

No busques lo que no se te ha perdido: Notas sobre posicionalidad, silencio y eco-etnografía en El Impenetrable Chaqueño

Metztli S Hernández García

Introducción

—No busques lo que no se te ha perdido—, solía decirme mi madre cuando era niña. Un llamado a no transgredir límites que no necesitaban ser nombrados para ser intuitos, comprendidos y, sobre todo, obedecidos. Años después, esas palabras cobrarían un sentido inesperado cuando llegué por primera vez a la provincia del Chaco, en el noreste argentino, para realizar trabajo de campo entre comunidades criollas e indígenas de El Impenetrable, a fin de explorar cómo se vivía, en esta particular parte del mundo, la *urgencia de la deforestación*.

Al inicio creía que mi tarea consistía en seguir las huellas del bosque en desaparición, documentar las transformaciones del paisaje y entender cómo el avance de la frontera agrícola reconfiguraba la vida cotidiana de quienes habitan la región. Sin embargo, conforme me fui adentrando en la *vida social del bosque* —en las relaciones, prácticas y significados que articulan a personas, árboles, animales y espíritus, así como las memorias, formas de habitar y posibles futuros que allí se disputan—, la deforestación comenzó a aparecer como una de las múltiples fuerzas que configuraban lo que localmente se conoce como el Monte.¹

Como señalan Susanna Hecht y sus colaboradores (2014), los bosques son ensamblajes socioecológicos complejos, producidos por procesos que operan simultáneamente en distintas escalas espaciales y temporales: dinámicas ecológicas, historias de ocupación,

¹ A lo largo de la investigación, la noción de bosque (nativo) surgió como una categoría *etic* que se refiere al paisaje agroforestal productivo, y la de monte como una categoría *emic* que comprende las relaciones entre entidades humanas y más-que-humanas que lo construyen y habitan. Como señala Florencia Tola (2024), el monte es “una relación entre relaciones”, atravesada por el poder y la ambigüedad, en la que interactúan pueblos indígenas, el Estado y criollos, así como entidades no humanas (p. 244). De ahí que el fenómeno del desmonte, como se conoce localmente a la deforestación, implique más que la pérdida de cobertura forestal: el deshacer de los mundos relacionales que constituyen el monte.

regímenes de tenencia, prácticas de manejo, mercados, políticas públicas y formas de conocimiento. Su existencia depende de relaciones entre actores locales y globales y entre agencias humanas y más-que-humanas, cuyas interacciones y tensiones producen configuraciones siempre cambiantes.

Pensar el bosque de esta manera implicaba reconocer que El Impenetrable no era simplemente un paisaje afectado por la deforestación, sino un mundo relacional que no podía conocerse únicamente siguiendo las huellas de los árboles que desaparecían. Era necesario atender también a las relaciones que hacían posible su existencia. Muchas de ellas, como la enseñanza de mi madre, no necesitaban ser enunciadas para orientar la vida social del bosque y las maneras en que la gente experimentaba y atendía la urgencia de la deforestación.

La investigación que da origen a este artículo se desarrolló durante nueve meses de trabajo de campo, entre julio de 2024 y febrero de 2025, en las localidades de Río Bermejito, Colonia Aborígen, Machagai y Quitilipi, en la provincia del Chaco, así como mediante visitas al Parque Nacional El Impenetrable, Resistencia y Buenos Aires.

A lo largo de ese recorrido, buena parte de aquello que permitía entender el desmonte no solo como pérdida de cobertura forestal, sino como el deshacer (*unmaking*) de las relaciones que constituyen el Monte, no aparecía al preguntar directamente por él. Emergía, en cambio, a través de silencios, recuerdos, recorridos, formas de nombrar y conocimientos que mis interlocutores daban por compartidos y que, por esa misma razón, no siempre necesitaban ser explicados. El desmonte aparecía distribuido entre recuerdos, prácticas, sensaciones corporales y ausencias.

