guerra para afirmar la “soberanía argentina”; posteriormente la Ley por la cual se crea la Gendarmería Nacional Militarizada externaría sus operaciones en el territorio del Chaco por considerarlo la zona menos segura del país; en 1946 el primer peronismo traería la consolidación de una “nueva frontera” a partir del reforzamiento de los derechos asociados con la ciudadanía argentina. Para los años 50 “Formosa [tendría] su territorio en orden”, “el indio había dejado de ser un problema para la seguridad nacional” (Bossert y Siffredi, 2011; Braunstein, 2010; Figallo, 2001). En esta cronología la discontinuidad estará marcada por la resistencia indígena que se enfrentó al despojo y la militarización de sus territorios en una relación asimétrica que los terminó dejando en el lugar de los dominados.

Después de este ordenamiento que pasaba a declarar extranjeros a los indígenas de un lado u otro del Pilcomayo acaso resulta todavía necesario contestar la pregunta a qué nacionalidad pertenecen las comunidades nivaclé. Los interrogantes que por el contrario se me suscitan son los siguientes: ¿Cuáles son los relatos históricos de las gentes del Pilcomayo? ¿Cuáles son las acciones de memoria colectiva que permiten construir la historia de un Pueblo en resistencia? ¿Cómo se reconstruye la memoria histórica de un pueblo al cual se le ha negado su identidad? ¿Cuál es el daño social y psíquico de esta negación? ¿Para qué le sirve al país y a las comunidades el ejercicio de construcción de memoria histórica? ¿Cómo se configura la espacialidad de su memoria colectiva sobre territorios en emergencia? La recuperación de la memoria histórica de un pueblo supone una ética, situarse en un plano epistémico que plantea un modo de relación que me permite conocer la identidad del ‘otro’ (Todorov, 2007).

La ética de la o para la liberación, que ha reconstruido Dussel (1996), va más allá de una tarea emancipadora, esta ética justifica y argumenta la validez de la lucha que los oprimidos realizan contra el orden injusto (control centralizado de lo nacional, sexual, institucional, pedagógico, económico, político...) como ejercicio –praxis- de co-responsabilidad y solidaridad de la inmensa mayoría. Esta ética tendría como punto de partida la “corporalidad sufriente del dominado o del excluido: la alteridad del Otro negado en su dignidad” (p.142). Puesto que el ‘otro’ nos es inaprensible, ya que solo podemos arrebatarnos una parte - mediación de la intersubjetividad (Dussel, 2001) –, el acto de reconocimiento es una acción dialógica, solo tendremos acceso a una parte del “otro” si no dejamos que desde su subjetividad el ‘otro’ nos hable ¿qué nos dice el ‘otro’ de él mismo? y ¿qué nos dice sobre el ‘otro’, nosotros? La negación de lo originario es la negación de la dignidad, del

valor inherente a ese 'otro'. Optar por el valor del 'otro' –lo originario-indígena- como punto de partida, es “oír la exterioridad de la dominación”, es considerar la palabra del 'otro' como palabra semejante, es dejar ser al 'otro', dejar vivir. Permitir que el 'otro' se revele, desde su “mundo” para pensar su dignificación en mi “mundo” (Dussel, 1973, p.118). Como lo ilustraría la narrativa en el relato “la maldición de malinche”<sup>5</sup>, América es hija de la madre amerindia dominada y violada, tomada como objeto, y del padre hispánico, dominador, explotador y actor del despojo. Hija del pecado, sucia, primitiva, no respetada en su dignidad, en su calidad de 'otro', sino negada como ente-conocido, interioriza la norma del padre dominador para ser re-conocida (dialéctica de los derechos). Lo originario barbarizado fue subalternizado a partir de su blanqueamiento, de su europeización. Como exterioridad respecto del dominador, como no-ser, es la vida misma negada, el origen.

