

Transformando la alteridad. Alcances y limitaciones de los proyectos de desarrollo en las sociedades originarias del Chaco argentino

Transforming otherness: Scope and limitations of development projects among the natives of the Argentinean Chaco

Javier Rodríguez Mir

Instituto de Migraciones, Etnicidad y Desarrollo Social (IMEDES). Universidad Autónoma de Madrid.

javier.rodriguez@uam.es

RESUMEN

El presente artículo, a través de una mirada crítica de los procesos de desarrollo, analiza las consecuencias y los efectos de los proyectos de desarrollo en las poblaciones indígenas. Desde una perspectiva antropológica, también se examina la emergencia de los movimientos indígenas en América Latina, con especial interés en el contexto de Argentina. Finalmente, el autor reflexiona sobre los proyectos de desarrollo implementados entre las sociedades originarias del Chaco argentino.

ABSTRACT

This article, through a critical view of development processes, analyses the implications and impacts of development projects on indigenous peoples. From an anthropological perspective, the emergence of indigenous movements in Latin America is also examined, with particular emphasis on the context of Argentina. Finally, the author reflects on the development projects implemented among the natives of the Argentinean Chaco.

PALABRAS CLAVE

desarrollo | indígenas | movimientos sociales | Chaco | Argentina

KEYWORDS

development | indigenous | social movements

"Hacer antropología es un acto político en cualquier parte del mundo, sin importar si el antropólogo lo reconoce" (Ramos 1999: 172).

Introducción

Los procesos de desarrollo son el resultado de un proceso histórico y social que genera muchos debates en las ciencias sociales en general, y en la antropología en particular. Solo basta recordar que la misma definición de desarrollo se construyó sobre las bases de ideas evolucionistas eurocéntricas que aplicaron la noción de progreso con el objetivo de "mejorar" el nivel de vida de las distintas poblaciones dispersas por el mundo. Evidentemente el desarrollo es heredera incuestionable de la idea de progreso (Ribeiro 1992) y en consecuencia los proyectos de desarrollo implican inevitablemente cierto grado de imposición de modelos sociales, económicos y culturales en las diversas poblaciones humanas. La problemática del desarrollo es una de las más incluyente y transversal que se presenta en las ciencias sociales ya que abarca temas como los derechos individuales y colectivos, la ciudadanía, la justicia social, las relaciones de poder, la política, la economía, la ecología, el medio ambiente, la cultura, las identidades y los movimientos sociales, entre otros.

El origen del concepto de desarrollo seguramente es posible situarlo en la segunda mitad del siglo XVIII con la emergencia y el auge de la teoría biológica de la evolución, la cual se fue aplicando de forma progresiva hacia las sociedades humanas. Esta analogía entre la evolución biológica y los procesos de desarrollo se asentó desde temprano y estimuló la reflexión en las ciencias sociales. Un ejemplo de esto es posible encontrarlo en la regla de Alfred Romer, un prestigioso paleontólogo quien utilizó explicaciones evolucionistas para dar cuenta de la emergencia de los vertebrados. Los científicos sociales utilizaron su

regla biológica para predecir y explicar cambios en las sociedades. Estos hechos no deben sorprendernos ya que en palabras de Kottak (1990) el desarrollo es, después de todo, simplemente otro término para planificar la evolución socioeconómica. En la segunda mitad del siglo XIX con el denominado "darwinismo social" se comenzó a articular y aplicar una noción de superioridad occidental en relación al resto de sociedades no occidentales. Desde entonces el sistema mundial necesitó una ideología que proporcionara sentido a las desigualdades y que brindara la esperanza a los países más necesitados de la existencia de un camino para salir de semejante situación. La frecuente utilización de relaciones jerárquicas como desarrollo *versus* subdesarrollo, primer mundo *versus* tercer mundo, sociedades avanzadas *versus* sociedades atrasadas, progreso *versus* barbarie se orienta a consolidar la idea de que es posible superar los diferentes estadios de la evolución.

Desde finales de la II Guerra Mundial las relaciones entre las naciones industrializadas y los países del Tercer Mundo han sido fuertemente determinadas y mediadas por los discursos y las prácticas del desarrollo (Escobar 1991). Durante los años posteriores a la II Guerra Mundial se produjo un auge de temas vinculados al desarrollo económico y se empezó a concebir al desarrollo como un proceso que podía ser replicado en diferentes regiones, sociedades y culturas. Siguiendo esta premisa el modelo fue exportado hacia países de Asia, América Latina y África, los cuales fueron percibidos y clasificados como "subdesarrollados". En este escenario, el concepto de desarrollo ha servido funcionalmente como un mecanismo de poder para la producción y gestión del "Tercer Mundo" mediante la elaboración sistemática de formas de conocimiento y por las diversas intervenciones, que van desde organizaciones internacionales y universidades hasta las agencias de desarrollo local y nacional (Escobar 1991). A partir de la década de los cuarenta surgió con fuerza un amplio grupo de intelectuales, expertos y tecnócratas con presencia mundial que estimuló los debates sobre desarrollo. Este contexto creó las condiciones necesarias para que se generasen nuevos dispositivos internacionales que operarían a nivel global: entre los organismos más relevantes se puede citar al Banco Mundial (1944), al Fondo Monetario Internacional (1945) y a la Organización de Naciones Unidas (1945). Estas instituciones apuntaban claramente al desarrollo como una salida universal para toda la humanidad. Por aquella época ya se intentaba reproducir las condiciones de la sociedad occidental (industrialización, avance tecnológico y científico, urbanización, orden, racionalidad y progreso) con lo cual se reconocía la diferencias internas de cada sociedad pero no para respetarlas y tolerarlas sino para eliminarlas definitivamente (Escobar 1997). En esta época se creó una categoría denominada LCD (Less Developed Countries) que agrupaba a todos los países considerados menos "desarrollados". De acuerdo a estas clasificaciones (que operaron en el pasado y que aún hoy continúan vigentes) las agencias internacionales de desarrollo ignoran la diversidad cultural y aplican la misma aproximación a diferentes tipos de beneficiarios (Kottak 1990). Desde sus inicios este modelo de desarrollo contenía una propuesta de transformación total de las culturas y sociedades mediante una planificación con el fin de convertirlos en países económicamente "avanzados". A fines de los 40 y principios de los 50 ocurrió un cambio radical en la antropología aplicada ya que se transformó la percepción de la comunidad o grupo estudiado. Así, las sociedades pasaron de ser un mero objeto de conocimiento a convertirse en sujetos que podían tener un cierto grado de control y poder. Los antropólogos participaron expresando sus valores y colaboraron directamente con las comunidades comprometiéndose con la defensa y el desarrollo de la comunidad intentando integrar y compatibilizar el conocimiento científico con el aumento del bienestar de las comunidades (Rylko-Bauer y otros 2006).

Hacia la década de los cincuenta y sesenta la teoría de la modernización planteaba que el progreso y el desarrollo se alcanzarían mediante la difusión del capital y de la tecnología desde los países más avanzados hacia las naciones carentes de desarrollo. Según Little y Painter (1995) un aspecto no muy recordado es el papel que tuvo la antropología en la articulación de la teoría de la modernización considerándola como un aspecto que podría ser implementado en la política del desarrollo. En la mayoría de los casos los antropólogos hicieron sus recomendaciones en un lenguaje tecnocrático afirmando que las condiciones de vida en América Latina, África y Asia podrían ser mejoradas a través de procesos de modernización (1). La teoría de la modernización consideraba que el subdesarrollo era exclusivamente un problema de atraso económico. El contexto histórico de emergencia y la posterior evolución del concepto de desarrollo no dejan dudas de la pretensión universal que se halla inherente a la mayoría de modelos de desarrollo que desde occidente se intentan imponer a las diferentes sociedades y culturas. En este sentido muchos proyectos destinados a fomentar las transformaciones sociales y culturales estuvieron dominados por un paradigma evolucionista universal. La mayoría de los autores están de acuerdo en que luego de un breve período de actividad en la década de 1950 la denominada

"antropología para el desarrollo" entró en un período de hibernación que se extendió hasta principios de 1970. Por ese entonces un giro hacia las estrategias macroeconómicas sumadas a las críticas radicales que se vertieron hacia la antropología contribuyó a un fuerte descenso de las actividades antropológicas en las arenas del desarrollo internacional (Escobar 1991).