Pronto comprendí también que esos silencios no eran equivalentes. Algunos protegían memorias atravesadas por la violencia; otros sostenían relaciones familiares, económicas o comunitarias; otros delimitaban lo que podía decirse ante determinadas personas. Mi presencia formaba parte de esas condiciones: las maneras en que mi cuerpo era leído dentro de un campo atravesado por clasificaciones raciales y de género abrían algunas conversaciones y cerraban otras. Lo que podía decirse, callarse o darse por supuesto cambiaba con cada encuentro.

Mi papel como investigadora no podía consistir, entonces, en llenar esos silencios ni simplemente en formular mejores preguntas para hacer explícito aquello que permanecía sin decir, sino en atender a las relaciones que los hacían posibles y a las formas en que aquello que no se decía continuaba haciéndose presente.

Este artículo reconstruye ese desplazamiento metodológico: del silencio como aparente límite de la investigación hacia las condiciones relacionales y encarnadas que posibilitan el conocimiento etnográfico. De ese recorrido surgieron las evocaciones, que propongo entender no como una técnica independiente, sino como una disposición metodológica que permite atender a experiencias, conocimientos, relaciones y ausencias que pueden hacerse presentes sin exigir su completa enunciación.

Mi argumento es que esta posibilidad depende de la posicionalidad. Una evocación no hace aparecer algo que permanecía oculto. Aquello que puede evocarse depende de las relaciones desde las cuales se participa en el encuentro y de aquello que quienes participan consideran que puede darse por sabido, sentido o parcialmente compartido. La posicionalidad no constituye, por ello, una reflexión posterior acerca del lugar del investigador, sino una condición de aquello que puede llegar a conocerse.

En ocasiones, conocer exige justamente lo contrario de hacer visible todo aquello que permanece implícito: respetar ciertos límites y aprender a no buscar lo que no se nos ha perdido.

Cuidar el silencio

Marina forma parte de una nueva generación de lideresas indígenas del Chaco. Enfermera intercultural, madre de dos hijos y descendiente de sobrevivientes de la Masacre de Napalpí, su trayectoria entrelaza el cuidado cotidiano de su comunidad con la lucha contra las múltiples formas de discriminación que enfrentan las mujeres indígenas y con el esfuerzo por mantener viva la memoria de uno de los episodios más dolorosos de la historia moderna de Argentina.

Nuestro encuentro fue fortuito. Coincidimos durante las labores de recuperación de documentos que, a casi un siglo de la Masacre, pasarían a formar parte del Reservoirio y Archivo Digital de Napalpí, como parte de las medidas de reparación derivadas del Juicio por la Verdad². Marina era una de las pocas habitantes de la comunidad que ese día trabajaba entre archivistas y voluntarios de múltiples instituciones gubernamentales, recuperando fragmentos de una historia que durante décadas había permanecido dispersa entre cajas, carpetas y papeles olvidados.

² El Juicio por la Verdad de la Masacre de Napalpí fue un proceso judicial que no tuvo una finalidad penal, sino que buscó esclarecer los acontecimientos del 19 de julio de 1924 y establecer la responsabilidad del Estado por su participación en los hechos, así como disponer medidas de reparación para la población afectada y contribuir al reconocimiento de la verdad y la justicia. Para más información, véase la [Sentencia Napalpí | Argentina.gob.ar](https://www.argentina.gob.ar/justicia/sentencia-napalpi)

Nos encontrábamos en el antiguo casco de la Reducción Napalpí. El aire olía a polvo, humedad y papel viejo. Cajas repletas de fotografías, testimonios, informes administrativos y cartas manuscritas se apilaban contra las paredes. Algunos documentos se deshacían apenas al tocarlos; otros se habían adherido entre sí tras décadas de calor y humedad. Marina y yo no cruzamos palabra aquel día. Sin embargo, lo ocurrido allí terminaría por reunirnos más tarde en una conversación que cambiaría mi manera de hacer etnografía.