En las últimas dos décadas en Argentina, la preocupación por la “cuestión indígena” se ha incrementado en los sectores académicos, constituyéndose en un tema de interés de investigación que antes parecía estar circunscrito a la antropología. Los estudios hasta ahora consultados permiten recuperar el mapa de una Argentina que se reconfigura a partir de una multiplicidad de identidades. Las disputas por el reconocimiento se dan desde “distintas situaciones de invisibilidad” (Gordillo y Hirsch, 2010), a saber: a. Desde la recuperación de la memoria territorial. Como ejemplo, se encuentran los casos de las comunidades de los pueblos Pilagá, Wichí, Qom ampliamente distribuidos en las Provincias que constituyen el Gran Chaco (Salamanca, 2011,2012; Carrasco y Briones, 1996; Iñigo, 2007) y de las comunidades de Kollas de Salta y Jujuy (Bernal, 1984, Tesler, 1989) que tras numerosas victimizaciones de desterritorialización a partir del despojo y la intervención en sus territorios han procurado organizarse alrededor de la demanda por sureconocimiento y regularización jurídica de la posesión territorial; b. Reemergencia de colectivos que habían supuestamente desaparecido, como los Ranqueles de la Pampa (Lazzari, 2003), los Huarpes de San Juan y Mendoza (Escolar, 2007); c. Por último, se encuentran reconfiguraciones de las comunidades que habitan zonas de frontera y que dado su carácter preexistente a los Estados, plantean luchas político-espaciales de orden transnacional, como las comunidades del Pueblo Mapuche bordeando la cordillera chileno argentina (Aravena, 2003), los Guaraníes de los bosques de la triple frontera de Paraguay, Brasil y Argentina, los Tapietes divididos por las fronteras de Bolivia, Paragua y Argentina (Hirsch, 2006) y los Nivaclé del Chaco Boreal de Salta, Formosa y el Paraguay (Gordillo y Legizamón, 2002).

Cuando hablé de *territorios en emergencia*<sup>6</sup> no hago mención únicamente a la emergencia declarada por la legislación para el relevamiento de los territorios indígenas tras la sistemática desterritorialización y despojo debido al crecimiento exponencial del modelo extractivo de bienes naturales (Aranda,2010), sino además, a la alusión de nuevas territorialidades que emergen a partir de la acción inacabada de construcción social de la espacialidad y la resignificación de la identidad. En este sentido se problematiza la idea de una *espacialidad estable* y la de *indigeneidad rígida* (Gordillo, 2010:209). Desde este

---

<sup>6</sup> La expresión *territorios en emergencia* es tomada del título del libro “Alecrin. Cartografías para territorios en emergencia” de Salamanca, 2012. El autor hace referencia con esta expresión a la Ley de emergencia territorial.



carácter histórico y dinámico, de todo posicionamiento identitario, se plantea la necesaria reconstrucción de la memoria histórica del pueblo Nivaclé a partir de las narrativas de las comunidades que hoy habitan las inmediaciones de los ríos Bermejo y Pilcomayo, distribuidos en los departamentos Bermejo (Lamadrid y zona urbana de Laguna Yema) y Ramón Listra. Los Nivaclé han sobrevivido a múltiples victimizaciones; esta resistencia, característica de las comunidades, ha procurado reconfiguraciones de su memoria colectiva, se define entonces, el papel de la memoria social y colectiva como protagonista en la producción de identidades colectivas y la configuración de su espacialidad (Gordillo, 2010).

