

## **Acceso a tierras, territorios y judicialización de conflictos en comunidades wichí de Tartagal-Salta**

*Access to land, territories and judicialization of conflicts in Wichí communities of Tartagal-Salta*

**DOI:** <https://doi.org/10.54789/29hn0t05>

**CRISTINA SERAPIO**

Universidad Nacional de Salta (UNSa) | Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta (CIUNSA) | Instituto de Investigación de Ciencias Sociales y Humanidades (ICSOH), Universidad Nacional de Salta, Argentina  
serapiocristina@hum.unsa.edu.ar

 <https://orcid.org/0009-0009-5126-3736>

**MÓNICA FLORES KLARIK**

Universidad Nacional de Salta (UNSa) | Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta (CIUNSA) | Instituto de Investigación de Ciencias Sociales y Humanidades (ICSOH), Universidad Nacional de Salta, Argentina  
moniflork@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0067-2195>

### **Resumen**

En los últimos 30 años, el modelo extractivo basado en el monocultivo de soja junto con otros emprendimientos agrícolas y ganaderos avanzó sobre gran parte de territorios de uso indígena, afectando de manera exponencial la forma de vida de las comunidades. Tales procesos incrementaron desalojos, pérdida de biodiversidad, desmontes y uso de agroquímicos. En el presente artículo, nos proponemos reflexionar sobre un conflicto de base territorial entre

dos comunidades originarias del pueblo wichí y una empresa productora de soja, en Tartagal-Salta, que fue judicializado y en el cual participamos a través de un peritaje antropológico. A través de este caso, nos interesa problematizar las consecuencias que se producen por el avance del extractivismo y los agronegocios, así como el impacto de los despojos y desmontes en la vida de las comunidades. Por último, considerar el rol que ocuparon las políticas públicas en este proceso. Metodológicamente nuestro trabajo se enmarca en investigaciones realizadas desde una perspectiva etnográfica tanto en el marco de la pericia antropológica, como en proyectos de investigación realizados en territorio con participación de las comunidades. El trabajo articula aportes de investigaciones académicas con prácticas de intervención antropológica en el ámbito jurídico.

**Palabras clave:** Extractivismo -Territorios - Pueblos originarios Wichí- Judicialización de Conflictos-Políticas Públicas.

### **Abstract**

In the last 30 years, the extractive model based on the soy monoculture together with other agricultural and livestock ventures advanced over a large part of indigenous territories, exponentially affecting the way of life of communities. Such processes increased evictions, loss of biodiversity, clearing and use of agrochemicals. In this article, we intend to reflect on a territorial base conflict between two original communities of the Wichí people and a soy producing company, in Tartagal-Salta, which was judicialized and in which we participated through an anthropological expertise. Through this case, we are interested in highlighting the consequences that are produced by progress of extractivism and agribusiness, as well as the impact of spoils and clearing in the life of communities. Lastly, consider the role occupied by public policies in this process. Methodologically, our work was framed in investigations carried out from an ethnographic perspective both within the framework of anthropological expertise, and in research projects carried out in territory with the participation of communities. The work

articulates contributions of academic investigations with practices of anthropological intervention in the legal field.

**Keywords:** Extractivism -territory - Native peoples Wichí- Judicialization of public conflicts -Political.

## Introducción

En la provincia de Salta, en particular en la región del Chaco Salteño, la expansión del modelo extractivo basado en el monocultivo de la soja junto con otros emprendimientos agrícolas y ganaderos, fue generando un gran impacto en los territorios ancestrales ocupados por comunidades originarias del pueblo wichí. Este proceso afectó de manera directa la forma de vida de las comunidades y produjo consecuencias devastadoras e irreversibles para muchas familias que dependían del monte.

El avance de los desmontes trajo aparejado una pérdida de biodiversidad y contaminación ambiental por el uso de agroquímicos, con consecuencias ambientales nocivas para las poblaciones rurales. A la vez fue generando un incremento de diferentes formas de violencia, criminalización de los referentes comunitarios, procesos de desalojo, desplazamientos forzados. Estos procesos condujeron a las comunidades a experimentar un cambio abrupto y radical en sus formas de vida (Leake, 2009; Buliubasich y González, 2009; Naharro y Alvarez, 2011; Flores Klarik, 2019; Serapio y Rodriguez, 2022, 2023).

En este artículo, nuestro objetivo es reflexionar sobre un conflicto de base territorial entre comunidades originarias del pueblo wichí y una empresa agrícola de la zona de Tartagal, en el norte de la provincia de Salta. El conflicto fue judicializado luego de sucesivos intentos de desalojo a las comunidades, y en ese marco participamos en la realización de una pericia antropológica. A partir del caso, nos interesa analizar las consecuencias de los desmontes vinculadas al monocultivo de la soja, en la vida cotidiana de las comunidades wichí, los

conflictos socioambientales que llevan a la judicialización de los mismos, así como el rol de las políticas públicas y las relaciones entre los pueblos indígenas con el Estado en este proceso.

En este contexto, podemos indagar cómo el conflicto se expresa en los márgenes y contradicciones que dejaron las políticas públicas en lo que se refiere a asuntos indígenas. Por un lado, a través de políticas vinculadas al reconocimiento de los derechos indígenas, que permitieron la instrumentación de algunas acciones del Estado favorables a las comunidades, como el acceso a judicializaciones de casos enmarcados en las legislaciones vigentes<sup>1</sup>, así como también las intervenciones del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) que se produjeron en el marco de la Ley 26.160 Relevamiento de Emergencia Territorial<sup>2</sup>. Pero, por otro lado, el Estado también actúa a través de políticas que incentivan y promueven actividades extractivistas bajo el interés de las empresas privadas, en detrimento de las comunidades. Es por ello que, si bien algunas comunidades obtuvieron las carpetas técnicas, no lograron detener los violentos procesos de desalojos, la criminalización y la negación de la ocupación indígena en los territorios, por parte de los titulares.

Para el análisis, partimos de nuestros registros de observaciones y entrevistas recopilados durante el trabajo de la pericia antropológica realizada en el 2024. Asimismo, utilizamos como base los trabajos etnográficos previos, desarrollados a través de distintos proyectos de investigación focalizados en la zona de estudio<sup>3</sup>. Por último, complementamos el análisis con las memorias orales de las comunidades de Tartagal, obtenidas a través del Colectivo Memoria Étnica de la Fundación Aretede, cuyos registros también sirvieron como testimonios en la realización del informe pericial.

---

<sup>1</sup>Constitución Nacional Artículo 17. inc. 15. Ley 23302. Ley 16160. Convenio Internacional de Trabajo (OIT) 169. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

<sup>2</sup>A partir de esta intervención estatal, se pudieron emitir carpetas técnicas que reconocieron el carácter preexistente de los pueblos indígenas y el acceso a sus territorios, así como la categoría de territorios comunitarios. Actualmente, aquellas comunidades que han podido acceder a esta carpeta, las utilizan como una herramienta legítima de reclamo y resistencia.

<sup>3</sup>Proyectos Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta (CIUNSA-CONICET-UNSA). Tipo A N°2938/0 “Dinámicas socio-ecológicas y económicas de los Pueblos Wichí y Weenhayek. De Territorialidades y Antropologías, en un giro epistemológico” y Tipo A N° N°2721 “Desigualdad, etnicidad y racismo. Configuraciones sociales y conflictos territoriales en contextos urbanos y rurales de Salta”.

A fines expositivos el trabajo se estructura de la siguiente forma: en primer lugar, haremos alusión a los cambios y transformaciones acontecidas en el proceso de transnacionalización del capital, la fase extractiva vinculada al modelo sojero y el rol del Estado en este proceso. En segundo lugar, presentaremos el estudio de caso, el conflicto y proceso de judicialización acontecido en dos comunidades, desde nuestra participación en la elaboración en la pericia antropológica. Por último, realizaremos una reflexión que recapitula ambas partes del trabajo, para reseñar los aportes principales.

## **Parte 1**

### **Extractivismos, avance de la frontera agropecuaria y conflictos socio ambientales**

En las últimas décadas en Latinoamérica, la implementación del modelo extractivo contemporáneo produjo una agudización de los conflictos socioambientales centrados en la disputa por el acceso a la tierra y los recursos naturales como bienes comunes (Gudynas, 2009; Composto y Navarro, 2014; Svampa, 2019, 2020; Serapio y Rodríguez, 2022, 2023). En el caso argentino, este se consolida luego del 2.000, como una segunda fase del modelo neoliberal concomitante al período de post convertibilidad, la cual se manifestó a partir de la radicación de grandes empresas transnacionales, que desarrollaron actividades económicas orientadas a la exportación, promoviendo la extracción de recursos no renovables como la minería y los agronegocios, y que pusieron en el centro de los conflictos a los territorios y el ambiente (Svampa 2008, Merlinsky 2013, Giarraca y Teubal, 2013).