El trabajo transcurría en relativo silencio. El roce del papel, las brochas y las indicaciones ocasionales del personal del Archivo Histórico de Resistencia marcaban el ritmo de la jornada. Entre los jóvenes voluntarios se encontraba Óscar, uno de los pocos habitantes de Colonia Aborígen que participaba en la recuperación del archivo. Al igual que Marina, Óscar se reconoce como integrante del pueblo Qom y descendiente de sobrevivientes de la Masacre de Napalpí.

Mientras revisábamos los documentos, encontró el nombre de uno de sus antepasados en un expediente. Guardó silencio durante unos segundos y luego confesó que no sabía cómo sentirse. Aquellos papeles no eran simples documentos históricos. Eran rastros materiales de personas con las que todavía existían vínculos de parentesco, afecto y memoria. Revisarlos significaba reencontrarse con familiares y recuerdos que durante décadas no se habían mencionado.

Óscar reconocía la importancia del trabajo de la Mesa de Trabajo Territorial, del reconocimiento de la Masacre y del Juicio por la Verdad. Sin embargo, ello no disipaba la incomodidad que le causaba enfrentarse a esos documentos. Sus abuelos y sus padres habían aprendido a guardar esa historia como una forma de protección, y la posibilidad de hacer públicos dichos materiales le generaba un profundo malestar.

En Colonia Aborígen, el silencio ocupa un lugar paradójico. Se honra a quienes, como Melitona Enrique, Ramón Vargas, Mario Fernández y Juan Chico, encontraron la fuerza para romperlo y hacer visible la historia de la Masacre de Napalpí.³ Pero callar también se recuerda como una práctica de cuidado frente a la violencia genocida del Estado argentino. Como sugieren Han (2012) y Shohet (2021), el silencio puede constituir una ética de cuidado: protege a quien calla de revivir una experiencia dolorosa y a quien escucha del dolor o del peligro que conocerla puede implicar.

³ Recuperación de la memoria de Napalpí es inseparable del trabajo de Mario Fernández y Juan Chico, investigadores de la comunidad que, a partir de testimonios como los de Melitona Enrique, Rosa Grilo, Salustiano Romualdo, reconstruyeron los acontecimientos de la masacre, vincularon esas memorias con el territorio y organizaron el proceso judicial contra el Estado nacional y promovieron las medidas de reparación.

Los testimonios de los sobrevivientes no solo relatan los acontecimientos del 19 de julio de 1924, sino también la persecución que siguió a la Masacre.⁴ Quienes lograron sobrevivir continuaron siendo perseguidos y obligados a esconderse. El bosque y el silencio iban entonces de la mano como formas de protección e invisibilidad. Callar no significaba olvidar; podía significar permanecer con vida.

Pero ese cuidado también tuvo un costo. Al proteger a quienes sobrevivieron y a las generaciones que siguieron, el silencio interrumpió la transmisión de historias familiares, nombres, experiencias e incluso de la lengua. Lo que para una generación había sido una condición de supervivencia podía significar, para la siguiente, crecer entre fragmentos, ausencias y preguntas difíciles de responder.

Esa noche me hospedé en casa de Marina. Durante la cena, ella y otros voluntarios me mostraron materiales didácticos que habían elaborado para trabajar en las escuelas sobre la Masacre de Napalpí y la identidad indígena. Marina me explicó que no todas las familias estaban de acuerdo en hacer públicas las fotografías de sus antepasados. Para algunos, aquellas imágenes continuaban perteneciendo a la intimidad familiar y no debían circular fuera de ella.

Más tarde Marina me mostró un manual de lengua vilela. Lo estudiaba de manera autodidacta porque quería recuperar la lengua de sus abuelos; ella se reconoce tanto como integrante del pueblo Qom como del pueblo Vilela. En ese gesto convivían las dos caras del silencio: el deseo de recuperar aquello cuya transmisión se había interrumpido y el reconocimiento de las condiciones que habían hecho necesario callar.