La gente que se autodenomina como Nivaclé<sup>7</sup>, es uno de los últimos grupos en ser hallados en el proceso de colonización. Los estudios documentales de la época de las primeras expediciones realizadas por militares, misiones y científicos, muestran que los múltiples gentilicios que hacen referencia a este grupo poblacional étnico son “indicadores de un pueblo con un desarrollado ethos migratorio, o, en su defecto, otrora numeroso ocupante de un territorio muy extendido” (De la Cruz, 32). Existen muy pocos estudios que den cuenta de su situación actual. Los primeros etnógrafos en tener contacto con los Nivaclé lo fueron Hermann y Nordenskiöld en el año 1908 (Bossert y Siffredi, 2011), también se cuenta con la obra de Fritz (1997,1999) que describe las transformaciones provocadas por las misiones tras la dominación de las guerras del Chaco 1870-1885, y los trabajos realizados por Siffredi (1984) sobre la cosmovisión y Tomasini (1979,1997), quién advierte, al principio de la década del 90, de la alta vulnerabilidad de las comunidades y el riesgo de la extinción de su patrimonio cultural. Según la Encuesta Complementaria a Pueblos Indígenas (2004-2005), existirían un total de 440 personas en territorio argentino con pertenencia y/o ascendencia indígena del pueblo Nivaclé, de las cuales 392 vivirían bajo la estructura de comunidades, en las provincias de Salta y Formosa. Sin embargo, no existe reconocimiento jurídico por parte de las instituciones a nivel nacional y provincial debido a que se les adjudica el ser nacionales de la República del Paraguay<sup>8</sup>.

### **“La memoria está guardada en las piedras”**

En un trabajo de investigación que realicé en el año 2008 en Colombia, tuve de conversar con uno de indígena perteneciente al Pueblo Kankuamo, pueblo que llegó a estar declarado extinto debido a que sus poblaciones fueron aniquiladas por la violencia armada y que tras un proceso de recuperación de su memoria histórica logró la salvaguarda étnica para la protección del remanente de sus comunidades, en la actualidad cuenta con una significativa

---

<sup>7</sup>También chulupí, como parte del grupo lingüístico "mataco-mataguayo" y axluxlay" como denominación de la lengua. Los investigadores Bossert y Siffredi (2011) a partir de un trabajo de análisis de fuentes documental (militares, comerciantes, agentes del gobierno y científicos) logran elaborar un recorrido histórico que permite deducir la distribución geográfica de las poblaciones nivaclé, las cuales tenían trayectorias territoriales a lo largo del río Pilcomayo, comprobando de igual manera las distintas apelaciones que recibieron de acuerdo a su distribución geográfica y las relaciones interétnicas “tapiete (zona de Bolivia). Chorote (Colonia Buenaventura, Wichí), chorote ashkluslay, impuesto por Nordenskiöld, recién en 1960 Susnik revelaría el verdadero etnónimo: “nivaclé”. Por su parte De La Cruz (2012) afirmará que para el estudio de ocupación territorial, en este caso de los nivaclé, resulta necesario que previamente resolver los problemas de la abundancia de gentilicios, presentes en las fuentes históricas, que reciben los nivaclé.

<sup>8</sup>Según consta en pedido de informe al INAI realizados por ENDEPA en el 2010 y Fundación Poder Ciudadano en los años 2011 y 2012.

visibilidad y participación política en el movimiento indígena colombiano. Ignorante aún de la cosmogonía indígena preguntaba ¿cómo hace un pueblo que ha perdido su territorio y su lengua para recuperar su memoria histórica? Y su respuesta da el título a este acápite. Los *mamas*, los mayores de este pueblo contaban: “hay que escuchar a las piedras, la memoria está guardada en las piedras”. Luego las palabras de un *mama* del Pueblo Arhuaco sobre un territorio muisca –pueblo también declarado extinto- terminarían por revelarme, lo que es denominado por los estudios sobre la memoria, en nuestra cosmogonía occidental, como las “marcas de la memoria”:

La verdadera historia está en estas piedras y se dejó de pensar en ellas, hay que volver a las piedras para perdurar. Este lugar inspira sentimientos de respeto que la gente ya no ve y por eso hay tanta confusión, se necesita el reencuentro con la propia historia. (Mamo mayor Aruawikugumu Yosatana, 2010: 54).

Aquí hay piedras acomodadas como señales míticas de la sabiduría ancestral, su memoria se borra si la gente no sabe caminar por ellas. Venimos a escuchar qué dicen estos lugares [...] (Ibíd. 34).