En la década de los sesenta la aplicación de los modelos de desarrollo produjo efectos opuestos a los esperados ya que las consecuencias fueron un significativo aumento de la pobreza, un gran impacto en la destrucción del medio ambiente, y grandes sectores de la población quedaron marginados y excluidos. Las críticas a estos modelos de desarrollo no tardaron en aparecer y desde las ciencias sociales se comenzó a cuestionar fuertemente esta situación. El subdesarrollo de los países del denominado "Tercer Mundo" se entendió como producto del sistema económico internacional y de las relaciones de dependencia entre los centros industrializados y las áreas periféricas (Wright 1988). En esta época surgió la teoría de la dependencia que consideró que el problema radicaba en las características intrínsecas del capitalismo. Desde esta perspectiva se entendió que el desarrollo y el subdesarrollo permanecían estructuralmente asociados y no se podía entender un proceso sin el otro. En este período también se generó una corriente neomarxista que entendió al subdesarrollo como un elemento central al propio funcionamiento del capitalismo. Esta perspectiva se dedicó al estudio de las sociedades denominadas "precapitalistas" con el fin de observar el funcionamiento de los modos de producción a través de redes extraeconómicas (parentesco, religión y política). Cabe puntualizar aquí que hasta la década de los sesenta nadie cuestionaba la tendencia universal del desarrollo occidental que tendía a expandirse e imponer un único modelo que comportaba una homogeneización a escala mundial. Las discusiones se centraban en relación con las formas de acceso al desarrollo: o bien a través del capitalismo de mercado, o bien a través de un socialismo guiado por el estado. También se debatía sobre los modos de implementar los esquemas de desarrollo... pero las características del desarrollo seguían inalteradas e indiscutidas: se debía generar a nivel nacional, era un fenómeno irreversible y los modelos a seguir se inspiraban en Estados Unidos y Europa. En esta época mucho del conocimiento producido por los científicos sociales fue ignorado por las políticas y los proyectos de desarrollo. Hubo que esperar una década más para que una serie de científicos sociales aplicados comenzaran a desarrollar soluciones políticas y operacionales para superar los problemas actuales. En estos procesos fueron claves las experiencias desastrosas de los proyectos de desarrollo asociados con reasentamientos involuntarios, daños medioambientales, discriminaciones de género y asimilaciones culturales (Paiement 2007).

A partir de la década de los setenta, el debilitamiento del estado de bienestar incentivó la proliferación de numerosas ONGD que promovieron la participación directa de los sectores más afectados y desfavorecidos. En estos años empezaron a surgir nuevos movimientos sociales que propusieron alternativas a los procesos de desarrollo que ya mostraban su rotundo fracaso en amplias regiones del mundo. Las nuevas propuestas ampliaron la visión más allá de las estrictas fronteras económicas y alcanzaron problemáticas medioambientales, de racismo, de desigualdad, exclusión e injusticia social. Todos estos procesos sociales desembocaron en los años noventa en un marcado interés por la conservación y el manejo adecuado de los recursos naturales disponibles, así como la revalorización de los conocimientos locales y regionales. Los diferentes organismos e instituciones comenzaron a ocuparse del desarrollo local o regional (desarrollo endógeno) y a dejar de lado el desarrollo nacional. El concepto de desarrollo sostenible emergió como consecuencia de los grandes desequilibrios ambientales aunque en su concepción es posible advertir aún una línea liberal en el sentido de que la naturaleza se piensa como un recurso limitado y de gran valor económico susceptible de ser integrado a la propiedad privada. En este sentido la existencia de multas por contaminar y dañar el medio ambiente ("el que contamina paga") nos remiten claramente a una economía de mercado donde es posible pagar por contaminar nuestro medio ambiente. La emergencia en América Latina de movimientos ambientalistas, indigenistas y de campesinos que manifestaron su amplia disconformidad con los proyectos de desarrollo y el interés de las agencias internacionales por conocer la incidencia de las variables sociales y culturales en sus proyectos de desarrollo generaron las condiciones para que se integraran científicos sociales al ámbito de la cooperación y del desarrollo. El aporte específico de la antropología social en los organismos u agencias comprometidas con el desarrollo se pueden situar en tres grandes niveles: a) en el análisis de las interacciones de las diferentes actividades dentro de una misma cultura, b) en la capacidad de percibir y analizar las interacciones entre individuos de diferentes clases, regiones, culturas o profesiones, y c) en la capacidad para localizar y evaluar el trabajo de otros antropólogos que recolectaron datos sobre el mismo problema o la misma cultura (Almy 1977). Desde la antropología es posible efectuar una perspectiva comparativa y aplicarla a los problemas que afrontan los organismos y agencias de

desarrollo. Más allá de estas ventajas que ofrece la disciplina antropológica un factor clave responsable del incremento de la demanda de antropólogos en los círculos del desarrollo fue el notable número de científicos sociales que pusieron en evidencia la relevancia política que adquieren sus investigaciones en materia de desarrollo. Un ejemplo conocido de esta tendencia fue la participación de antropólogos en las reclamaciones y negociaciones sobre los territorios étnicos y cómo sus procesos de investigación fueron valiosos para la población local mediante la aplicación de sistemas participativos (Paiement 2007). El hecho de incorporar numerosos científicos sociales en las agencias de desarrollo produjo una división entre los investigadores ya que algunos se mostraron favorables a que los profesionales y científicos adoptasen un compromiso activo con las agencias dedicadas al desarrollo y la cooperación (Antropología para el desarrollo) mientras que otros académicos entendieron que era más adecuado distanciarse de las instituciones y efectuar una crítica de los procesos de desarrollo (Antropología del desarrollo) (2). Los antropólogos dedicados al desarrollo pusieron a debate problemas como el dilema ético de la participación, las formas en que los antropólogos abordan estas cuestiones, el papel de la antropología y la naturaleza del desarrollo. Un tema importante fue saber si los antropólogos podrían ser capaces de cumplir con los objetivos y principios de su disciplina y al mismo tiempo colaborar con las agencias de desarrollo. Los científicos sociales que brindaron su experiencia académica a las agencias internacionales recibieron críticas de dos frentes: 1) de aquellos que consideraban a la antropología un obstáculo para la aplicación de programas de desarrollo, 2) de algunos científicos sociales de la misma disciplina académica quienes consideraban que la participación en estos programas reafirmaba las prácticas y los discursos que oprimían a los países del tercer mundo y en definitiva se formaba parte del problema pero no de la solución. Por su parte, los antropólogos comprometidos con el desarrollo sostuvieron que la actitud de no comprometerse supondría un mayor perjuicio para las comunidades y quienes deciden no participar permanecen al margen de los procesos de desarrollo. También se ha debatido mucho sobre el status de la "antropología para el desarrollo". Hoben (1982) ha afirmado categóricamente que los antropólogos que trabajan en temas de desarrollo no han creado una subdisciplina académica porque sus trabajos no están caracterizados por conceptos, métodos y por un cuerpo teórico distintivo o coherente. Este tipo de discusiones nos remite al origen de la división entre científicos sociales académicos y aplicados al inicio de la práctica colonial, las cual sentó las bases para establecer en antropología dos niveles de producción del conocimiento. De acuerdo con Baba y Hill (2006) la interacción entre la economía imperialista y el sistema de clases británico estimuló la división entre una "antropología pura" y una "antropología aplicada" estableciendo un sistema social de clases imperialista. De este modo se forjó una jerarquía antropológica con roles superiores e inferiores: el papel de los teóricos fue generar teoría y si lo deseaban podían hacer antropología aplicada, sin embargo un antropólogo aplicado no podía dedicarse a la teoría antropológica. En la actualidad esta división aún persiste y se profundiza cada vez más las falsas dicotomías entre investigación básica y aplicada que fomenta la ignorancia respecto al valor que tiene la disciplina antropológica en los procesos de desarrollo (Paiement 2007). Se ha señalado que la disociación entre práctica y teoría es un fenómeno occidental puesto que en otras partes del mundo esta distinción es irrelevante ya que la producción antropológica a menudo está orientada por críticas socioeconómicas y cuestiones estructurales que fusionan la teoría con la praxis (Rylko-Bauer y otros 2006) y Little (2000) por su parte indicó que la polarización entre teoría y práctica, que es muy evidente en algunos departamentos de antropología de Estados Unidos, es vista como un lujo en algunas regiones del mundo donde los investigadores están activamente comprometidos en debates políticos y luchan por sus intereses académicos. Estos antropólogos hacen antropología aplicada de un modo u de otro aunque también sostienen teorías académicas y no necesitan de una catalogación institucional como "antropología aplicada" ya que no poseen dos niveles o clases de conocimiento dentro de sus sociedades (Baba y Hill 2006). Baba (2000) propone construir una "teoría de la práctica" que describa y explique el valor de la práctica y su rol potencial en la disciplina. La teoría de la práctica puede explicar las relaciones que existen entre la teoría del conocimiento y la utilización de ese conocimiento dentro de una disciplina. Según la autora, esta la teoría de la práctica es necesaria para legitimar y dar autoridad tanto a la disciplina como a su práctica. En cualquier caso la práctica permanece estrechamente relacionada con la teoría y el método. Los procesos orientados a la divergencia entre teoría y práctica no conducen a nada, especialmente en el campo del desarrollo. Es necesario que la antropología evite las posiciones extremas ya que estas falsas antinomias no sólo debilitan la disciplina antropológica sino que impiden la complementariedad necesaria e indispensable para concretar proyectos e investigaciones integradas. Debemos partir de reconocer nuestras propias limitaciones para construir un conocimiento y un actuar antropológico que evite fragmentar la teoría de la práctica, la investigación de la acción.