Ni Marina ni Óscar hablaban del silencio de sus abuelos con resentimiento. Lo comprendían como una forma de cuidado forjada frente a la violencia y las prácticas genocidas del Estado, dirigidas no solo contra los cuerpos, sino también contra las lenguas, las memorias y las formas de pertenencia (Lenton, 2024). Mientras la escuchaba, volvieron a mí las palabras de mi madre: «No busques lo que no se te ha perdido». Marina señalaba que no era lo mismo crecer en una comunidad marcada por el silencio que hacerlo bajo el legado de Juan Chico y el renovado orgullo por la identidad indígena.

—Somos porque hemos sido—, concluyó.

⁴ “La cacería se prolongó por 90 días”, testimonios de Nicanor Leiva (1998, p.172)

Aquella conversación comenzó a cambiar el sentido que yo atribuía al silencio en el trabajo de campo. Si callar podía ser también una forma de cuidar, el silencio no podía tratarse simplemente como una ausencia de información que la etnografía debía superar (Dragojlovic & Samuels, 2021). Antes de preguntarme cómo romperlo o surcarlo, debía aprender a reconocer qué relaciones protegía, qué historias sostenía y qué límites me pedía respetar.

Esto tendría consecuencias para mi investigación sobre la urgencia de la deforestación. Si el Monte estaba constituido también por memorias, relaciones y formas de pertenencia, comprender su transformación no podía depender únicamente de aquello que las personas estuvieran dispuestas a formular directamente como pérdida ambiental. Había que aprender también a reconocer aquello que permanecía presente precisamente en las formas de callarlo, recordarlo o darlo por supuesto.

Un tema desagradable

Semanas más tarde, me encontraba en Villa Río Bermejito, una pequeña localidad situada a orillas del río del mismo nombre, que se autodenomina “La *Perla del Impenetrable*”. Durante décadas, el turismo había sido una de sus principales fuentes de ingresos. Sin embargo, tras el colapso de esa actividad en la década de 1980, muchas familias reorganizaron sus formas de subsistencia en torno a la ganadería, el aprovechamiento forestal y el comercio minorista para permanecer en el territorio.

Fue allí donde conocí a Graciela, una comerciante de mediana edad que atendía un pequeño quiosco en la avenida principal y cuya hija vivía fuera de la comunidad. Graciela se reconocía como criolla, aunque también hablaba de su ascendencia indígena. Sus antepasados, me explicó, habían sido entregados de niños a una familia criolla y habían crecido lejos de su comunidad de origen, una historia que seguía formando parte de la memoria familiar.

Según ella, las categorías raciales ya no tenían la importancia que tenían en tiempos de su madre y su abuela. Recordaba haber crecido y jugado junto a los «aborígenes» sin mayores diferencias. Sin embargo, mientras conversábamos sobre los cambios que había experimentado Villa Río Bermejito, bajó la voz y, casi en confidencia, me dijo:

—La culpa de la deforestación la tienen los aborígenes.

Según ella, habían recibido las tierras del Interfluvio para cuidarlas, pero habían terminado siendo los primeros en desmontarlas y vender la madera. Graciela hacía referencia a la adjudicación, en 1999, del título comunitario de 115 000 hectáreas a la Asociación

Meguexochi, en el Interfluvio Teuco-Bermejito. Ese proceso supuso la reubicación de cerca de 280 familias criollas que residían en el área titulada (Ramos, 2012)⁵.

A medida que avanzaba la conversación, Graciela comenzó a matizar su propio argumento.

—De una u otra forma, todos hemos vivido de la madera —me dijo.

La venta de madera no era una práctica exclusiva de las comunidades indígenas. Familias criollas e indígenas participaban, en distintos momentos y de distintas maneras, en una cadena que abarcaba la extracción, la compra, el transporte, la transformación y la comercialización. Nadie denunciaba a quienes vendían o compraban porque, en mayor o menor medida, todo el pueblo dependía de esa economía y de los ingresos que generaba.

En ese momento, un cliente se acercó al quiosco. Graciela hizo una pausa.