La transnacionalización del capital incluyó un proceso de acumulación por desposesión (Harvey, 2004) que fue reconfigurando los espacios en términos de una contradicción entre lógicas territoriales distintas, agudizando las desigualdades y los conflictos existentes en la sociedad. [OBJ]. los Estado Nación, con el fin de favorecer los intereses de las

empresas transnacionales. Este proceso, eclipsó y solapó en las nuevas <sup>4</sup> (de Souza Santos, 1991), otro tipo de ordenamientos preexistentes al Estado, como ser los derechos de las sociedades indígenas

Por su parte, la episteme del desarrollo en tanto discurso hegemónico, práctica discursiva y trasfondo ideológico de las políticas públicas aplicadas por parte de los Estados (Escobar 1995, 2005), fue legitimando la violencia inherente al despojo a través de prácticas que pueden comprenderse como una: “enajenación y desestructuración violenta de un conjunto de bienes y relaciones materiales y simbólicas que pertenecen a grupos sociales específicos (...) como paso habilitante para la explotación de personas y recursos” (Porto Goncalves y Hocsman, 2016: 125).

---

<sup>4</sup> Para Souza Santos (1991) “El Estado moderno se sustenta en el presupuesto de que el derecho opera según una única escala, la escala del Estado. Durante mucho tiempo, la sociología del derecho aceptó acríticamente este presupuesto. En las dos últimas décadas, la investigación sobre el pluralismo jurídico llamó nuestra atención sobre la existencia de derechos locales en las zonas rurales, en los barrios urbanos marginales, en las iglesias, en las empresas, en el deporte, en las organizaciones profesionales. Se trata de formas de derecho infraestatal, informal, no oficial y más o menos consuetudinario. Más recientemente aún, la investigación sobre los intercambios económicos internacionales permitió detectar la emergencia de una nueva *lex mercatoria*, un espacio jurídico internacional en que operan diferentes tipos de agentes económicos cuyo comportamiento es regulado por nuevas reglas internacionales y relaciones contractuales establecidas por las empresas multinacionales, por los bancos internacionales o por asociaciones internacionales dominadas por unas o por otros (Kahn; Wallace). El capital transnacional creó, así, un espacio jurídico transnacional, una legalidad supraestatal, un derecho mundial. Este derecho es, en general, muy informal. Basado en las prácticas dominantes, o sea, en las prácticas de los agentes dominantes, no es un derecho consuetudinario en el sentido tradicional del término. Sólo podrá ser considerado consuetudinario si admitimos la posibilidad de que prácticas nuevas o recientes den origen a lo que podríamos designar casi paradójicamente por costumbres instantáneas como, por ejemplo, cuando una empresa multinacional inventa un nuevo tipo de contrato y tiene poder suficiente para imponerlo a otros agentes económicos. Tampoco tiene sentido considerar este nuevo derecho mundial como no oficial, toda vez que él crea diferentes formas de inmunidad, ya sea frente al derecho nacional estatal, o frente al derecho internacional público y, en este sentido, constituye su propia oficialidad (Farjat, 47). Estos desarrollos socio-jurídicos revelan pues, la existencia de tres espacios jurídicos diferentes a los que corresponden tres formas diferentes de derecho: el derecho local, el derecho nacional y el derecho mundial. Es poco satisfactorio distinguir estas formas de derecho con base en el objeto de regulación pues, a veces, regulan o parecen regular el mismo tipo de acción social. En mi entender, lo que distingue estas formas de derecho es el tamaño de la escala con que regulan la acción social. El derecho local es una legalidad de gran escala; el derecho nacional estatal es una legalidad de mediana escala; el derecho mundial es una legalidad de pequeña escala. Esta concepción tiene muchas implicaciones. En primer lugar, y una vez que la escala crea el fenómeno, estas formas de derecho crean diferentes objetos jurídicos a partir de los mismos objetos sociales empíricos. Usan diferentes criterios para determinar los detalles y las características relevantes de la actividad social a ser regulada. Establecen diferentes redes de hechos. En suma, crean realidades jurídicas diferentes (Souza Santos, 1991: 28-29).

De este modo, la episteme del desarrollo se tensiona y entra en conflicto con otras territorialidades y concepciones de la naturaleza, contribuyendo a la reproducción de las contradicciones y relaciones de poder al interior de las naciones.

Ante el avance del extractivismo, y en el marco de un contexto legal en el cual el Estado<sup>5</sup>, reconoce derechos a los pueblos indígenas, surgieron diversas formas de movilización indígena (Gordillo y Hirsch, 2010). Estas iniciativas revitalizaron procesos de etnicidad y produjeron una nueva cartografía de las resistencias (Merlinsky, 2013) centradas en la disputa por la naturaleza y sus recursos.

A su vez, el Estado como garante principal del capital, ha buscado asegurar la materialización de estas nuevas formas de acumulación mediante políticas públicas que hacen uso de distintos mecanismos, entre ellos la violencia. Las acciones para concretar dichas prácticas abarcan desde la vía institucional, la política administrativa y la vía jurídica, hasta la cooptación y represión de las movilizaciones sociales (Zibechi, 2014).

Pensar al Estado a partir de las prácticas políticas que lo crean y lo construyen (Corrigan y Seyer; 1985; Abrams, 1998), nos permite observar cómo, en el nuevo orden mundial (o en el contexto de transnacionalización), que coincide con el vaciamiento del Estado en cuanto a la regulación de poblaciones, la gubernamentalidad busca que esta sea previsible, gestionable y controlada (Foucault, 2006). En este escenario, la concentración de la violencia física o poder coercitivo del Estado, no sólo no desaparece, sino que se reconvierte en un instrumento al servicio de la economía, contrarrestando los efectos sociales mediante políticas dirigidas a corregir la distribución desigual de los recursos (Bourdieu, 1999). De ese modo, quienes quedan excluidos del mercado, como plantea Taussig (1996), pueden experimentar las dos manos del Estado: una con su guante de terciopelo, que les promete salvación y dádivas

---

<sup>5</sup> Nos referimos a la noción de Estado no como una entidad rígida o reificada, o un poder volitivo, sino más bien como una creación cultural en permanente construcción a través de las prácticas políticas que se constituyen en su nombre (Corrigan y Sayer, 1985; Abrams, 1998).

siempre que demuestren ser meritorios, y otra, que se presenta como un puño de acero invocando razones de orden público para alcanzar sus objetivos.

En esa dirección nos interesa mostrar cómo los pueblos indígenas, en tanto poblaciones subalternizadas al interior del Estado, emergieron en una primera fase del discurso neoliberal bajo nociones vinculadas al reconocimiento simbólico de sus derechos. En esta nueva etapa de la economía, se encuentran atomizados junto con otros sectores subalternos, oscilando entre el reconocimiento, el castigo y el control por parte del Estado.

En el caso argentino, a partir de la Ley de Relevamiento Territorial N°26.160 (2006), el equipo técnico del INAI relevó un conjunto de comunidades de la zona de Tartagal. Estos relevamientos, permitieron reconocer los derechos preexistentes de los pueblos originarios frente al Estado, así como las diferentes concepciones y usos territoriales de estos pueblos, siendo de fundamental importancia el reconocimiento de usos comunitarios. El hecho de que el INAI haya reconocido y adjudicado hectáreas de uso compartido para varias comunidades resultó relevante, ya que evidenció lógicas diferenciales en la percepción y organización dinámica de la territorialidad, fundamentando y legitimando las demandas indígenas. Sin embargo, estos reconocimientos no fueron suficientes para frenar el avance extractivista sobre los territorios originarios.

A pesar de los adelantos progresistas en materia legislativa, como plantea Ramírez (2021) la marcada tendencia hacia una matriz económica impulsada por los actuales modelos de desarrollo en América Latina, se contraponen a los derechos indígenas. Esta dinámica genera profundas contradicciones, vaivenes jurídicos y un recurrente socavamiento de los mismos.

A continuación, desarrollaremos acerca del modo en que este conjunto de transformaciones económicas, jurídicas, políticas, sociales y culturales, se fueron manifestando concretamente en el caso del departamento San Martín, norte de la provincia de Salta, afectando directamente a un conjunto importante de comunidades originarias de la zona, que actualmente se encuentran resistiendo al avance del extractivismo.