Del desarrollo al etnodesarrollo: los pueblos indígenas en acción

Las perspectivas que nos brinda el etnodesarrollo son amplias y diversas ya que además de posibilitar mejores niveles de vida aspira a una distribución equitativa de los recursos y beneficios e implica activar y estimular el potencial de cambio que está presente en las sociedades originarias. El etnodesarrollo debe estimular las potencialidades del grupo incrementando el poder de decisión de la población sobre los recursos disponibles y a partir allí diseñar e implementar programas de desarrollo que surjan de las propias sociedades involucradas. El paradigma del etnodesarrollo ha experimentado varias transformaciones a través de los años pero mantiene como derecho básico que todo pueblo indígena pueda decidir sus propios objetivos de autodesarrollo que suelen ser muy diferentes de los proyectos de desarrollo gestionados por los estados nacionales o las agencias internacionales. Las formas de implementar estos principios presentan un enorme desafío: a los pueblos indígenas por las divergencias internas en sus instituciones de autogobierno que se ven afectadas por mecanismos de dominación y clientelismo (Durstun 2002) y a los gobiernos nacionales por la diversidad de pueblos indígenas que se encuentran presentes en el seno de un mismo país.

En líneas generales el etnodesarrollo puede entenderse como la capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo, esto es, el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello su experiencia histórica y los recursos (reales y potenciales) de su cultura, de su sociedad y de su medio ambiente, de acuerdo con un proyecto que se define según sus propios valores y aspiraciones. La planificación e instrumentación de programas de etnodesarrollo deben ser, por definición, asuntos internos de cada pueblo y la función del estado es apoyar y contribuir a crear las condiciones que posibiliten esas vías (Bonfil Batalla 1982). Un problema no menor es que generalmente la mayoría de los estados latinoamericanos no acompañan ni apoyan los procesos de etnodesarrollo ya que muchas veces éstos se oponen a los objetivos e intereses de los proyectos nacionales de desarrollo. También es vital que los estados reconozcan la presencia de diversos grupos étnicos en el seno de sus sociedades. Muchos países de América Latina en las décadas de los 80 y 90 reconocieron en sus respectivas constituciones nacionales los derechos de los pueblos indígenas pero en general este reconocimiento quedó solo plasmado en la letra de las reformas constitucionales pero el cumplimiento efectivo de sus derechos es una asignatura pendiente y de difícil resolución. La perspectiva del etnodesarrollo comporta procesos de reafirmación étnica y cultural así como el incremento de la participación y la capacidad de decisión del grupo. La participación y visibilidad de las sociedades originarias en el ámbito nacional es fundamental ya que muchos proyectos nacionales de desarrollo perjudican a las poblaciones indígenas a las que ya no sólo se les oculta la información necesaria para debatir sino que en muchos casos también se les niega la participación. Es indispensable posibilitar formas de autogestión vinculadas a la propia organización social indígena e incorporar modos de capacitación procedentes del grupo étnico para conocer y valorar sus recursos y potencialidades reales.

La perspectiva del etnodesarrollo también debe considerar la problemática vinculada con la reparación de los daños históricos mediante la recuperación de los territorios étnicos que les fueron enajenados. El hecho de luchar por el reconocimiento y la titulación colectiva de los territorios indígenas no solo tiene una considerable importancia por sí misma cuando se alcanza este objetivo, sino que estos procesos también alientan nuevas formas de organización política, favorecen la participación en la sociedad nacional y estimulan los debates sobre las estrategias que se deben implementar. Además ayudan a reinventar el significado del "ser indígena" contribuyendo a la formación de las identidades de los pueblos originarios (Rodríguez Mir 2008). En las sociedades indígenas el territorio no se limita al valor económico o a la rentabilidad que pueda tener sino que trasciende hacia ámbitos sociales y culturales más profundos. Se plantea así la necesidad de retomar y considerar el concepto de territorio étnico ya que difiere mucho del concepto de propiedad privada. El territorio étnico no sólo se constituye como un lugar donde "hacer" sino que también es un espacio que posibilita el "ser", esto es la constitución de la identidad colectiva (Bartolomé 1992). El territorio étnico no solo supone la presencia de recursos que posibilitan la subsistencia comunitaria, también comporta elementos simbólicos e identitarios que permiten la reproducción de la propia cultura y además es un lugar donde reside la memoria colectiva. Por tanto la aplicación del concepto "territorios equivalentes" para justificar el traslado de poblaciones indígenas desde sus territorios ancestrales hacia otros sitios resulta inapropiada e inadecuada. El

significado amplio de territorio étnico constituye un factor de gran importancia en la cohesión social de los grupos étnicos y en la defensa de la identidad étnica. En los territorios étnicos se despliegan las redes sociales y de parentesco, sus modos de vida y la construcción de sus identidades. Se puede definir al territorio étnico como una construcción social resultado de diversas formas de apropiación del espacio, que se nutre de la cultura, la memoria, la lengua, los rituales, las prácticas sociales, las experiencias conflictivas, los procesos históricos, las relaciones con el estado nacional, y sintetiza elementos básicos de la identidad social como un pasado común, la cosmovisión y el lugar donde se producen las relaciones sociales y el disfrute de los derechos colectivos (Bello 2004). En este sentido la tierra es mucho más que un recurso económico para la sobrevivencia biológica, es un territorio vinculado específicamente a cada pueblo por la historia y la cultura (Bonfil Batalla 1982). De este modo si bien el territorio étnico tiene como referentes importantes a la geografía, al ambiente físico y a los recursos naturales para las sociedades indígenas el territorio es básicamente un producto de redes sociales y culturales de gran capital simbólico.

La década de 1980 en América Latina se caracterizó por el debilitamiento de los estados nacionales, la globalización económica, el capitalismo transnacional, las inoperantes reformas agrarias, la ineficacia de las políticas indigenistas y por el hecho de que muchas poblaciones indígenas no se sentían identificadas como campesinos. En este contexto adquirió gran relevancia los movimientos indígenas que se resistieron y opusieron a los proyectos económicos y a los ajustes estructurales impuestos en muchos países latinoamericanos, a la liberalización económica de los mercados, a las poderosas inversiones de las empresas transnacionales y a la extracción abusiva de materias primas (3). En los años 90 creció el interés y la expectativa del público en general por los movimientos indígenas debido a tres hechos que tuvieron una repercusión mediática muy importante: en Chiapas (México) con el levantamiento en el año 1994, en Ecuador con el incremento del poder político de la CONAIE y finalmente en Guatemala con los acuerdos de identidad y derechos de los mayas firmados en 1995 (Van Cott 2003).