Las marcas de la memoria podrían llegar a ser por un lado, el pasado como legitimación del presente a manera de escultura o el pasado perturbador del presente (Vásquez, 2001), esto es el cuerpo del que sufre, –dice Dussel- “el grito del sujeto concreto”, la reemergencia de la identidad, la irrupción [...] como ‘actor’ social negado en su subjetividad concreta” (Dussel, 2001). La memoria aunque refiere al pasado no es el pasado; de la misma forma que el pasado, tampoco es la historia (Vásquez, 2001). Hasta ahora a partir de las distintas fuentes de documentación se ha podido construir la historia de un etnocidio:

La gente del camión y los soldados, con grandes risotadas, hablaban en guaraní refiriéndose a nosotros. En esas latas se estaban “tratando”, las cabezas, las manos y los pies de los indios cazados en batidas. Hervían días y días, hasta que se descarnaban completamente y esos huesos se vendían en las ciudades a los estudiantes de medicina...yo decía que era de los indios maticos (Manuel Bande citado por Figallo, 2001).

Mientras que “la presencia de la corporalidad herida” –dice Dussel- es la memoria de un pueblo que *pre-existe*. “La memoria de una sociedad se extiende hasta donde ella puede, es decir, hasta donde alcanza la memoria de los grupos que está compuesta” (Halbwachs, 2005 [1950]:73) pero está siempre se refiere desde el presente. León Ramírez, nivaclé de la comunidad La Madrid narrando un poco de su historia contaba:

En los primeros años en el año 1972 termino el rio PilcoaMayo. Mi papa y mi mamá vive siempre a la costa de este rio Pilcomayo para la pesca. Ahora en estos días se llamaba Bañado la Estrella. Mi papa era pescador, el me enseñó como se pesca, por el río, usamos con la red para nadar y entrar al agua abajo cómo como 2 a 3 y 4 metros de profundidad, para sacar los pescado. Yo tenía edad de 32 años yo también soy pescador de peces todavía vivía nuestros abuelos y abuelas que vivía siempre a la costa del Río Pilcomayo. Antes se dice Fortin Pilcomayo ahora se dice Fortín La Madrid esta es la nuevamente se nombraba así. Los abuelo abuelas estaba tristes ya

que no hay más pescadores de peces del agua (escrito elaborado en un taller realizado por una organización social de Formosa, cedido a la autora con fines investigativos).

El proceso de reconstrucción es el elemento crítico que caracteriza la memoria humana, que tiene una profunda base social (Marco y Sánchez, 2007). Los humanos cuando recordamos reconstruimos el recuerdo sirviéndonos de la experiencia de nuestro grupo cultural, así como del tiempo desde el cuál evocamos (Halbwachs, 2005). Lo que se recuerda está estrechamente relacionado con cuándo, cómo o para qué se recuerda. La memoria se entreteje en las temporalidades del pasado y del presente, no es fija, ni inmutable, por lo cual, siempre se corre el riesgo de distorsionar los sentidos del pasado si se los explica llanamente despojados de las representaciones bajo las cuales nacieron. La memoria recurre al pasado a la luz de los marcos interpretativos del presente, resignificando su función en tanto proyección de futuro, confiriéndole una carga política a partir de las articulaciones establecidas entre el presente y el pasado (Calveiro, 2006). Fals Borda afirma que “la recuperación de la memoria histórica significará <<descubrir selectivamente>>, mediante la memoria colectiva, elementos del pasado que fueron eficaces para defender los intereses de las clases explotadas y que vuelven otra vez a ser útiles para los objetivos de lucha y concientización” (1985:139). Por su parte, Martín-Baró sostiene que ésta, no está dada solamente por la recuperación del sentido de la propia identidad, ni del orgullo de pertenecer a un pueblo, sino sobre todo por "rescatar aquellos aspectos que sirvieron ayer y que servirán hoy para su liberación" (1998:301).