## El Avance de la frontera Agropecuaria en el Umbral al Chaco salteño

A modo de contextualización donde se ubican las comunidades involucradas en la causa judicial, haremos una breve referencia a algunas características del poblamiento del área y el lugar en el que quedaron los antiguos territorios de uso tradicional por parte de las comunidades del pueblo wichí.

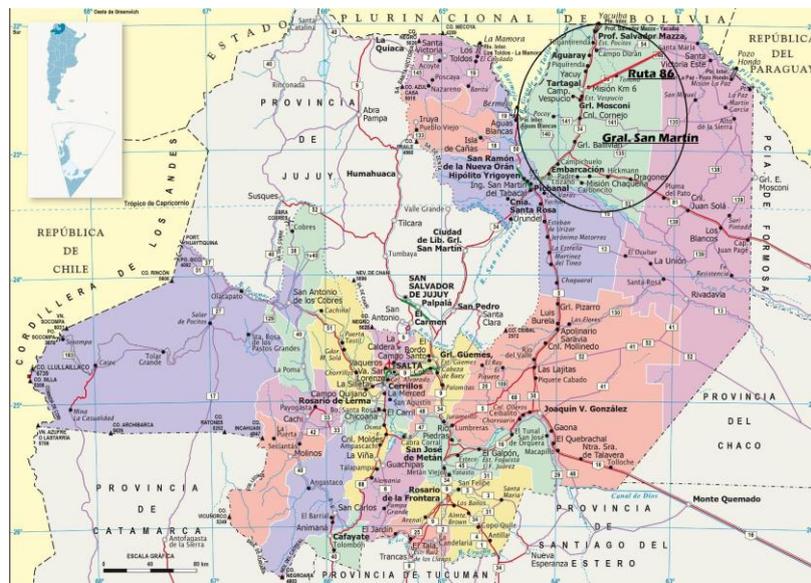
Los procesos de colonización, la construcción del Estado nación, así como la urbanización del departamento San Martín<sup>6</sup> sobre la región del Umbral del Chaco Salteño, se dieron en diferentes etapas<sup>7</sup>, pero fue sobre todo a lo largo del siglo XX que la zona creció demográficamente a través del desarrollo de diferentes emprendimientos vinculados a la ganadería, agricultura, ingenios azucareros, obrajes madereros y petróleo. Tales empresas se consolidaron en la zona, dando lugar a la conformación de los actuales centros urbanos: Tartagal, Mosconi, Aguaray, entre otros; ciudades que se construyeron sobre territorios anteriormente pertenecientes a diferentes pueblos indígenas, entre ellos el pueblo wichí.

Imagen 1. Mapa de la Provincia de Salta. En círculo Dpto. Gral. San Martín

---

<sup>6</sup> El departamento San Martín se ubica al noreste de la provincia de Salta y ocupa en total una superficie de 16.257 km<sup>2</sup>. Limita al norte con la República de Bolivia, al este con el departamento Rivadavia, al oeste con parte de Bolivia y el departamento de Orán y al sur, con Rivadavia y Orán.

<sup>7</sup> La presencia histórica en el territorio del pueblo wichí ha sido documentada a través de una extensa producción antropológica, histórica y etnográfica que incluye crónicas e informes de viajeros y exploradores que produjeron un conjunto de referencias sobre los distintos pueblos de la región Chaco Gualamba. Entre fines de la colonia y comienzo del período republicano -siglos XVIII al XIX-, se encuentran numerosas crónicas de viajeros, sacerdotes, expedicionarios y militares. Es a partir de principios del siglo XX, que surgieron los primeros estudios de europeos que recorrieron la región, y cuyas descripciones posteriormente fueron referencia de base para otras sistematizaciones y síntesis etnológicas de los pueblos indígenas argentinos.



Nota. Mapa de la provincia de Salta con intervención de las autoras para indicar el Dpto. Gral. San Martín y Ruta Nacional N° 86.

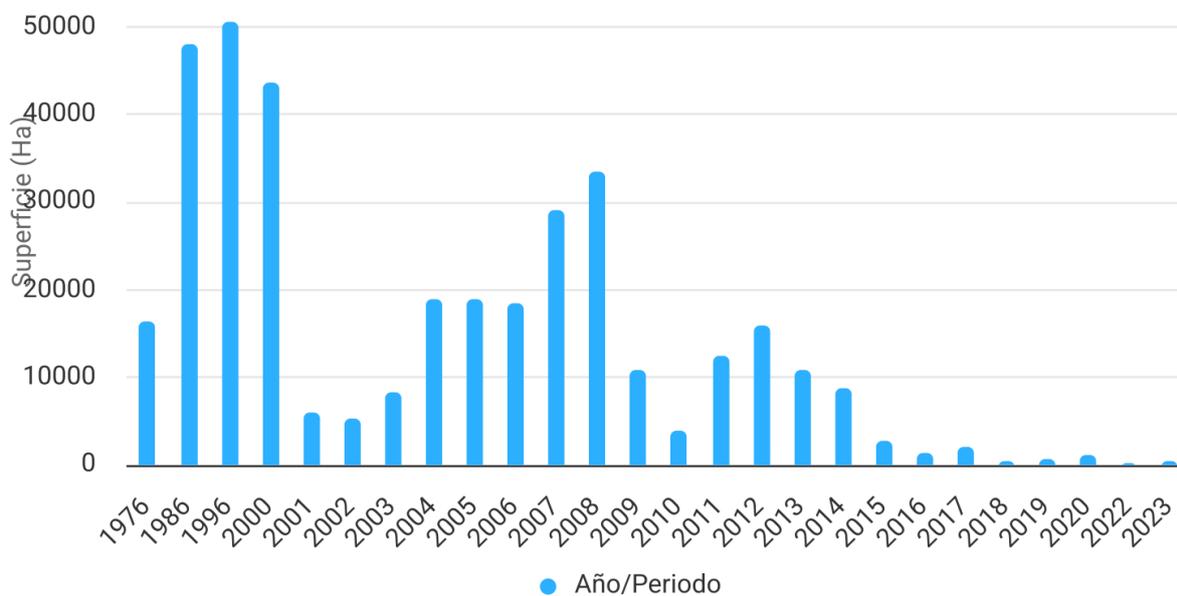
Fuente: Gifex. 2018.

En la actualidad, la mayoría de las comunidades, a través de sus memorias colectivas, recuerdan cómo se urbanizó la zona y de qué manera fueron desplazadas a lo largo de ese proceso, mencionando reiteradas instancias de desalojo en sus trayectorias históricas (Flores Klarik, 2011, 2023; Serapio y Rodríguez, 2022, 2023; Autoría Colectiva Grupo por la Memoria Weenhayek, 2022).

En las últimas décadas, el desarrollo del monocultivo de soja implicó la deforestación masiva de miles de hectáreas. Entre 1976 y 2023 se desmontaron más de 2.000.000 de hectáreas en el Chaco Salteño, siendo el departamento San Martín uno de los más afectados. Asimismo, puede notarse que el período donde se incrementó exponencialmente la deforestación fue entre 1997-2008, superando ampliamente la superficie acumulada de las décadas anteriores. El avance de los desmontes continuó año tras año, aunque en menor medida y, en muchos casos, de forma ilegal, después de la entrada en vigencia de la Ley 26.331 de Bosques Nativos (2007).

Esta normativa estableció parámetros para la protección y conservación ambiental, además de reconocer la importancia de los bosques para las comunidades indígenas y campesinas.