—Lo que se viene es la venganza del nativo —concluyó.

Después bajó nuevamente la voz. Me dijo que aquel no era un tema agradable y que era mejor que me retirara, pues no había que espantar a los clientes.

En esta interacción, el silencio también podía entenderse como una forma de cuidado, aunque distinta de aquella que había encontrado en Napalpí. Aquí no se protegía una memoria atravesada por la violencia, sino las relaciones económicas y comunitarias que sostenían la vida cotidiana. El silencio formaba así parte de una *economía moral de la deforestación*, un entramado de responsabilidades, obligaciones y formas de subsistencia mediante el cual ciertas maneras de transformar y vivir del Monte adquirían legitimidad y que, a su vez, definía los límites de lo socialmente aceptable.

A lo largo de la conversación, Graciela también cambió el registro con el que nombraba a la población indígena. Mientras hablaba de la deforestación, utilizaba «*aborígenes*», una categoría próxima al lenguaje institucional del Instituto del Aborigen Chaqueño y a los procesos de tenencia colectiva de la tierra. Al hablar de «*la venganza del nativo*», en cambio, recurría a una categoría con una carga semántica y afectiva distinta. «*Nativo*» no se refería únicamente a la población indígena, sino también a una relación de origen y pertenencia con el territorio.

⁵ El Interfluvio se configuró así como un etnoterritorio racializado, donde las categorías de «indígena» y «criollo» dejaron de referirse únicamente a identidades sociales para convertirse también en formas diferenciadas de habitar el espacio e imaginar la propiedad, la conservación y las responsabilidades sobre el bosque.

Graciela se concebía a sí misma como nativa, en tanto criolla cuyos antepasados habían poblado el Interfluvio durante generaciones y que, por ello, podía reclamar una pertenencia al territorio tan legítima como la de quienes ella llamaba «*aborígenes*». La elección de «*nativo*» resultaba, por tanto, significativa y cargada de ironía. A diferencia de «*aborígen*», que mantenía una distinción relativamente clara entre ella, en tanto criolla, y la población indígena, «*nativo*» hacía posible situarlos dentro de una misma disputa por la pertenencia territorial, aunque desde posiciones diferentes.

La palabra condensaba así una tensión que no necesitaba ser formulada abiertamente: quién podía considerarse originario del Interfluvio y, con ello, quién podía reclamar legítimamente el derecho a permanecer en él. El cambio de registro señalaba no solo qué podía decirse, sino también desde qué posición podía decirse. En términos de James C. Scott (1990), el silencio permitía transitar entre el discurso público y el discurso oculto.

Era, en este sentido, un silencio estratégico: una forma de moverse entre posiciones y relaciones de poder sin poner en riesgo los vínculos de los que se dependía. La deforestación comenzaba así a hacerse perceptible no solamente en aquello que se decía sobre los árboles o sobre el bosque, sino también en los cambios de registro, las pausas, las acusaciones formuladas a media voz y aquello que debía dejar de decirse cuando aparecía un cliente. Atender al desmonte exigía, entonces, atender también a las relaciones que hacían posible a partir de él.

La pregunta de Marina

Semanas más tarde volví a casa de Marina. Un corte de electricidad nos obligó a sentarnos afuera, buscando un poco de aire en medio del sofocante verano chaqueño. Mientras esperábamos que regresara la luz, Marina me sirvió un tereré, una bebida refrescante preparada con yerba mate y jugo de pomelo. Entre sorbo y sorbo, la conversación fue derivando hacia mi trabajo de campo: dónde había estado, con quién había hablado, qué había visto.

No tardamos en descubrir que nuestros caminos se habían entrelazado mucho más de lo que cualquiera de las dos imaginaba. Compartíamos amistades y, en más de una ocasión, habíamos coincidido en los mismos eventos y recorrido los mismos lugares con apenas unos días de diferencia. Entre risas, recordamos uno de esos desencuentros en los que había salido a una localidad cercana sin cámara ni grabadora y tuve que regresar corriendo a su casa por el equipo, porque la propia gente insistió en que debía registrar lo que ocurría.