El profundo interés que generan los movimientos indígenas en América Latina radica en el carácter transversal y universal de sus reivindicaciones y demandas. En este sentido, problemáticas como el cuidado del medio ambiente, el cumplimiento efectivo de los derechos humanos, la aplicación de políticas de desarrollo sustentable, la ciudadanía, la autonomía, el anhelo de consolidar estados pluriculturales y multiétnicos constituyen debates vigentes y globales. Los procesos de globalización reforzaron la conciencia de que existe una responsabilidad colectiva en temas tales como la ecología, el cambio climático, los derechos humanos y la biodiversidad. Este contexto fue hábilmente aprovechado por los movimientos étnicos para iniciar sus demandas por la explotación y degradación de sus tierras al mismo tiempo que señalaron que las comunidades nativas saben gestionar sus propios recursos naturales desde tiempos inmemoriales. Las organizaciones indígenas no tardaron demasiado en generar y consolidar alianzas con diversas ONGD y organismos internacionales comprometidos con la causa de la preservación y cuidado del planeta. En dichas alianzas se produjo una relación que benefició a ambas partes. Por un lado, los pueblos indígenas se favorecieron en tanto pudieron acceder a audiencias transnacionales y difundir ampliamente sus causas. Por otra parte, las ONGD emplearon el conocimiento indígena y el capital simbólico que poseen para movilizar y captar importantes financiadores. Las propias ONG ambientalistas han reconocido el valor simbólico de sus aliados indígenas como un modo de comunicar y movilizar partidarios (Cayón y Turbay 2005; Conklin y Graham 1995; Conklin 1997). La alianza entre los ambientalistas y los indígenas tuvo un componente simbólico extraordinario y la identidad cultural de los pueblos indígenas constituyó el recurso político más importante (4).

En la actualidad los pueblos indígenas se enfrentan a serios problemas y obstáculos: las tierras son reclamadas por otras poblaciones, hay fuertes presiones en contra de la restitución de las tierras por parte de empresas capitalistas (especialmente de aquellas asociadas a la explotación de hidrocarburos), muchas sociedades nativas tienen dificultades para consolidar sus propias organizaciones y existen conflictos con sus respectivos estados nacionales. La actual condición de los pueblos indígenas se puede asociar con dos factores principales: la progresiva destrucción de sus modos de vida y la negación como plenos ciudadanos en iguales condiciones dentro de los modernos estados. Esta negación transformó a los pueblos indígenas en ciudadanos "invisibles" dentro de sus propios países y en extraños en sus propias tierras (Stavenhagen 1999). La implementación de políticas públicas inadecuadas para las sociedades nativas comporta un intenso proceso de empobrecimiento de las mismas que hace indispensable y urgente revertir. Por tanto debemos ser conscientes del papel determinante que jugaron los sistemas políticos coloniales y republicanos en el proceso de empobrecimiento de las sociedades

indígenas. Los pueblos indígenas se encuentran expuestos a nuevas situaciones que si no saben gestionarlas adecuadamente podrían acarrearles graves daños como la expansión de la industria del turismo, el interés de las empresas capitalistas por los recursos naturales, la biopiratería o la implementación de inadecuados programas de desarrollo.

Un debate actual que en ocasiones afecta la relación entre los pueblos indígenas y los estados nacionales es el que se asocia con los principios de autonomía indígena. Muchas veces las sociedades indígenas habitan territorios valiosos en recursos naturales y las sociedades nativas se suelen oponer a la intervención estatal. En este contexto los derechos de los pueblos originarios son constantemente avasallados por los estados nacionales, en especial en aquellos lugares donde existen importantes depósitos de petróleo, gas o valiosas reservas minerales. El principio de autonomía local y de control sobre las tierras no es aplicado por los estados que excluyen sistemáticamente a las poblaciones indígenas de las decisiones que involucran a las tierras y sus recursos (Messer 1995). Es importante subrayar que en líneas generales en América Latina las demandas indígenas de autodeterminación y autonomía no incluyen proyectos secesionistas. En este sentido muchas de las movilizaciones étnicas contemporáneas son intentos grupales por asegurarse un alto nivel de los recursos del estado u obtener una mayor participación política pero no constituyen intentos de destruir o fragmentar la unidad nacional (Dunaway 2003). Estas movilizaciones se asocian con la problemática de definir y limitar la autonomía pero no cuestionan la soberanía nacional. Al respecto tampoco debemos pasar por alto la existencia de una realidad política y administrativa que se impuso sobre los territorios étnicos y que en ciertos casos fragmentó a un mismo pueblo en distintos municipios, departamentos o estados nacionales (por ejemplo los guajiros entre Venezuela y Colombia, los shuar entre Perú y Ecuador o los mapuches entre Chile y Argentina).

En Argentina tres hechos importantes contribuyeron a visibilizar los grupos originarios. Uno de estos eventos fue la "Celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento de América" que con trascendencia internacional motivó la resistencia de los pueblos indígenas a dicha conmemoración histórica. El siguiente episodio se generó a partir de una grave epidemia de cólera que se produjo en 1992 en la provincia de Salta en las comunidades indígenas wichí y chorote que puso en evidencia la situación de indefensión en que se encuentran los pueblos indígenas en Argentina. Finalmente a nivel nacional se concretó un hito muy importante en el año 1994 con la reforma constitucional que inauguró un período de visibilización indígena y de reconocimiento de sus derechos. Esta reforma representó claramente una victoria legal de los pueblos originarios en Argentina. La reforma constitucional favoreció la emergencia de diferentes identidades étnicas nativas e inició una etapa caracterizada por la formación y consolidación de diferentes organizaciones indígenas con el fin de hacer cumplir sus derechos reconocidos constitucionalmente. De todas formas, en la gran mayoría de los casos estos reconocimientos quedaron solo en palabras pero muy pocas veces se hicieron efectivos. Los incumplimientos por parte de los distintos gobiernos provinciales y nacionales hicieron que los movimientos indígenas acudieran a distintas agencias y organismos internacionales con la finalidad de hacer valer sus derechos. De este modo adquirieron un protagonismo y una proyección internacional que nunca antes habían tenido. Estas experiencias sumadas al contexto actual en el que los procesos de globalización facilitan a los pueblos indígenas el acceso a audiencias masivas y distantes posibilitaron una amplia difusión de las problemáticas sociales que padecen actualmente los pueblos indígenas. Todos estos procesos consolidaron sociedades, confederaciones y organizaciones indígenas para la defensa y cumplimiento efectivo de sus derechos. El incumplimiento de los derechos de los pueblos indígenas y los esfuerzos de las sociedades nativas por hacerlos efectivos y por resistir a los embates de los gobiernos así como de las empresas que se dedican a extraer recursos naturales situados en los territorios étnicos sucede de forma continua en todo el país, y en especial en la región del Chaco argentino.

El Chaco argentino y sus sociedades originarias

El Chaco fue habitado principalmente por sociedades cazadoras-recolectoras y en menor medida por ciertos grupos que practicaron una agricultura incipiente. Todos los grupos chaqueños se sustentaron sin degradar el medio ambiente. En general la agricultura no obtuvo considerable importancia para las sociedades indígenas del Chaco, quizás esto se deba a ciertas variables de la ecología del Chaco como son los suelos pobres, el clima desfavorable e impredecible, o bien la presencia de pájaros, insectos y pestes que pueden destruir completamente la cosecha. En el contexto actual, la inaccesibilidad legal a

las tierras, la escasa disponibilidad de capital, la insuficiencia o ausencia de créditos, la dificultad de acceso al mercado y el énfasis que los indígenas dan a la explotación de los recursos inmediatamente disponibles constituyen factores que obstaculizan la práctica de la agricultura en las sociedades originarias (Renshaw 2002). La historia socio ecológica del Chaco demuestra que los factores determinantes de la degradación ecológica se asocia con los modos en que los grupos humanos establecen su relación con la naturaleza. Los grupos chaqueños subsistieron durante siglos sin agotar los recursos naturales hasta que la presencia de los estados nacionales y el ingreso del sistema capitalista en función de los mercados internacionales terminaron por degradar el entorno. Con este proceso se iniciaron los grandes problemas ecológicos que sufre hoy el Chaco y una consecuencia directa fue el desplazamiento por medio de la violencia de las sociedades nativas hacia los lugares más recónditos e improductivos de la región. Las sociedades originarias del Chaco ponen en evidencia que la degradación ambiental es producto de los modos en que las sociedades se relacionan con la naturaleza: la subsistencia de las bandas chaqueñas se basaba en un régimen abierto y un consumo limitado a las necesidades diarias en contraste con las economías capitalistas que se caracterizan por la acumulación máxima de bienes, el consumo ilimitado y la utilización indiscriminada de recursos y materias primas que conllevan inevitablemente a la degradación ambiental.