Imagen 2. Deforestación período 1976-2023 Dpto. Gral. San Martín. Pcia. Salta



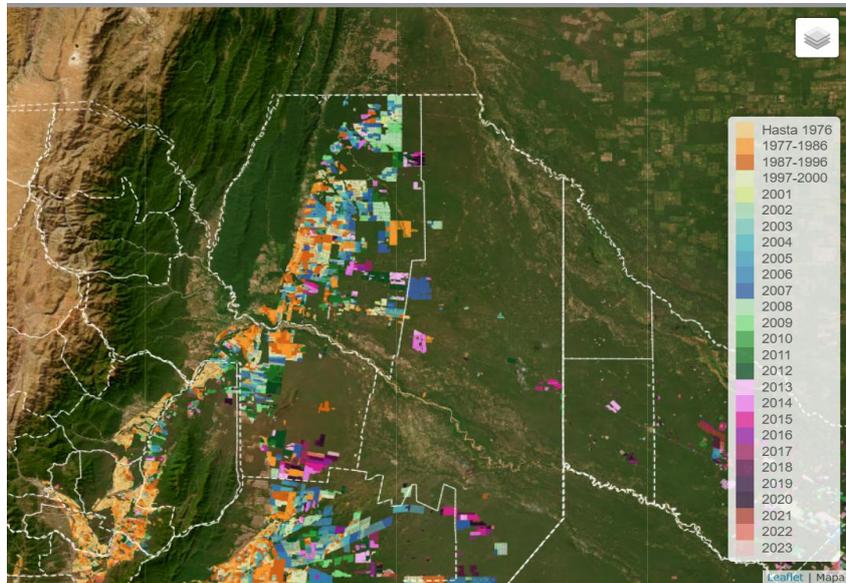
fuelle: <http://monitoreodesmonte.com.ar>

Universidad de Buenos Aires (Facultad de Agronomía - Laboratorio de Análisis Regional y Teledetección), Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria y Red Agroforestal Chaco Argentina.

Fuente: Proyecto de monitoreo de deforestación en el Chaco Seco. (s/f).

La expansión de la deforestación destinada al monocultivo de soja se produjo sobre territorios tradicionalmente ocupados por el pueblo wichí, en especial aquellos congregados en torno a la Ruta 86 de Tartagal y la zona de Ballivián (Leake, 2009). Este proceso afectó significativamente la reproducción vital y cultural de estas comunidades. Como puede observarse en el siguiente mapa, el departamento San Martín -donde se ubican las comunidades involucradas en el conflicto- fue una de las regiones más desmontadas a lo largo de todo el período analizado.

Imagen 3. Mapa de los Desmontes. Pcia. Salta



Universidad de Buenos Aires (Facultad de Agronomía - Laboratorio de Análisis Regional y Teledetección), Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria y Red Agroforestal Chaco Argentina.

Fuente: Proyecto de monitoreo de deforestación en el Chaco Seco. (s/f).

Además de los permanentes desalojos y relocalizaciones de las comunidades, el avance de la deforestación provocó entre otros efectos, la pérdida de biodiversidad y con ello el monte. Este constituye la principal fuente de alimento y agua para los grupos afectados, y se volvió cada vez más inaccesible y, simultáneamente, se contaminó debido al empleo de agroquímicos en los monocultivos.

En general, la pérdida de sus territorios implicó la transformación de todo el paisaje, la desaparición de sus referentes culturales (topónimos), el cercamiento de los caminos que recorrían y el desplazamiento de familias enteras a zonas periurbanas en condiciones de extrema pobreza (Flores Klarik, 2019).

## Parte 2

### El caso de las comunidades wichí km 5

El pueblo wichí habitaba extensos territorios del Gran Chaco Americano desde antes de la conquista y la conformación del Estado Nacional Argentino. Parcialidades de este pueblo se encontraban ubicadas específicamente en el Chaco Centro Occidental que abarca el área del actual departamento Gral. San Martín. Incluso el autor Palmer (2005) afirma la histórica presencia de un extenso territorio wichí de la Cuenca del Itiyuro -Zlaqatahyi- que incluye la zona de Tartagal y dentro de éste, el trazado de la Ruta Nacional N°86.

Actualmente las dos comunidades judicializadas<sup>8</sup> se encuentran ubicadas en el km 5 de esta mencionada ruta nacional. Según investigaciones de Serapio y Rodríguez (2022), a los costados de esta ruta, se ubican otras 79 comunidades indígenas de los pueblos wichí, guaraní, chorote, chané, chulupí, toba, tapiete, tobas que habitaron antiguamente estos territorios. Esta postal, evidencia la fuerte presencia indígena en el norte de nuestra provincia.

---

<sup>8</sup> Debido a que el litigio aún continúa en proceso, no se utilizarán los nombres reales de las comunidades ni de los titulares dominiales. Solo una de las comunidades involucradas cuenta con su Carpeta Técnica y Personería Jurídica. Sin embargo, dada la trayectoria histórica y la hermandad entre los pueblos, ambas comparten de manera solidaria y comunitaria 95 has. Además, el INAI reconoció la ocupación y uso de otras 450 has. como Territorio de Ocupación Actual, Tradicional y Público para esas comunidades junto a otras 10 de la zona.

Imagen 4. Comunidad Wichí, Tartagal, Salta



Fuente: Serapio. 2024. Proyecto de Investigación N° 2938/0 CIUNSA-CONICET-UNSA.

Ambas comunidades wichí se asientan establemente hace más de 20 años en este sitio, en tanto *loci de enunciación* (Escobar, 2000, 2003), en el sentido de un lugar específico y situado geográfica, histórica y corporalmente y desde donde enuncian sus propios saberes y experiencias, como expresión de otros mundos, otros conocimientos. Si bien se registra esa antigüedad, las memorias de sus integrantes dan cuenta del uso dinámico y libre que antiguamente realizaban por esta zona.

Debido a los procesos de transnacionalización del capital y el avance del extractivismo y los agronegocios, sumado a los procesos de urbanización, estas comunidades fueron *fijadas* en este lugar (km 5), es decir, forzadas a sedentarizarse en ese lugar. En la actualidad, ambas comparten este pequeño pulmón verde, que se encuentra rodeado por extensas fincas desmontadas, productoras de soja y otras legumbres.

Imagen 5. Ubicación de Ruta Nacional 86 y de km. 5, Tartagal, Salta



Nota. Imagen adaptada de Google Earth (Google, s.f.). Copyright 2025 Google.

Fuente: Google earth. (s/f).

Las comunidades no solo están rodeadas, sino que habitan sobre una superposición de usos, tenencia y titularidad de territorios regidos por lógicas territoriales diferentes. Es decir, en la lógica del mercado, este territorio posee un titular dominial (catastro 21712), quien lo maneja orientando su uso a la producción de monocultivos de soja, poroto y maíz. Como consecuencia, las comunidades se encuentran limitadas al oeste por un predio desmontado y, al este, por un aeroclub privado (catastro 20759), donde guardan las avionetas utilizadas por la fumigación de los monocultivos.

A pesar de estos acorralamientos, las comunidades continúan reproduciendo sus prácticas socio-culturales como lo hicieron ancestralmente, incluso mantienen vigente su lengua propia, el wichí. Sus economías domésticas siguen dependiendo del uso de sus montes, como lo expresan algunos testimonios:

Cuando vamos al monte, buscamos leña, no vamos solamente a buscar leña, si hay miel o buscamos plantas medicinales, ahí aprovechamos y traemos, eso es lo que hacemos nosotros. (I.F., Comunicación Personal, Peritaje Antropológico, 2024 ).

Por ejemplo, yo con la Mónica entramos al monte y buscamos leña, y nos damos con que encontramos bejucos, hay para hacer las artesanías, y lo traemos. Los bejucos son los que hacemos las argollas para los llamadores de ángeles, esos son trabajos que hacemos en el monte. Y digo justo tengo a mi hija enferma, entonces digo le llevo esta plantita. (N.L., Comunicación Personal, Peritaje Antropológico, 2024).

También recorren el monte para recolectar y cazar. Continúan recolectando frutos durante todo el año, el chañar, el mistol y la algarroba. La recolección de miel sigue siendo una actividad central.

En tiempo de recolección, salen a buscar frutos como algarrobo, mistol, poroto, bola verde y varias especies de fruta de campo. Es muy especial el tiempo de recolección de frutas. Nosotros hasta ahora practicamos y seguimos con la cultura de quienes han estado primero que nosotros. (...) Como costumbre también tenemos la siembra: siempre ponemos maíz, poroto, anco, melón, sandía y varias plantas que uno conoce. (Autoría Colectiva Grupo por la Memoria Weenhayek, 2022, p. 80).

Cuando las mujeres nos levantamos hacemos fuego y nos dedicamos a atender a nuestros hijos. Nosotros plantamos frutales y esas plantas las cuidamos mucho, también tenemos algunas verduras y criamos gallinas. (...) Las mujeres hacemos artesanías de chaguar, sabemos tejer, el problema es que ya no hay chaguar por esta parte y nos cuesta conseguir (Autoría Colectiva Grupo por la Memoria Weenhayek, 2022, p.70).