Los procesos de recuperación de la memoria histórica “contribuyen a la paulatina recuperación de la identidad social de cada persona, el sentido de pertenencia a un grupo o colectivo. La mayoría de los pueblos afectados por una catástrofe social y que han realizado sus procesos de elaboración de memoria histórica deciden que sus ‘memorias narrativas’ sean conocidas por los demás miembros de la sociedad, especialmente por las instituciones y autoridades del gobierno” (Bustamante, Chauca y Oviedo, 2004:16). Lograr que “su historia” sea reconocida como parte de la verdad del país y por tanto, forme parte de la historia “oficial”. “Un país que comprenda las memorias de todos sus pueblos puede conseguir que los horrores del pasado no vuelvan a ocurrir”. Al iniciarse los procesos de fortalecimiento a nivel personal (en tanto individuos con dignidad), y a nivel colectivo (tejido social reconstruido), “se propicia una nueva situación político-social de la comunidad que le permite exigir al Estado la atención de sus demandas, sin discriminación ni exclusión, en lo cual se sustenta la democratización del poder” (p.17), aspiración de todos los pueblos. Sobre el derecho a la memoria la ONU lo enuncia como Principio para la protección y promoción de los Derechos Humanos:

“El conocimiento por un pueblo de la historia de su opresión forma parte de su patrimonio, y por ello, se debe conservar adoptando medidas adecuadas en aras del deber de recordar que incumbe al Estado. Esas medidas tienen por objeto preservar del olvido la memoria colectiva, entre otras cosas para evitar que surjan tesis revisionistas y negacionistas” (1997).

En las últimas décadas la memoria histórica, como objeto de investigación, ha ocupado un lugar central en las ciencias sociales y humanas, tras los procesos de reparación a las

víctimas de los terrorismos de estado que se instauraron en España y la mayoría de países de América Latina. Son pocos los estudios que planteen este objeto de estudio articulado a los aspectos de identidad y violaciones de derechos a pueblos indígenas. De las fuentes consultadas hasta ahora se encontraron, desde una perspectiva socio antropológica: la investigación de Aravena (2003) que aborda la memoria colectiva e individual del pueblo mapuche en Chile y el realizado por Pumarejo y Morales (2003) sobre la recuperación de la memoria histórica del pueblo Kankuamo en Colombia. Desde la psicológica: el trabajo para la recuperación de la memoria histórica de comunidades indígenas campesinas en el Perú desarrollado por la “Red para la Infancia y la Familia” en el 2004, y el realizado por Cabezas (2011) que se propuso reconstruir la memoria colectiva frente a la pérdida de identidad étnica de mapuches que habitan centro urbanos en Argentina. Si bien la psicología social comunitaria y la psicología cultural han realizado aportes en esta línea de investigación, son escasos los estudios realizados con pueblos indígenas. Dado el interés creciente sobre la “cuestión indígena” desde una perspectiva de los derechos humanos en los niveles nacional y regional, se hacen necesarios los aportes que sobre la reparación del daño psíquico y social pudiera realizar la psicología a problemáticas indígenas, estas últimas abordadas ampliamente por la sociología y la antropología.

Elizabeth Jelin (2002) plantea tres posibles maneras de pensar la relación entre historia y memoria: en primer lugar, la memoria como recurso para la investigación, en el proceso de obtener y construir “datos” sobre el pasado; en segundo lugar, el papel que la investigación histórica puede tener para “corregir” memorias equivocadas o falsas; y finalmente, la memoria como objeto de estudio o de investigación. De esta manera, el estudio de la memoria de un pueblo, no es simplemente la búsqueda en los baúles de la historia fáctica, estos datos duros se convierten en un material imprescindible pero no suficiente para comprender las maneras en que el sujeto colectivo construye sus memorias, sus narrativas y sus interpretaciones de esos mismos hechos. El conocimiento disciplinario es insuficiente para lograr los cambios sociales que vislumbra como necesarios (Gómez, 2002). "Este conocimiento solo puede ser transformador en la medida que se articule o sea apropiado directamente por los sujetos en sus prácticas discursivas y sociales" (p.112), por tanto, se propone la reconstrucción de la memoria histórica como instrumento para el restablecimiento del tejido social y la búsqueda de sentido a la violencia sufrida, experimentada (Riaño, 2009), por los sujetos de investigación. “El estudio de los factores psicosociales que permiten desarrollar, fomentar, y mantener el control y poder que los individuos pueden ejercer sobre su ambiente individual y social, [son] un aporte en la solución de problemas que los aquejan, [logrando] cambios en esos ambientes y en la estructura social” (Montero, 1984:390); en consecuencia, se propone el estudio de la memoria como proceso de sanación del daño social que históricamente han experimentado las comunidades Nivaclé.