A lo largo de la etnohistoria wichí es posible observar que estas sociedades debieron adaptarse a cambios drásticos que en ocasiones amenazaron su propia subsistencia. Las sociedades wichí, al igual que todas las bandas chaqueñas, sufrieron fuertes procesos de evangelización que afectaron los horizontes cosmológicos, en muchos casos fueron perseguidas de sus propios territorios, debieron cambiar drásticamente sus modos de vida y convertirse en sociedades sedentarias, de practicar la caza, la pesca y la recolección debieron dedicarse a trabajar como mano de obra en los ingenios azucareros, en las empresas madereras y en los cultivos de algodón. En definitiva, la etnohistoria de las bandas chaqueñas es un proceso de cambios forzosos para adaptarse a las circunstancias y al contexto por el que atravesaban. En la actualidad, las injusticias que sufren estos pueblos sumadas al incumplimiento de sus derechos por parte de los diferentes gobiernos nacionales y provinciales llevaron a los wichí a fundar organizaciones, alianzas y delinear diferentes estrategias con el fin de tener una mayor presencia en la sociedad nacional y así reivindicar sus demandas. La emergencia de organizaciones y la formación de alianzas también implicaron cambios y adaptaciones que no fueron simples. La concreción de organizaciones y alianzas en el caso de las sociedades wichí comportaron modificaciones en relación a las identidades, a los modos de percibir la alteridad e implicaron adecuaciones a las inevitables estructuras jerárquicas de las organizaciones occidentales ya que en la literatura etnográfica de las bandas chaqueñas no se registra estructuras jerárquicas tan acentuadas. Un buen ejemplo de estas problemáticas se encuentra en las comunidades kollas y wichí de Argentina ya que fueron capaces de transformar la idea del territorio como un símbolo de la identidad indígena, y a pesar de que necesitan las tierras como un recurso económico, supieron sostener sus reclamos y demandas basados en significados culturales más que económicos con lo cual resignificaron la identidad indígena en Argentina (Occhipinti 2003). Este hecho se advierte claramente en las comunidades wichí donde el territorio significa mucho más que una estrategia económica ya que posibilita la reproducción de la propia cultura e identidad mediante la práctica de la pesca, recolección y caza que les permite recrear sus propios modos de vida en relación con los recursos que proporciona la tierra y estos modos de vida conforman inexorablemente parte de la identidad social y del ser wichí. Estos territorios étnicos son constantemente amenazados por la expansión de la frontera agraria, por las industrias madereras, por las empresas de hidrocarburos y por las políticas locales que generalmente favorecen diversos intereses económicos en detrimento de las poblaciones más empobrecidas y necesitadas.

En el Chaco actúan diversas organizaciones como ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborígen), INCUPO (Instituto de Cultura Popular), APCD (Asociación para la Cultura y el Desarrollo) con el objetivo de concretar numerosos proyectos que benefician a las distintas localidades aborígenes. Un problema importante es que muchos de los proyectos de desarrollo que se aplican en la región generalmente tienden a concebir las diferentes aldeas como comunidades homogéneas, sin fracciones, lideradas por una sola persona ("el cacique") cuyo liderazgo es construido y fabricado por las mismas agencias basados en criterios absolutamente externos como es la facultad de un individuo de hablar o escribir en español. De este modo, los proyectos planteados en la región expresan objetivos y fines comunitarios pero sin tener en cuenta la dinámica social ni las divisiones existentes en las sociedades originarias. Por tanto, la noción de comunidad de algunas agencias no se encuentra en consonancia con la organización social ni con la dinámica interna de las propias sociedades originarias. Es probable que en ciertos casos

los proyectos ejecutados desde esta perspectiva introduzcan e incrementen el nivel de conflictividad en los grupos nativos. Durante mis trabajos de campo en una aldea wichí de la provincia de Formosa pude constatar un caso que nos muestra la necesidad de conocer en profundidad a las sociedades beneficiarias de los proyectos de desarrollo. Un proyecto de desarrollo en una pequeña aldea wichí tuvo por objetivo instalar granjas y huertas. Para ello se donaron diversas herramientas de trabajo (machetes, taladros, mechas, palas, hachas, alambres, limas, serruchos) y animales (cabras, vacas, ovejas y corderos). La agencia responsable del proyecto otorgó el control de las herramientas cedidas a una sola persona. Ni bien se ingresaron las herramientas en la comunidad se generó entre los wichí un descontrol que les llevó a precipitarse abruptamente sobre las herramientas para apropiarse cada uno de la mayor cantidad posible (Rodríguez Mir 2006: 312). Este ejemplo nos muestra a las claras la necesidad de investigar las redes de distribución propias de estas sociedades antes de implementar proyectos de asistencia humanitaria. Las redes de distribución wichí privilegian la solidaridad y nada impide el traspaso de objetos de valor si se respetan las normas relativas al flujo de bienes. Las sociedades wichí consideran que en el ámbito de la naturaleza la propiedad es ejercida por los "Dueños de las especies naturales" y en el ámbito de la cultura la propiedad puede ser colectiva o individual. Ejemplo de bienes colectivos son la vivienda y el territorio mientras que las herramientas, la ropa y las armas corresponden a la propiedad individual. En estas sociedades las herramientas forman parte de la propiedad individual y es esperable que ante el ingreso indiscriminado y masivo de herramientas carentes de dueño se produzca la reacción antedicha. Muchos proyectos similares resultan infructuosos y suelen fracasar como el que presencié al realizar mis trabajos de campo en una comunidad wichí de Formosa donde se edificó una sala de uso comunitario situada a mitad de camino entre los fieles de la Iglesia Evangélica Unida y los creyentes de la Asamblea de Dios. Este hecho generó graves conflictos relativos a su utilización que originaron denuncias y actuaciones de la policía local. En el caso de las sociedades wichí es muy clara la intención de los proyectos de desarrollo que se proponen como objetivo el abandono del semi-nomadismo que es propio de estas sociedades (5). En efecto, como bien reporta Barúa (2007: 208-209) para las comunidades wichí de Tres Pozos (Provincia de Formosa) los proyectos se orientan a fomentar la sedentarización porque se aplican en un único lugar. La autora describe proyectos destinados al cultivo de huertos en zonas donde escasea el agua, a la cría de animales (que suelen morir por las enfermedades y sed), o a la construcción de tanques australianos para recolectar agua los cuales son abandonados por la lejanía y por la falta de lluvias. Un ejemplo paradigmático que demuestra los modos en que los proyectos se orientan a la sedentarización de las sociedades nativas se recoge en el programa DIRLI (Programa para el Desarrollo Integral del Departamento de Ramón Lista) que surgió a través el convenio suscripto entre la Comunidad Europea y la Secretaría de Bienestar Social de la Nación Argentina. De las 500 viviendas proyectadas por el programa sólo se construyeron 364 y aproximadamente la mitad de esas casas se inutilizaron debido a las inundaciones, a las migraciones hacia los montes y a los conflictos internos. Más allá de que el programa no tuvo en consideración las fluctuaciones hídricas que provocaron inundaciones en gran parte de las viviendas construidas, otros aspectos que no fueron contemplados en el programa se vincularon con el tipo de usufructo que hacen los wichí del territorio a través de ciclos pautados. En este sentido los ciclos de apropiación de recursos naturales (recolección, pesca y caza) de las bandas chaqueñas entran en conflicto con los modos de vida sedentarios. El programa tampoco atendió la dinámica social wichí en la que situaciones de conflictos y disputas pueden conducir a la fragmentación grupal (Braticevic 2009). Hasta aquí hemos visto ejemplos de proyectos que impulsados desde fuera intentan generar desarrollo en el seno de las sociedades indígenas. En general se suele tratar de emprendimientos locales con un alcance geográfico limitado a la sociedad o al grupo en cuestión. Sin embargo también quisiera referirme a un aspecto que excede el ámbito local, que se asocia con el desarrollo y los aspectos ecológicos y es de vital interés para los pueblos indígenas. Me refiero a los conflictos que se suscitan entre los intereses económicos y políticos de los gobiernos y las empresas interesado en explotar los recursos naturales del Chaco y los pueblos indígenas focalizados a preservar el medio ambiente y sus propios modos de subsistencia.