Por otro lado, las comunidades mantienen un pequeño cerco agrícola. Si bien la práctica del cultivo era menor, en las últimas décadas debido a la presencia y el trabajo de organismos institucionales como el Instituto Nacional Tecnología Agropecuaria (INTA) y la Secretaría de Agricultura Familiar (SAF), sumado a algunas organizaciones y fundaciones, se fortalecieron las huertas comunitarias que incluyen maíz, zapallo, anco, poroto, verduras y hortalizas.

Yo me dedico a sembrar en la comunidad, pongo lechugas, tomates y otras verduras, también tengo maíz y árboles frutales” (Autoría Colectiva Grupo por la Memoria Weenhayek, 2022, p. 69).

Asimismo, algunas familias de la comunidad, en particular las mujeres, han trabajado activamente en un vivero comunitario, con el fin de preservar las semillas de los árboles y plantas autóctonas, así como de contribuir a la reforestación del monte degradado. Entre los principales ejemplares se destacan el yuchán y el algarrobo.

Imagen 6. Huertas comunitarias y Viveros sostenidos por las mujeres de las comunidades



Fuente: Serapio. 2024. Proyecto de Investigación N° 2938/0 CIUNSA-CONICET-UNSA.

Las mujeres también son artesanas, siendo el tejido con fibras de chaguar o caraguatá otra de sus actividades cotidianas. Sus producciones artesanales son polleras, yicas, bolsas, cortinas, adornos y albergan un alto valor simbólico. Los hombres portan los saberes de sus

abuelos sobre la producción artesanal. Elaboran sillas y sillones de madera, mimbre y bejucos, con recursos que extraen de su territorio.

Yo sé hacer sillas y sillones de madera y mimbre, así como hacían tradicionalmente los wichí, esos saberes los aprendí de mi padre desde chiquito. El problema es que ya casi no se encuentra madera, nosotros acá tenemos algo, pero no mucho, cuidamos algunos árboles porque son muy chicos todavía. (Autoría Colectiva Grupo por la Memoria Weenhayek, 2022, p. 99).

Las comunidades continúan reproduciendo sus saberes medicinales y, en numerosas ocasiones, logran resolver sus problemas de salud en función de la gravedad de la situación, mediante el uso de sus conocimientos. Reconocen y emplean numerosas plantas según los síntomas o dolencias, como el paico, la cáscara de guayacán, la tusca, la flor del yuchán, el chañar, el pocote, el cuatro canto, entre otras.

Cuando tenemos alguna enfermedad traemos plantas para curarnos y eso tomamos. Yo ahora me estoy curando de una enfermedad difícil, estoy tomando varios yuyitos y también llantén que tengo acá en mi casa. (Autoría Colectiva Grupo por la Memoria Weenhayek, 2022, p. 54).

En menor medida, algunas familias de la comunidad se dedican a la pesca en el río Tartagal. Es precisamente en esta zona, a la orilla del río, donde se concentra una mayor cantidad de plantas medicinales, y también constituye un área propicia para la caza. La comunidad mantiene una dinámica de trabajo y cooperación entre sus familias, compartiendo tareas, actividades y responsabilidades, incluyendo la participación de las infancias en estas labores<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Algunos integrantes también realizan actividades laborales asalariadas, vinculadas a empleos precarios y temporales: trabajo en las fincas, ladrilleras, aserraderos. También incorporaron la cría de animales de granja como gallinas y chanchos y muchas familias reciben ayudas, subsidios y/o planes estatales. En este predio las comunidades solo cuentan con una precaria conexión informal de agua corriente y energía eléctrica. No poseen servicio de gas, ni redes cloacales, ni alumbrado público, ni recolección de residuos. Poseen letrinas y cocina a leña.

Sus economías domésticas no tienen como fin la acumulación de excedentes, por tanto, todo lo que se caza o recolecta, se consume y redistribuye en el momento de su aprovisionamiento, por lo cual es indispensable la búsqueda permanente de recursos para lograr la reproducción económica-social diaria y el compartir en comunidad. El material bibliográfico y los relatos de las entrevistas, dan cuenta del uso y ocupación móvil y dinámico que suponen las economías wichí, así como fundamenta sus recorridos y tránsitos por amplios espacios. Pero, además, ambas comunidades aún preservan el sentido simbólico y espiritual con el monte, propio de sus ontologías y saberes ancestrales.

Nosotros en el monte tenemos nuestras cosas también, en algunas partes es especial, es algo como espiritualmente, porque muchas veces, a veces nosotras vamos, cuando a veces uno esta... esta como ahora, que tenemos una lucha y después una queda como cansada y entonces viene al lugar... (M.M., Comunicación Personal, Peritaje Antropológico, 2024).

Nuestros padres y abuelos tenían muchos conocimientos, ellos sabían todo de la naturaleza, conocían el monte y sabían escuchar a los pájaros (...) Antes mi abuela y mi mamá hablaban con el sol y la luna. (Autoría Colectiva Grupo por la Memoria Weenhayek, 2022, p. 71).

Las vivencias del monte son atravesadas por dimensiones simbólicas y espirituales, que se representan a través del reconocimiento de seres no humanos, espirituales o deidades que cuidan y son partes del monte y del mundo socio-cultural (Serapio y Rodríguez, 2022). En la concepción wichí, el espacio de la aldea es donde transcurre la vida familiar y es el espacio de lo humano, en confrontación con el espacio del monte, donde habitan otro tipo de seres considerados *ahát* (seres de existencia sobrenatural). Estos saberes implican referencias a dueños o espíritus protectores de los animales, plantas, agua, que se deben respetar, y de alguna manera, regulan el vínculo con la naturaleza, logrando el equilibrio entre la vida humana y no humana. Es precisamente este saber compartido el que guía la economía wichí, donde no se extrae más de lo que se necesita, ya que la extracción excesiva implicaría un desequilibrio con el espíritu protector del elemento en cuestión. Todo este conjunto de saberes, que implica

reconocer y dialogar con el entorno natural, otorga sentido a la existencia de la comunidad y se transmite oralmente por medio de los relatos y las narrativas de los ancianos. Estas transmisiones de saberes se producen principalmente en los patios, generalmente alrededor de los fuegos, que caracterizan la vida wichí (Naharro, Flores Klarik, Álvarez, 2012).

Por ello, la relación con el territorio puede ser leída en clave de prácticas socio-ecológicas, económicas, culturales y espirituales que construyen y sostienen la propia identidad indígena wichí. Estas prácticas ancestrales, nutren un espacio eco-cultural (Escobar, 2000), en tanto representa el territorio más cultura, en un horizonte que proyecta hacia un futuro. El monte representa un importante espacio, no solo por los aportes en materia alimenticia y medicinal, sino también como un espacio socio-cultural y religioso. De allí la importancia de la *defensa del lugar* (Escobar, 2000), interpretada como esos espacios locales activados y vivenciados por poblaciones indígenas y que emergen junto al reclamo de sus derechos fundamentales, como la identidad, el territorio, la autonomía y la propia manera de considerar al desarrollo.

La señalización lingüística wichí, es decir la manera en que se denominan los lugares, distingue los espacios que se frecuentan, sea por su importancia económica o simbólica, y además expresa una síntesis de la historia inscrita en el territorio. El antropólogo Palmer (2005) ha señalado que en la identidad wichí es central el concepto del *husék*, el que suele ser traducido como *la buena voluntad*:

el factor espiritual que vela por la integridad del cuerpo físico del individuo, y por la integridad del cuerpo social de la comunidad (...) Para los Wichí, la operancia colectiva de la buena voluntad se evidencia en la armonía social, cuyo aspecto concreto es la quietud. Como tal, se capta al ingresar a una comunidad wichí, por la atmósfera moderada que normalmente prevalece. (2005: 37).

Es así que el *husék* mantiene la cohesión social del grupo y condiciona las relaciones que históricamente han mantenido con otros pueblos. Entre los rasgos más significativos del *husék* se destacan el no ser mezquino, la armonía, la solidaridad, la escucha y el respeto por el

otro. Es justamente debido a *la buena voluntad*, que los wichí han permitido pasivamente que otras personas ocupen sus territorios, ya que negarles esa posibilidad equivalía a ser mezquino. El paso del tiempo y la superposición de formas productivas incompatibles, han dado como resultado que en la actualidad se esté agotando la principal fuente de vida material y espiritual de las comunidades: el monte. (Naharro, Flores Klarik y Álvarez, 2012).

*Lógicas territoriales en disputa. Memorias y expresión de los conflictos*

Dada estas lógicas territoriales diferentes, surgen abiertamente una serie de conflictos que agudizan las desigualdades. Uno de los principales, fue justamente la mercantilización de territorios, lo que promovió la adquisición y privatización de territorios indígenas y los despojos indígenas (Escobar, 2000; Porto Goncalves y Hocsman, 2016).