### **Bibliografía**

- Aranda, D. (2010). *Argentina originaria. Genocidios, saqueos y resistencias*. Buenos Aires: La vaca.
- Aravena, A. (2003). El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conservación de la memoria mapuche. *Estudios Atacameños*, 26, 89-96.
- Barth, F. (1976). Introducción En *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Bernal, I. (1984). *Rebeliones indígenas en la Puna*. Buenos Aires: Búsqueda-Yuchán.
- Bonilla-Castro, E y Rodríguez, P. (2005). *Más allá del dilema de los métodos: la investigación en ciencias sociales*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Braunstein, J. (2010) (comp.). *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco VII*. Las Lomitas, Formosa: Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- Briones, C. (2006). "Cuestionando geografías estatales de inclusión en Argentina. La política cultural de organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche" En Doris Summer (ed.). *Cultural Agency in the Americas: Language, Ethnicity, Gender and Outlets of Expression*. Duke University Press.
- Bustamante, E., Chauca, R.L. y Oviedo, V. (2004). *KachkanirraqkumallinwiñayQ'espichinaykupaq. A pesar de todo estamos todavía para construir un futuro mejor. Propuesta Metodológica para la elaboración de la memoria histórica en comunidades rurales*. Perú: Red para la Infancia y la Familia (REDINFA).
- Bossert, F y Siffredi, A. (2011). "Las relaciones interétnicas en el Pilcomayo medio: la guerra indígena y sus transformaciones (1882-1938)" En *Población y sociedad*, vol. 18 (1), 3-47.
- Cabezas, A. (2011). "Mapuches Urbanos: la memoria colectiva como estrategia de reconstrucción de la identidad étnica" En *Poiésis Revista electrónica de Psicología Social*, 21. Buenos Aires: FUNLAM.
- Calveiro, P. (2006). "Los usos políticos de la memoria" En Caetano, G. *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Carrasco, M. (2000). *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IGWIA-Vinciguerra.
- Carrasco, M. y Briones, C. (1996). *La tierra que nos quitaron: reclamos indígenas en Argentina*. Bs. As: IGWA-LhakaHonhat.
- Coffey, A. y Atkison, P. (2003). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- De la Cruz, Luis M. (2010). "La presencia nivakle (chulupí) en el territorio formoseño. Contribución de la etnohistoria de Formosa" en Braunstein, J. (2010) (comp.). *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco VII*. Las Lomitas, Formosa: Centro del Hombre Antiguo Chaqueño.
- Dussel, E. (1996). "La ética de la liberación ante la ética del discurso" en *ISEGORIA*, 13, 135-149. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- \_\_\_\_\_. (2001). "Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales" en *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclee.
- \_\_\_\_\_. (1973). "Metafísica del sujeto y liberación" en *América Latina dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la nación: identidades huarpes y modos de producción de soberanía estatal en la Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Fals-Borda, O. (1985). *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Bogotá*. Bogotá: Siglo XXI.
- Fritz, M. (1997). "Nos han salvado". *Misión: ¿Destrucción o salvación?. Comienzo de una misión entre el etnocentrismo e inculturación*. Ecuador: Abya-Yala.
- Fritz, M. (1999). *Pioneros del Chaco. Misioneros Oblatos del Pilcomayo*. Ecuador: Abya-Yala.