En este contexto quiero abordar un litigio que se enmarca en las estrategias y modos que poseen las organizaciones de los pueblos originarios del Chaco para afrontar las permanentes amenazas de deforestación y desmonte de sus territorios ancestrales. Los conflictos que se suceden reflejan las contradicciones de la política indigenista argentina y expone la inconsistencia de las políticas gubernamentales (6). Me refiero a los recientes conflictos generados entre la gobernación de Salta y los pueblos originarios por la creciente e indiscriminada deforestación que se produce en Salta. La provincia de Salta posee una gran variedad de ambientes ecológicos aunque las políticas locales no tienen en cuenta el valor de la biodiversidad actual ya que aprecian mucho más los recursos que pueden ser

explotados y comercializados. Muchas de éstas áreas se caracterizan por la presencia de comunidades indígenas que, en contados casos, tienen los títulos de propiedad de la tierra. Asimismo la opinión de los indígenas, que debería ser fundamental en estos temas, no es escuchada ni respetada. En estas condiciones no es de extrañar que se generen conflictos entre las sociedades indígenas y el gobierno provincial asociados a la propiedad de la tierra y a las políticas impuestas desde la gobernación provincial que conducen a la degradación del medio ambiente salteño. Cabe señalar que la provincia de Salta no es la excepción en Argentina ya que los litigios entre las comunidades indígenas y los gobiernos provinciales y nacionales se extienden por todo el país. El conflicto que me ocupa tuvo su origen al finalizar el año 2007 cuando el gobierno provincial de Salta, previo a la sanción de la ley de bosques nativos (Ley nacional núm. 26.331) (7), autorizó la deforestación de aproximadamente 500.000 hectáreas en los departamentos de San Martín, Orán, Rivadavia y Santa Victoria. Poco antes de que se aprobara la nueva ley de bosques la Oficina de Audiencias Públicas de la Secretaría de Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable (SEMADES) (8) convocó a audiencias públicas para la autorización de desmonte y tala en los bosques salteños. Estas acciones evidentemente provocarían la inmediata expansión de la frontera agraria con lo cual generaron una fuerte reacción de las comunidades indígenas, de las asociaciones criollas y de un grupo de particulares quienes no dudaron en presentar en diciembre de 2008 una medida cautelar ante la Corte Suprema de la Nación Argentina con la finalidad de disponer el cese inmediato y definitivo de los desmontes y talas indiscriminadas de los bosques nativos, que se declare la inconstitucionalidad y nulidad absoluta de las autorizaciones otorgadas, que se prohíba otorgarlas en el futuro y que se recomponga y restablezca el ambiente al estado anterior a la producción del daño, y en caso de no ser factible que se fije una indemnización (juicio originario, causa S. 1144, XLIV "Salas, Dino y otros c/ Salta, provincia de y Estado nacional s/amparo") (9). El recurso de amparo fue presentado contra la provincia de Salta y también contra el estado nacional. Los demandantes sostuvieron que la provincia de Salta fue la responsable de otorgar autorizaciones de desmonte y de tolerar prácticas clandestinas incumpliendo con sus obligaciones legales. Sin embargo, los demandantes también atribuyeron responsabilidad al estado nacional por la falta de control sobre la situación denunciada. La Corte Suprema de Justicia de la Nación el 29 de diciembre de 2008 dictaminó el cese provisional de los desmontes y talas de los bosques nativos que habían sido autorizados por la provincia de Salta durante el último trimestre de 2007 (10). En una medida posterior la Corte Suprema de Justicia de la Nación resolvió el 26 de marzo de 2009 suspender las autorizaciones hasta que no se haya realizado un estudio de impacto ambiental acumulativo realizado por la provincia de Salta en forma conjunta con la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable de la Nación y con la participación de las comunidades que habitan la región afectada. La Corte consideró que las autorizaciones se otorgaron atendiendo al impacto ambiental en cada departamento pero en ningún caso se efectuó un estudio que contemplase el efecto acumulativo de los desmontes en los cuatro departamentos. La Corte Suprema consideró que la tala y el desmonte de un millón de hectáreas tendrían un efecto perjudicial y que:

"configura una situación clara de peligro de daño grave porque podría cambiar sustancialmente el régimen de todo el clima en la región, afectando no sólo a los actuales habitantes, sino a las generaciones futuras. Este perjuicio, de producirse, sería además irreversible, porque no habría manera alguna de volver las cosas a su estado anterior" (CSJN 26-03-2009).

A pesar de este fallo histórico se registró constantes denuncias sobre deforestación y destrucción indiscriminada de los bosques salteños (11). Las comunidades originarias denunciaron que la orden del máximo tribunal nacional no se hizo efectiva ya que muchas empresas continuaban con la tala indiscriminada. Algunas mujeres aborígenes en representación de nueve comunidades wichí y guaraníes se manifestaron en Buenos Aires para reclamar por los desmontes ilegales de los bosques nativos en las márgenes del río Bermejo y por el avance de la explotación de los cultivos de soja (Página 12: 4-08-2009). Es de destacar la valiosa participación de las mujeres indígenas en defensa de sus territorios, sociedades y cultura ya que "...son ellas quienes sufren la mayor desprotección por parte del Estado, los mayores índices de analfabetismo, de falta de acceso a una atención de la salud adecuada; son también víctimas de violencia doméstica y prácticas discriminatorias y escasas posibilidades de mejoramiento laboral" (Hirsch 2008:22). Esta manifestación de las mujeres indígenas en la propia capital de Argentina adquiere un extraordinario valor puesto que rompe con esquema de liderazgo masculino en detrimento de la participación política femenina y muestra a las claras el papel fundamental que tiene la mujer en las comunidades indígenas. En suma, el panorama actual en la provincia de Salta presenta significativas tasas de deforestación de bosque nativo debido a las empresas de hidrocarburos que efectúan prospecciones petroleras e inician aperturas de caminos y explosiones sísmicas, a las industrias

madereras que talan de forma selectiva las maderas más costosas y en extinción, y al avance desmedido del monocultivo de soja. Esta política extractiva arrasa con el bosque nativo, expulsa a las poblaciones originarias de sus tierras ancestrales y genera violentos desalojos y desplazamientos hacia la periferia de las ciudades. En algunos casos las topadoras arrasan con los cementerios de las comunidades nativas. Este accionar busca borrar la memoria histórica ya que los cementerios indígenas constituyen una prueba irrefutable de la presencia y pertenencia nativa en dichos territorios. La degradación ambiental afecta directamente a las comunidades locales y a las poblaciones más necesitadas las cuales deben emplear todos sus medios disponibles para resistir y oponerse a la brutal deforestación de sus territorios.

A modo de cierre

Tal vez una de las mayores dificultades que debieron sufrir las bandas cazadoras recolectoras del Chaco permanezca asociada al proceso de colonización y al ingreso del capitalismo en la región que inició una etapa de degradación progresiva de los recursos naturales que son vitales para su subsistencia. El colonialismo y el sistema capitalista impusieron una lógica de dominación y sometimiento que se desarrolló fundamentalmente sobre intereses económicos basados en la acumulación y concentración de los recursos naturales en manos de unos pocos individuos e inauguró un proceso irreversible de deforestación y degradación ambiental que colocó en una situación extremadamente incómoda a las sociedades indígenas del Chaco. El panorama actual encuentra a las bandas chaqueñas inmersas en medio de la expansión capitalista que intenta mercantilizar todo lo que puede y con la necesidad de obtener la materia prima de los bosques y montes. Esta situación condujo al desarrollo de numerosos conflictos con las poblaciones indígenas que se suceden en torno al desarrollo de la minería, la explotación de hidrocarburos, la expansión de la frontera agraria y el impulso de la industria forestal. La destrucción de los bosques y territorios originarios en Salta debidos al cambio climático y a las actividades humanas han generado una profunda violencia económica y social hacia las comunidades que habitan dichas regiones. El conflicto de política ecológica que expuse en la provincia de Salta ilustra las importantes relaciones que existen entre la economía política, las políticas públicas, la organización de las comunidades, la etnicidad, la identidad, la ecología humana y los diferentes modos de producción. En los tiempos actuales caracterizados por la globalización económica las regiones forestales de Salta conforman una gran atracción para los emprendimientos económicos (plantaciones, cultivo de soja, industria forestal, empresas de hidrocarburos, etc.) que pretenden expandirse por la región y generan una serie de impactos ambientales y sociales de gran importancia que se traducen en serios conflictos y en el desarrollo de las movilizaciones indígenas en defensa de sus derechos.