Desde las memorias indígenas subterráneas (Catela Da Silva, 2010) emergen los recuerdos de las violentas prácticas de los despojos, cuyas expresiones más tangibles se materializaron en los desalojos. Apelamos a las memorias colectivas, como esos “loci memoriae que nacen aquí y allí como una manera de luchar contra el tiempo de la historia” (Catela Da Silva, 2023, p. 194). Comprendemos estos relatos como parte del resurgimiento de las memorias subalternas, subterráneas, denegadas o insurgentes. Estas rememoraciones nos permiten reflexionar sobre cómo los lugares de memoria y sus marcas territorializadas constituyen actos políticos y se convierten en indicadores de luchas y conflictos sociales. Asimismo, se pueden potenciar “en tanto recordatorio físico de un pasado traumático, que puede actuar como chispa, mojón, nodo de recuerdo de dichos conflictos” (Catela Da Silva, 2023, p. 195).

El recuerdo más antiguo que conservan se remite a cuando la comunidad vivía cerca de lo que hoy es el centro de la ciudad de Tartagal, en 1920. Recuerdan que fueron desalojados violentamente por las fuerzas policiales, debido al proceso de urbanización de la ciudad. A partir de allí, estas comunidades tuvieron un claro transitar y penar por los territorios de manera coercitiva y obligada, tanto por la expansión de la ciudad, así como por el avance del frente agropecuario.

Los dirigentes de la comunidad conservan antiguo material fotográfico que documenta ese momento histórico y da cuenta de la presencia indígena en ese *locus* (centro de Tartagal). Lo resguardan y conservan como ese álbum familiar que sostiene la memoria y recrea la identidad colectiva (Catela Da Silva, 2023). Pero más allá de un *locus* en particular, integrantes de la comunidad apelan a sus memorias subterráneas y recuerdan el uso dinámico, móvil y comunitario en estos territorios:

Yo me acuerdo bien de esta zona antes que se haga la ruta 86 y no había nada de fincas, solamente era la tierra de los paisanos(...) En esta parte de lo que ahora es la 86, antes no había nada, era todo monte y siempre salíamos a buscar miel y animalitos (...) Antes no había alambrado, pero desde que se empezaba a alambrear entonces ya no podemos entrar a esas tierras a camppear. (Autoría Colectiva Grupo por la Memoria Weenhayek, 2022, p. 95).

Antes entrábamos ahí, porque era monte, no había ruta, antes que exista la ruta (...) Yo me acuerdo cuando era chico cuando toda está parte era monte, no había fincas y los abuelos salían a cazar y traían algo para comer. (...) No había fincas, no había nada de alambrados en esa época, todo era tierras de los pueblos nada más (...) También me acuerdo de mi mamá cuando yo era chico y ella iba a buscar chaguar en la parte de San Benito con las otras mujeres. También se iban a buscar yuchán y salían todos juntos. Se ponían de acuerdo para salir en grupo y en la mañanita se van todos, varias familias. Era lindo en esos tiempos, había tranquilidad, había paz, no se veía el tema de drogas. Los jóvenes iban tras de los viejos, acompañan ¿no? Ayudaban a traer los animales que se habían cazado y ellos lo traían al hombro. (Autoría Colectiva Grupo por la Memoria Weenhayek, 2022, p. 82).

Ella estaba contenta el día que llegamos casi hundiendo el sol. Llegamos aquí y ella hacía fuego, tomábamos mate y ella estaba tranquila (Autoría Colectiva Grupo por la Memoria Weenhayek, 2022, p. 89).

Las comunidades procesan en sus memorias esos tiempos de tranquilidad y paz, como actos de insurgencia y prácticas de resistencia, reproducidas en un flujo continuo en el tiempo.

Antes no había fincas, no había esos que dicen que son dueños, solamente era monte todo y eso recorríamos (...) Como la gente tenía que andar a pie, entonces se quedaban varios días en los lugares, hacían campamento, cazaban, buscaban miel, chaguar y después se volvían. Antes la gente andaba a pie, en esa época no había ni bicicleta, todos iban a pie. Todos los lugares que se recorrían tenían nombres en idioma. (Autoría Colectiva Grupo por la Memoria Weenhayek, 2022, p.80).

Los relatos de las entrevistas, dan cuenta del uso y ocupación móvil y dinámica que suponen las economías wichís, así como fundamentan sus recorridos y tránsitos por amplios espacios, sin alambrados, sin usos privados, sin violencias.

El último traslado que recuerdan los abuelos, ocurrió de manera voluntaria cuando habitaban en km. 2 Cambay sobre Ruta 86. Igualmente, no se trató de una decisión totalmente libre y voluntaria, sino que se debió a la presión territorial y a las condiciones de hacinamiento, por lo que la comunidad decidió volver a su antiguo territorio en km. 5. De las entrevistas realizadas se desprende que ese punto -km 5-, ya era utilizado hace más de tres generaciones para buscar algunos alimentos y vegetales para elaborar artesanías.

Donde está el Chango Más, nosotros estábamos ahí en Misión Cacique Cambay (...) y ya desde ahí mi papá y otra gente que trabajaba, como ellos hacían mimbre, ellos entraban siempre al territorio donde estamos nosotros (km. 5), porque ahí había materiales para hacer las canastas, sillones, todo eso que hacían ellos (...) y era el recorrido que siempre hacían los abuelos, entraban ahí donde estamos nosotros, era monte (...) también antes había mucha chaguar y también miel (...) Un poco ¿por qué ocupo ese lugar? Porque era de mis abuelos antes, se desplazaban mis abuelos, todo se hacía el trabajo, el carbón, traían miel, todo las cosas del monte. (I.F., Comunicación Personal, Peritaje Antropológico, 2024).

Según los relatos de los entrevistados, cuando vuelven a km. 5, tampoco existían el aeroclub ni su pista.

(...) porque donde yo vivo ahora, adonde es la pista, no existía la pista, no había aeroclub, eso no estaba, justo donde está el aeroclub, eso no estaba ahí, ahí eran los cercos que nosotros teníamos con mi marido, los cercos ahí. (...) Y después recién vino el desmonte para hacer la pista de avión. (N.L., Comunicación Personal, Peritaje Antropológico, 2024).

Entonces él sabe, cuando empezó a abrir la ruta, porque en el primer tiempo no era ruta. Hablamos de 1963 por ahí, en ese tiempo no había. Mi papá cuenta que cuando él tenía, como dice que tenía como siete años por ahí [1963], quizás menos, ya se acuerda cuando era chico cuando ellos venían del Chaco a caminar por esta ruta, que no era ruta. Era un caminito nomás que venía de Vertientes, que venía gente de La Paz, de toda esa zona del Chaco del Pilcomayo, venían Chorotes, Chulupí (...) Recién en 1985 por ahí, recién han abierto esta ruta, había proyecto, habían puesto las máquinas para abrir este camino. (E.L., Comunicación Personal, Peritaje Antropológico, 2024).

En el 2014 se desató un violento desalojo de km 5, ejecutado por las fuerzas policiales y autorizado por jueces de Tartagal. Las fuerzas armadas entraron al amanecer, sin anuncio previo, de manera violenta, invadiendo casas y espacios personales. Hombres y mujeres fueron arrastrados a la fuerza mediante golpes, hacia afuera de sus viviendas. Sacaron las pocas pertenencias de las familias (camas, chapas, herramientas) y las cargaron en camiones de uso no oficiales, también le secuestraron documentación y sus documentos de identidad nacional. Mataron a sus mascotas (Autoría Colectiva Grupo por la Memoria Weenhayek, 2022).

Yo me acuerdo del día de desalojo y fue un dolor para nosotros. Mi marido se levantó a las seis para trabajar y vio que ya estaba la policía. Me despertó y me dijo: Estamos rodeados. (Autoría Colectiva Grupo por la Memoria Weenhayek, 2022, p. 84).

La represión y el nivel de violencia resultaron tan intensos que las comunidades lo rememoran *como un pasado traumático*. Incluso una mujer de la comunidad falleció durante este avasallamiento debido a un accidente cerebrovascular, producto del nerviosismo, miedo y estrés vivido. Esta emergencia sanitaria no frenó la violenta intervención y la mujer fue dejada bajo un árbol.