- Gómez, H. (2000). *De la justicia y el Poder Indígena*. Cauca: Editorial Universidad del Cauca.
- Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- Gordillo, G. y Hirsch, S. (2010) (coord.). *Movilizaciones indígenas e identitarias en disputa en la Argentina*
- Gordillo, G. y Leguizamón, J.M. (2002). *El río y la frontera. Movilizaciones aborígenes, obras públicas y MERCOSUR en el Pilcomayo*. Buenos Aires: Biblos.
- Halbwachs, M. (2005). *La Memoria colectiva*. España: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Halperín Donghi, T. (1982). *Una nación para el desierto argentino*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Hirsch, S. (2006). *El Pueblo Tapiete de argentina. Historia y cultura*. Buenos Aires: Universidad de Bs. As.
- Iñigo Carrera, V. (2007). "Prácticas y conciencia en una experiencia de movilizaciones indígena en el noreste formoseño". *Intersecciones Antropológicas*, 8, 327-338.
- Lazzari, A. (2003). "Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad en el movimiento indígena de La Pampa En *Quinto Sol. Revista de Historia Regional*, 11 (11), 91-122, Universidad Nacional de La Pampa.
- Lenton, D. (1999). "Los dilemas de la ciudadanía y los indios argentinos" *Antropología y Ciencias Sociales*, 8, 7-30.
- Marco, M.J y Sánchez, J. (2007). "Memoria e identidad. Una aproximación desde la psicología cultural En *La Recuperación de Memoria Histórica. Una perspectiva transversal de la Ciencias Sociales*. Sevilla: Centros de Estudios Andaluces.
- Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Madrid: Editorial Trota, S.A.
- Montero, M. (1984). La psicología comunitaria: orígenes, principios y fundamentos teóricos. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 16(3), 387-400.
- Organización de la Naciones Unidas (ONU). (1997). Principios para la Protección y la Promoción de los Derechos Humanos mediante la Lucha contra la Impunidad. E/CN.4/Sub.2/1997/20/Rev.1, 2 de octubre de 1997.
- Pumarejo, M. y Morales, P. (2003). *La recuperación de la memoria histórica de los Kankuamo: Un llamado de los antiguos. Siglos XX – XVIII*. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia.
- Ramos, A. (2005). *Comunidad, Hegemonía y Discurso: el pueblo mapuche y los estados nacionales a fines del siglo xx*, Tesis de Doctorado (FFyL-UBA)
- Riaño, P. (2009) (coord.). *Recordar y narrar el conflicto: herramientas para reconstruir memoria histórica*. Colombia: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación.
- Salamanca, C. (2012). *Alecrin: Cartografías para territorios en emergencia*. Rosario: Univer. Nac. de Rosario.
- \_\_\_\_\_. (2011). *Movilizaciones indígenas, mapas e historias por la propiedad de la tierra en el chaco argentino. Las Luchas de la familias toba poxoyaxaicalhua*. Argentina: FLACSO-IGWIA.
- Santos, R. y Mejía, F. (comp.). (2010). *Mensajes de la Madre Tierra en territorio Muisca*. Colombia: Impresol Ediciones.
- Serbín, A. (1981). "Las organizaciones indígenas en Argentina". *América Indígena*. 41 (3), 407-433.
- Siffredi, A. (1984). "Los parámetros simbólicos de la cosmovisión nivaclé" En *RUNA, Archivo para las Ciencias del Hombre*, XIV, Buenos Aires, pp. 187-219.

- Tesler, M. (1989). *Los aborígenes durante el peronismo y los gobiernos militares*. Buenos Aires: CEAL.
- Todorov, T. (2007). *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Tomasini, A. (1997). *El chamanismo de los nivaclé del Gran Chaco*. Argentina: CAEA.
- \_\_\_\_\_. (1979). "Contribución al estudio de los indios Nivaclé (Chulupí) del Chaco boreal". *Scripta Ethnologica*, 77-92, Buenos Aires
- Vásquez, F. (2001). *La memoria como acción social*. Relaciones, significado e imaginario. Buenos Aires: Paidós.
- Wright, P. (1998). "El desierto del gran chaco: geografías de la alteridad y el estado" En Teruel, A. y Jeréz, O (eds.). *Pasado y presente de un postergado: estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y Pedemonte Surandino*. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.