En las últimas décadas, la persistente violación de los derechos de los pueblos indígenas por parte de los diferentes gobiernos, nacionales y provinciales, condujo a los grupos indígenas a consolidar alianzas con otros grupos nativos con la finalidad de aunar esfuerzos y difundir sus demandas. A través de los procesos históricos y sociales los pueblos indígenas del Chaco tuvieron que adaptarse, padecer y convivir con una alteridad temida y peligrosa. Es notable el contraste entre las sociedades nacionales y la actitud de aceptación que mantienen los pueblos indígenas respecto a la diversidad cultural a pesar de los estereotipos que proyectan en la alteridad: "Es posible que los Otros no sean tan humanos, pero ciertamente tienen derecho a ser lo que son. Pueden ser criticados, menospreciados, atacados, derrotados e inclusive ingeridos, pero no se conoce ninguna sociedad indígena, en Brasil u otro lugar, que tenga una política para erradicar las diferencias que produce la alteridad" (Ramos 2007: 243). Ahora es el tiempo de que la sociedad nacional y el estado argentino reconozcan y respeten esa "alteridad indígena" con la que tanto tiempo combatió. Es el momento de que las sociedades nacionales y sus estados realicen esfuerzos tendentes a lograr sociedades pluriculturales que respeten y cumplan los derechos de los pueblos originarios. Es fundamental que los estados reconsideren sus políticas públicas en relación a los pueblos indígenas para conformar sociedades más justas, equitativas y democráticas. Esta posibilidad requiere del esfuerzo y compromiso de todos los actores sociales sin excepción, que se tome conciencia de la existencia de grandes sectores sociales excluidos y marginados, y que se adopten medidas consensuadas para resolverlos.

Notas

El presente artículo se basa en versiones modificadas, corregidas y ampliadas de las conferencias "Las apropiaciones indígenas del desarrollo. El caso de las sociedades originarias del Chaco argentino" (seminario "Transformaciones sociales y desarrollo en América Latina. Desafíos para la cooperación a doscientos años de las independencias americanas". Madrid, 2009) y "Antropología comprometida. Asesoría en proyectos de desarrollo intercultural" (curso de humanidades contemporáneas: ¿Para qué sirve la antropología? Teoría y prácticas de la profesionalización de la antropología. Madrid, 2010).

1. Little y Painter (1995) plantean que las contribuciones de los antropólogos a la revista *Economic Development and Culture Change* (EDCC), especialmente entre 1952 y 1960, reflejan el papel que la antropología tuvo en el apoyo a las agendas políticas de desarrollo. Muchos datos antropológicos fueron utilizados por economistas como W. A. Lewis y Theodore Schultz en la elaboración de sus teorías y modelos de desarrollo (Little 2000).

2. Autores como Little (2000) estiman que la distinción entre "antropología para el desarrollo" y "antropología del desarrollo" no es particularmente útil. Little prefiere referirse simplemente a una "antropología del desarrollo" que incluya en su definición tanto el estudio como la práctica del desarrollo ya que en la antropología estas polarizaciones reproducen las dicotomías entre teoría y práctica.

3. Los movimientos indígenas comenzaron a movilizarse durante los años 70 y se puede fijar el comienzo de este movimiento transnacional en el año 1971 con la conferencia de Barbados que reunió a diversos antropólogos comprometidos con la autodeterminación indígena (Brysk 2009).

4. No es mi intención aquí exponer una alianza armónica entre los pueblos indígenas y las asociaciones ambientalistas ya que en su seno se han planteado muchos conflictos. Así, muchas de las organizaciones que intentan preservar el medio ambiente o de los propios organismos gubernamentales que aplican políticas de conservación de la biodiversidad se olvidan a menudo de las poblaciones que habitan dichas áreas geográficas. Las áreas protegidas se asumen "como si" las poblaciones humanas estuvieran ausentes en dichas regiones o deliberadamente se los excluye y se les niega la participación en proyectos que los afectan de forma directa.

5. Greenough (2007) señala la misma problemática en relación con las sociedades pastoriles en la República de Níger. La tendencia de las agencias de desarrollo es presentar a las comunidades nómadas proyectos para comunidades sedentarias ignorando los motivos, razones y estrategias de los modos de vida nómada. Los miembros de las agencias y de las organizaciones tienen modos de vida sedentarios y consideran al nomadismo un obstáculo, una complicación a resolver, o un anacronismo a modernizar. Los agentes de desarrollo tienen la convicción de que el desarrollo de las sociedades pastoriles no ocurrirá si no se practica alguna forma de sedentarización y tienen la percepción de que el nomadismo no está organizado y que puede ser organizado para participar del desarrollo. Asimismo Kottak (1990) describe un proyecto social y culturalmente incompatible destinado a proveer esquemas de irrigación y asentamiento en el Este de África. Según el autor, la mayor falacia del proyecto fue intentar convertir a las sociedades pastoriles nómadas en cultivadores sedentarios ignorando los derechos territoriales tradicionales. El territorio de los pastores fue utilizado para nuevas explotaciones comerciales y los pastores se convirtieron en pequeños agricultores.

6. En un trabajo previo (Rodríguez Mir 2007) ya he señalado las incompatibilidades existentes entre la política nacional y el gobierno provincial de Salta en relación con la Reserva Pizarro y con un referéndum propuesto por la gobernación de Salta para resolver el reclamo de 647.000 hectáreas en los lotes fiscales 55 y 14 del departamento de Rivadavia.

7. La Ley Nacional N° 26.331 de Presupuestos Mínimos de Protección Ambiental de los Bosques Nativos establece que en un plazo máximo de un año, a través de un proceso participativo, cada provincia deberá realizar el Ordenamiento Territorial de sus Bosques Nativos. Durante la realización del Ordenamiento Territorial no se podrán autorizar desmontes. Una vez cumplido el año, las provincias que no lo hayan realizado no podrán autorizar desmontes ni ningún otro tipo de utilización y aprovechamiento de los bosques. Además la ley establece que todo proyecto de desmonte o manejo sostenible de bosques nativos deberá reconocer y respetar los derechos de las comunidades indígenas originarias del país que tradicionalmente ocupen esas tierras. Asimismo estipula que antes de autorizar un desmonte, se deberá

realizar un Estudio de Impacto Ambiental y una audiencia pública. También establece que se debe garantizar el acceso a la información de comunidades indígenas, campesinas y otras relacionadas, sobre las autorizaciones que se otorguen para los desmontes.

8. El SEMADES es el organismo responsable de otorgar los permisos de desmonte en la provincia de Salta. Durante el período de 2004 a 2007 este organismo convocó 211 audiencias públicas de las cuales 195 correspondieron a proyectos de desmonte. De las 195 solicitudes presentadas se autorizaron 191. Las cuatro solicitudes no autorizadas se debieron a la falta de tiempo para la elaboración de un dictamen y dos solicitudes quedaron postergadas para el año 2008 (Leake y de Ecónomo 2008).

9. Las asociaciones y organizaciones que presentaron el recurso de amparo fueron la Congregación Wichí San Ignacio de Loyola, el Consejo de Organizaciones Wichí Zona Bermejo, la Comunidad Fwiñol Carboncito, la Comunidad Misión San Francisco, la Comunidad Indígena Guaraní Estación Tabacal, las Comunidades Wichí Zopota y el Escrito, la Comunidad Wichí San José-Chustaj Lhokwe, la Comunidad Misión Wichí Chowayuk, la Comunidad Hoktek T'oi del Pueblo Wichí y la Asociación de Pequeños Productores del Chaco Salteño (juicio originario, causa S. 1144, XLIV "Salas, Dino y otros c/ Salta, provincia de y Estado nacional s/amparo")

10. Es preciso señalar que esta medida afectaba únicamente a este período porque la demanda no estipuló con precisión una determinada etapa y fue en ese lapso donde se verificó un abrupto incremento de las solicitudes. También hay que destacar que la medida sólo se refería a las autorizaciones de desmonte extendidas en los departamentos de San Martín, Orán, Rivadavia y Santa Victoria. Sin embargo, el Alto Tribunal el 26 de marzo de 2009 amplió la medida cautelar y dispuso suspender todas las autorizaciones de desmonte y tala otorgadas y no sólo las concedidas durante el último trimestre de 2007.