Yo me quedé ahí al lado de mi mamá porque ella estaba muy mal y tenía miedo que los policías hagan algo. Porque cuando ella vio que estaba pasando, ya no se pudo levantar y me daba miedo. Cuando la policía vio eso, igual le desarmaron la casa y ella quedó bajo un árbol (Autoría Colectiva Grupo por la Memoria Weenhayek, 2022, p. 87).

Las familias fueron arrojadas a la vera de la ruta 86, donde resistieron durante dos meses. Hombres y mujeres mayores, mujeres embarazadas, niños y niñas, bebés recién nacidos vivieron durante este tiempo al costado de la ruta, sin refugio, sin servicios, sin utensilios básicos, sin tranquilidad.

y cuando quedamos atrás del alambrado, entre los yuyos, hicimos el campamento y ahí dormíamos. (Autoría Colectiva Grupo por la Memoria Weenhayek, 2022, p. 95).

Sin embargo, este violento desalojo motivó la resistencia y la movilización indígena. Debido a las redes de hermandad y parentesco de antigua data, así como al acompañamiento de una radio comunitaria local<sup>10</sup>, se sumaron más de veinte comunidades, que se organizaron y movilizaron para exigir el retorno de las comunidades a sus territorios. También se acercaron fundaciones e instituciones comprometidas con la causa y la problemática. Asambleas, marchas, cortes de ruta y denuncias mediáticas se convirtieron en las principales herramientas de lucha de las comunidades. Tras la retirada de la policía y la realización de innumerables asambleas colectivas, sumado al nacimiento de dos bebés en medio de la situación, ambas comunidades decidieron volver a habitar el territorio km 5.

---

<sup>10</sup> La Radio La Voz Indígena trabaja junto a la Organización de mujeres indígenas AREDETE en la organización y movilización indígena, además de promocionar los Talleres de Memoria Étnica.

A partir de este momento, las comunidades comenzaron de nuevo, re-tejiendo la vida comunitaria desde sus cimientos. Una vez más, los principios de solidaridad y comunidad permitieron re-crear la vida cotidiana, levantar las viviendas, las huertas y los patios. En este proceso de recreación, es posible analizar el juego dialéctico entre resistencias y r-existencias (Porto Goncalves y Hocsman, 2016), en tanto comprender cómo el volver a empezar a través de la activación de sus prácticas (existir), se traduce en una forma de resistencia, y en ese mismo proceso, la comunidad vuelve a r-existir.

Esta paradójica superposición de usos y titularidades, ha conducido al cercamiento de las comunidades en espacios cada vez más reducidos, mediante la práctica del alambrado y la prohibición del ingreso a determinadas porciones del territorio. Las cifras de los desmontes analizadas anteriormente, se materializan en estos territorios, provocando una pérdida significativa de biodiversidad, tanto de flora como de fauna, que antes era consumida por la comunidad o contribuía a la reproducción de otras especies. Como consecuencia, se han degradado enormemente las zonas de caza y recolección, el monte y las aguadas.

Hoy ya no tenemos la comida que antes sabíamos comer. No tenemos algarroba, ni mistol, ni chañar, por qué ya se cortó todo el monte, ya todo son fincas nada más y eso es un dolor para nosotros. Siempre salen los dueños de las fincas y te quieren meter preso. (Autoría Colectiva Grupo por la Memoria Weenhayek, 2022, p. 81).

(...) después de muchos años, uno se da cuenta que adonde han andado todo los abuelos, ya están alambrados, entonces ya no, uno ya no puede cruzar para buscar leña, las mujeres que son artesanas ya no pueden buscar chaguar, porque ya hay un alambrado, allá donde ellas buscaban todo era libre nomas, pero hoy ya de dan con un alambrado, que ahora tienen un dueño. (M.M., Comunicación Personal, Peritaje Antropológico, 2024).

También salíamos a cazar iguanas y corzuelas. Pero hoy en día corzuelas, ya no hay. Pero sí que salimos al monte y traemos siempre algún animalito. Porque a veces no hay para comer y antes los viejitos entraban al monte y traían cualquier cosa para la familia.

Traían miel o algún animalito para que la familia coma. Pero ahora se perdió todo por el desmonte. (Autoría Colectiva Grupo por la Memoria Weenhayek, 2022, p. 39).

Los relatos enunciados anteriormente, dan cuenta de la profunda provocación que implica el avance de la episteme del desarrollo, el avance de la propiedad privada y la práctica de alambrar los territorios. La violencia se manifiesta cuando los titulares dominiales prohíben a las comunidades ocupar nuevos espacios para sus huertos o incluso cuando le arrancan directamente sus plantas. A la vez, el mantenimiento de cultivos transgénicos requiere la aplicación de insumos y productos agroquímicos, los cuales aún se distribuyen mediante avionetas fumigadoras. Esta práctica contamina los suelos, las napas de agua, la flora y la fauna cercanas, además de afectar a la propia comunidad, que queda expuesta a los agroquímicos.

A finales de 2022 los titulares dominiales volvieron a presionar físicamente a la comunidad, con la intención de imponer un alambrado en el territorio. Esta situación, derivó en un conflicto que trascendió lo jurídico y se tradujo en agresiones y daño físico, culminando con el cacique de la comunidad herido de bala por un criollo contratado. El hecho motivó denuncias penales por ambos lados. En ese contexto, y a pesar de que un comunero fue baleado, la empresa presentó una denuncia penal en la que acusaba a los dirigentes de ser usurpadores, peligrosos y violentos, afirmando que amenazaban con palos y machetes y anunciaban quemar las viviendas. En estas denuncias, se evidencia la modalidad de criminalizar el atributo étnico.

Ante esta situación de judicialización, la comunidad se organizó y reclamó una herramienta dentro del propio campo jurídico, solicitando la realización de una pericia antropológica. Sin embargo, y a pesar de la judicialización, los titulares dominiales -a través de encargados y/o criollos contratados- continúan interviniendo directamente en el territorio donde reside la comunidad, generando situaciones de violencia. En la mayoría de las ocasiones, los criollos contratados se desplazan por los márgenes de la comunidad, amenazando y amedrentando a sus integrantes, especialmente a las mujeres. Además, destruyen huertas, arrancan plantas y rompen herramientas, ejerciendo amenazas tanto sobre los cuerpos como sobre los territorios.

Sin embargo, es precisamente este *territorio de memorias* (Catela Da Silva, 2010) el que permite a la comunidad encontrar fortaleza y potencia para reclamar los espacios sujetos a constante litigio, conflicto, disputas y desplazamientos. Por ello, más que analizar cómo se han conquistado espacios para la memoria (Da Catela, 2023), nos interesa considerar cómo la memoria, en tanto proceso vivo y colectivo, conquista nuevos espacios.

### **Reflexiones finales**

En este artículo nos propusimos reflexionar sobre un conflicto de base territorial entre comunidades originarias del pueblo wichí y una empresa productora de soja, en Tartagal-Salta, que fue judicializado. A través del mismo, nos interesó problematizar las consecuencias del avance del extractivismo y los agronegocios en la vida de las comunidades, considerando el rol que ocuparon las políticas públicas en este proceso.

A lo largo del trabajo pudimos observar cómo en la nueva fase de la economía vinculada a la transnacionalización del capital, junto con el avance del extractivismo y los agronegocios, los territorios ocupados por las comunidades originarias se fueron reconfigurando y apropiando por nuevos agentes de poder. Estos cambios produjeron transformaciones ambientales a gran escala con graves consecuencias sociales, entre ellas los desplazamientos forzados y la contaminación con agroquímicos que afectan la salud y la calidad de vida de las comunidades.

Asimismo, visualizamos que, en estrecha relación con estas transformaciones económicas, el rol del Estado -a través de sus políticas públicas vinculadas a la cuestión indígena y el acceso a los territorios-, adoptó diferentes orientaciones. Por un lado, en mayor medida el Estado ha operado como garante del capital y de las empresas, recurriendo a la violencia que se ha materializado en desalojos, represión y criminalización de los reclamos territoriales de las comunidades, con el objetivo de facilitar el desarrollo del modelo extractivo. Por otro lado, ha mostrado un reconocimiento limitado de los derechos indígenas vinculados

con el acceso al territorio, implementando relevamientos técnicos y planes de ordenamiento que no llegaron a concretarse plenamente, lo que incrementó la vulnerabilidad de las poblaciones afectadas.

Si bien estas acciones permitieron visibilizar la relevancia del uso comunitario y compartido del territorio -según las lógicas culturales propias de las comunidades-, en la práctica social, la ausencia de garantías efectivas sobre los derechos territoriales ha resultado insuficiente para contrarrestar los efectos de las diferentes formas de violencia que atraviesan las comunidades en su vida diaria.