11. Las comunidades originarias que denuncian deforestaciones irregulares y talas indiscriminadas son varias como la comunidad wichí Honat Le Les que denunció que en fincas cercanas a Embarcación (departamento de San Martín) y que fueron solicitadas como territorios ancestrales se estaban produciendo talas indiscriminadas, o la Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat que denunció cortes de madera, especialmente de palo santo (*Bulnesia sarmientoi*), quebracho blanco (*Aspidosperma quebracho-blanco*) y algarrobo (*Prosopis fiebrigii*) en los parajes ubicados a 70 kilómetros de Santa Victoria Este, o las comunidades wichí Hoktei T'oi y Misión Chowayuk en las cercanías de las comunidad Tonono próximas a Tartagal (departamento de San Martín).

Bibliografía

Almy, Susan W.

1977 "Anthropologists and Development Agencies", *American Anthropologist*, 79 (2): 280-292.

Baba, Marietta L.

2000 "Theories of Practice in Anthropology: A Critical Appraisal", *NAPA, National Association for the Practice of Anthropology*, 18 (1): 17-44.

Baba, Marietta L. (y Carole E. Hill)

2006 "What's in the Name Applied Anthropology? An Encounter with Global Practice", *NAPA, National Association for the Practice of Anthropology*, 25 (1): 176-207.

Bartolomé, Miguel Alberto

1992 "Presas y relocalizaciones de indígenas en América Latina", *Alteridades*, 2 (4): 17-28.

Barúa, Guadalupe

2007 *Un arte delicado. Relaciones entre el parentesco, el conflicto y el acontecimiento entre los wichí del Chaco central*. Buenos Aires, Dunken.

Bello, Álvaro Maldonado

2004 "Territorio, cultura y acción colectiva indígena: algunas reflexiones e interpretaciones", en José Aylwin (ed.), *Derechos humanos y pueblos indígenas: Tendencias internacionales y contexto chileno*. Temuco, Chile: 96-111.

Bonfil Batalla, Guillermo

1982 "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización", en *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. San José, Costa Rica, FLACSO: 131-145.

Braticevic, Sergio

2009 "Implementación de proyectos de desarrollo en el Chaco Central. Implicaciones territoriales del programa DIRLI en comunidades indígenas", *Frontera Norte*, volumen 21, núm. 42, julio-diciembre: 79-108.

Brysk, Alison

2009 *De la tribu a la aldea global*. Barcelona, Ediciones Bellaterra.

Cayón, Luis (y Sandra Turbay)

2005 "Discurso chamánico, ordenamiento territorial y áreas protegidas en la Amazonia colombiana", *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 10, n° 1: 88-125.

Conklin, Beth A.

1997 "Body paint, feathers, and vcrs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism", *American Ethnologist*, 24 (4): 711-737.

Conklin, Beth (y Laura Graham)

1995 "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics", *American Anthropologist*, New Series, vol. 97, n° 4: 695-710.

Corte Suprema de Justicia de la Nación (CSJN)

29-12-2008. Sentencia Expediente 1144/2008, tomo 44.

26-03-2009. Sentencia Expediente 1144/2008, tomo 44.

http://www.csjn.gov.ar/consultaexp/documentos/expedientes/fyc_expe.jsp

Dunaway, Wilma

2003 "Ethnic Conflict in the Modern World-System: The Dialectics of Counter-Hegemonic Resistance in an Age of Transition", *Journal of World Systems Research*, IX, I: 3-34.

Durston, John

2002 "Inclusión y empoderamiento de comunidades indígenas para el etnodesarrollo rural: desafíos de la implementación. Análisis de caso en el pueblo Mapuche de Chile", ponencia presentada en el seminario *La revalorización de los grupos prioritarios en el medio rural*, 1 y 2 de agosto, México DF.

Escobar, Arturo

1991 "Anthropology and the Development Encounter: the Making and Marketing of Development Anthropology", *American Ethnologist*, 18 (4): 658-682.

1997 "Antropología y desarrollo", *The International Social Science Journal*, núm. 154, 2.

Greenough, Karen Marie

2007 "Development Agents and Nomadic Agency: Four Perspectives in the Development Market", *NAPA, National Association for the Practice of Anthropology*, 27: 110-128.

Hirsch, Silvia

2008 *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires, Editorial Biblos.

Hoben, Allan

1982 "Anthropologists and Development", *Annual Review of Anthropology*, 11: 349-375.

INDEC

2005 Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) del Censo Nacional de Población,

Hogares y Viviendas del año 2001. Buenos Aires, 2004-2005:

<http://www.indec.mecon.ar>

Kottak, Conrad Phillip

1990 "Culture and Economic Development", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 92, nº 3: 723-731.

Leake, David (y María de Ecónomo)

2008 *La deforestación de Salta 2004-2007*. Argentina, Fundación Asociana.

<http://redaf.org.ar/noticias/wp-content/uploads/2008/05/deforestacion-en-salta-informe-asociana.pdf>

Little, Peter

2000 "Recasting the Debate: Development Theory and Anthropological Practice", *NAPA, National Association for the Practice of Anthropology*, 18 (1): 119-131.

Little, Peter (y Michael Painter)

1995 "Discourse, Politics, and the Development Process: Reflections on Escobar's Anthropology and the Development Encounter", *American Ethnologist*, 22 (3): 602-616.

Messer, Ellen

1995 "Anthropology and Human Rights in Latin America", *Journal of Latin American Anthropology*, 1 (1): 48-97.

Occhipinti, Laurie

2003 "Claiming a Place. Land and Identity in two Communities in Northwestern Argentina", *Journal of Latin American Anthropology*, 8 (3): 155-174.

Página 12

2009 *Mujeres aborígenes contra el desmonte*.

<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-129359-2009-08-04.html>

Paiement, Jason Jacques

2007 "Anthropology and Development", *NAPA, National Association for the Practice of Anthropology*, 27: 196-223.

Ramos, Alcida Rita

1999 "Anthropologist as Political Actor", *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 4 (2): 172-189.

2007 "El indio contra el Estado", en M. L. Lagos y P. Calla (eds.), *Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. PNUD, Bolivia: 238-284.

Ribeiro, Gustavo Lins

1992 "Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova Ideologia/ Utopia do desenvolvimento", Instituto de Ciencias Sociales, Departamento de Antropología, *Serie Antropología*, núm. 123, Universidad de Brasilia.

Renshaw, John

2002 *The Indians of the Paraguayan Chaco. Identity & Economy*. Lincoln and London, University of Nebraska Press.

Rylko-Bauer, Bárbara (Merrill Singer y John Van Willigen)

2006 "Reclaiming Applied Anthropology: Its Past, Present, and Future", *American Anthropologist*, 18 (1): 178-190.

Rodríguez Mir, Javier

2006 *Los wichí en las fronteras de la civilización. Capitalismo, violencia y chamanismo en el Chaco argentino*. Quito, Abya Yala.

2007 "Estrategias políticas de los pueblos indígenas en el contexto de la globalización. El caso de Argentina", en Oscar Calavia, Juan Carlos Gimeno y María Eugenia Rodríguez (eds), *Neoliberalismo, ONG y pueblos indígenas en América Latina*, Madrid, Editorial SEPHA: 153-175.

2008 "Los movimientos indígenas en América Latina. Resistencias y alteridades en un mundo globalizado", *Gazeta de Antropología*, nº 24, texto 24-37, Universidad de Granada:
http://www.ugr.es/~pwlac/G24_37Javier_Rodriguez_Mir.html

Stavenhagen, Rodolfo

1999 "Structural Racism and Trends in the Global Economy", *Int. Counc. Hum. Rights Policy*, 25: 1-17.

Van Cott, Donna Lee

2003 "Review: Indigenous Struggle", *Latin American Research Review*, vol. 38, nº 2: 220-233.

Wright, Robin

1988 "Anthropological Presuppositions of Indigenous Advocacy", *Ann. Rev. Anthropol.*, vol. 17: 365-90.