Las comunidades del pueblo wichí asentadas en km 5, representa un caso paradigmático de la tensión entre lógicas territoriales indígenas y el avance del extractivismo y la propiedad privada en el norte de Salta. Las mismas representan solo un caso entre muchos otros de comunidades que están atravesando la misma situación.

A lo largo del trabajo hemos considerado como el pueblo wichí habitaba los territorios de la Cuenca del Itiyuro, área que comprende la Ruta 86, desde antes de la colonia, siendo preexistente al Estado argentino. Las comunidades actuales son descendientes de los habitantes originarios quienes poseían el territorio antes de que se construyeran las ciudades, los barrios de Tartagal, la Ruta 86, las fincas agrícolas y las empresas privadas. Las antiguas y actuales familias wichí, utilizaban estos territorios, específicamente km. 5, para el desarrollo de sus prácticas socio-económicas y culturales que están totalmente imbricadas en los territorios y recrean su identidad étnica.

A pesar de los procesos de despojos, sedentarización forzada, desmontes y contaminación, las comunidades continúan con la recolección de frutos, leña, miel, plantas medicinales y la caza en estos espacios. Además, estos lugares siguen manteniendo un profundo significado espiritual y ceremonial, propios de la identidad wichí. De allí la defensa de lugar y el volver a re-tejer esos espacios, como prácticas de r-existencia y resistencias ante el avance de la episteme del desarrollo. En esta defensa, se destaca la importancia de las memorias colectivas e indígenas conservadas a través de relatos y fotografías que permiten

reconstruir su identidad y reivindicar su presencia ancestral. Sin embargo, la memoria colectiva no solo preserva el pasado, sino que se transforma en un proceso vivo que conquista nuevos espacios de lucha y resistencia.

### Referencias bibliográficas

Abrams, P. (1998). *Notes on the difficulty of studying the State*, *Journal of Historical Sociology* (pp 58-59).

Autoría colectiva Grupo por la Memoria Weenhayek. (2022). *Tewook La Les. Hijos de los ríos. Pueblo Weehnayek*. Salta Tartagal: Fondo Editorial ARETEDE.

Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: FCE.

Buliubasich, C. Y Gonzalez, A. Comps. (2009) *Los Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta: La posesión y el dominio de sus tierras*, Departamento San Martín, CEPHIA, Salta.

Catela Da Silva, L. (2023). Ensamble de memorias. Usos, controversias y creatividad en los espacios de memoria. Una mirada latinoamericana. En *Argumentos Revista de Ciencias Sociales*.

Catela Da Silva, L. (2010). Pasados en conflicto: de memorias dominantes, subterráneas y denegadas. En Bohoslavsky, E. (2010) *Problemas de historia reciente del Cono Sur volumen (1)* 99-124. Los Polvorines Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS): Prometeo Libros

Composto, C. Y Navarro, M. (2014). Estados, transnacionales extractivas y comunidades movilizadas: dominación y resistencias en torno de la minería a gran escala en América Latina

Theomai. En *Red Internacional de Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo*, núm. 25, 58-78. Buenos Aires, Argentina.

Corrigan, P. Y Sayer F. (1985). *The Great Arch. English State formation as cultural revolution*. Basil Blackwell, Oxford.

Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En Lander, E. (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor.

Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. En *Tabula Rasa*, núm. 1, enero-diciembre, pp. 51-86, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Colombia.

Flores Klarik, M. (2011). *Etnicidad, Política y Territorialidad: Conflictos territoriales y procesos organizativos indígenas Tartagal-Salta (1995-2010)*. (Tesis Doctoral). Facultad de Filosofía y Letras Universidad Buenos Aires, Buenos Aires.

Flores Klarik, M. (2019). Agronegocios, pueblos indígenas y procesos migratorios rururbanos en la Provincia de Salta-Argentina. *Revista Colombiana de Antropología (RCA)*. ICANH Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Volumen 55 Número 2 Julio- Diciembre pp. 65-92. Bogotá, Colombia.

Flores Klarik, M. (2023). Colonización y urbanización del chaco salteño. Conflictos territoriales indígenas en perspectiva histórica. Salta: *Revista Andes Antropología e Historia*. Vol. 34, N° 1, pp. 289-325. Salta.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Curso del Collage de France (1977-1978). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Giarraca, N. Y Teubal, M. (Coords.). (2013). *Actividades extractivas en expansión. Reprimarización de la economía argentina?* Buenos Aires: Antropofagia.

Gifex. (2018). *Mapa de Salta*. Sitio de Mapas. <https://www.gifex.com/America-del-Sur/Argentina/Salta/index.html>

Google. (s.f.). Imagen adaptada de Google Earth con intervención propia. Recuperada en junio del 2025 de URL de Google Earth.

Gordillo, G Y S Hirsch (Comps.) (2010). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía.

Gudynas, E. (2009). *Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Extractivismo, política y sociedad*. Biblioteca.hegoa.ehu.es. pp. 187-225.

Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Ediciones Akal.

Porto-Gonçalves, C. Y Hocsman, D. (Org.)(2016). *Despojos y Resistencias En América Latina/Abya Yala*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.

Ramírez, S. (2021). ¿Es el campo judicial un aspecto privilegiado para la lucha por los derechos indígenas en América latina? En *Revista Jurídica Derecho, volumen 10*, N°15. La Paz, Bolivia.

Lander, Edgardo. (s/f). *Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo*. <https://www.ceapedi.com.ar/Imagenes/Biblioteca/libreria/89.pdf>.

Leake, A. (Coord.) (2009). *Los Pueblos Indígenas Cazadores- Recolectores del Chaco Salteño. Población, Economía y Tierras*. Salta: Fundación Asociada.

Merlynsky, G (2013). *Cartografías del conflicto ambiental en Argentina*. Buenos Aires: CICCUS.

Naharro, N. Y Alvarez, A. L. (2011). *Estudio de caso: Acaparamiento de Tierras y Producción de Soja en Territorio Wichí, Salta-Argentina*. Alemania: Brot für die Welt-Asociación Argentina [en línea] <http://redaf.org.ar/wp-content/uploads/2011/12/Estudio-de-Caso-Produccion-de-soja-en-territorio-Wichi-Salta.pdf>.

Naharro, N., Flores Klarik, M. Y Alvarez, M.A. (2012). *Juicios Originarios. Comunidad de San José-Chustaj Lhokwe y Comunidad de Cuchuy contra Salta, Provincia de y otro (Estado Nacional)*. Informe Antropológico. Expediente CSNJ Letra C. N°1133. Legajo XLV 2009.

Palmer, J. (2005). *La buena voluntad Wichí: una espiritualidad indígena*. Formosa: APCD, CECAZO, EPRAZOL, Franciscanas Misioneras de María, Parroquia Nuestra Señora de la Merced, Tepeyac; Salta: Asociacion, FUNDAPAZ.

Serapio, C. Y Rodriguez Echazú, S. (2022). La privatización de territorios Wichí y la impronta indígena. Tartagal, Salta. En *Jornadas Santiago Wallace Actas X Jornadas de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires. ISSN 1850-1834.

Serapio, C. Y Rodriguez Echazú, S. (2023). La emergencia del pensamiento fronterizo, ante la impronta moderna y eurocéntrica. Comunidades indígenas en la Ruta Nacional N° 86, Tartagal, Salta. Argentina. *Colegio de Antropólogas/os de Jujuy y la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*. Jujuy: Tiraxi Ediciones.

Svampa, M. (2008). Argentina: una cartografía de las resistencias (2003-2008). Entre las luchas por la inclusión y las discusiones sobre el modelo de desarrollo. En OSAL, *Observatorio Social de América Latina (2008)* Año IX no. Buenos Aires: CLACSO.

Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Transcript Verlag.

Taussig, M. (1996). *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona: Gedisa.

Universidad de Buenos Aires (Facultad de Agronomía Laboratorio de Análisis Regional y Teledetección), Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria y Red Agroforestal Chaco Argentina. (s/f). *Proyecto de monitoreo de deforestación en el Chaco Seco*. Recuperado de <http://monitoreodesmonte.com.ar>

Zibechi, R. (2014). El estado de excepción como paradigma político del extractivismo. En Composto, C. y Navarro, M. *Territorio en disputa. Despojo capitalista, lucha en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias en América Latina*. pp. 76-88. Ciudad de México: Bajo Tierra.