Fue entonces cuando Marina, con cándida curiosidad, me preguntó por qué, entre tantos temas posibles, había elegido la deforestación en El Impenetrable. La pregunta parecía sencilla, pero responderla no lo era. Explicar por qué había llegado hasta allí implicaba hacer explícitos los intereses, las decisiones y los supuestos que habían orientado mi mirada mucho antes de pisar el Chaco.

Mientras yo hablaba del financiamiento del proyecto, de mi trayectoria personal y de mi papel como estudiante de doctorado, Marina permanecía en silencio. Me escuchaba con atención y, de vez en cuando, volvía a alcanzarme el tereré. No me interrumpía ni cuestionaba mis respuestas. Simplemente esperó a que terminara.

Marina finalmente rompió el silencio.

—No, debe haber algo más.

Entonces me preguntó de qué pueblo procedía.

A primera vista, la pregunta resultaba innecesaria. Todo el mundo en la comunidad me llamaba «la mexicana» y celebraba que alguien hubiese viajado desde tan lejos para conocer el Chaco. Nunca intenté ocultar mi procedencia; tampoco habría podido. Mi dialecto, mi desconocimiento de buena parte de la historia argentina y, para algunos, incluso mis rasgos físicos, me delataban. Sin embargo, ambas sabíamos que esa no era la pregunta que Marina estaba haciendo. Lo que quería saber no era únicamente mi nacionalidad sino si me reconocía como indígena.

Aquella no fue ni la primera ni la última vez que esa pregunta surgió durante el trabajo de campo. Desde mi llegada al Chaco, mi presencia parecía poner en tensión las categorías con las que habitualmente se distinguía a «*aborígenes*» y «*criollos*». Lejos de ser evidentes, esas categorías se negociaban constantemente en los encuentros cotidianos, y mi presencia terminaba, una y otra vez, desplazando sus fronteras. No obstante, esa posición nunca era definitiva. Se negociaba en cada encuentro, según quién me observaba, dónde nos encontrábamos y el tema a tratar.

Óscar sabía que yo no era oriunda de Colonia Aborígen; no obstante, parecía reconocer en mí una cercanía que no dependía de compartir la misma historia, sino de no situarme como criolla. Con Graciela ocurrió algo similar, aunque desde la posición opuesta. Ella me leía como criolla, no porque necesariamente compartiéramos la misma experiencia de vida, sino porque no me reconocía como mujer indígena. En ambos casos, más que la afirmación de una identidad compartida, era la negación de la diferencia lo que terminaba por situarme dentro de una categoría.

Aquellas conversaciones no dependían únicamente de mi condición de investigadora, sino también de la manera en que mi cuerpo era leído. Como plantea Jamaal Muwwakkil (2023), la posición encarnada del investigador condiciona el conocimiento que puede producirse en el encuentro etnográfico (p. 126). Mi presencia rara vez era unívoca. Dependiendo de quién me encontrara, podía ser leída como más cercana al mundo indígena o al criollo. Mientras otros investigadores eran definidos principalmente a partir de la diferencia, yo podía ser leída también a partir de afinidades y experiencias asumidas como compartidas.

Mi posición se producía así también por oposición: aquello que mis interlocutores asumían que yo no era contribuía a definir el lugar desde el cual podían relacionarse conmigo. Mi presencia ponía en tensión la cadena de (pre)supuestos sobre la que se construyen las categorías raciales de «*indígena*» y «*criollo*» que organizan el campo interétnico. De ahí que, tal como señala Laura Zapata (2014), se me exigiera de manera constante aclarar mi pertenencia y ocupar una posición inteligible dentro de ese campo, desde la cual pudieran interpretarse tanto mis acciones como mis relaciones con los demás (p.184).

Esta lógica se hizo particularmente evidente cuando fui invitada a participar en el Simposio Indígena de Castelli. Agradecí la invitación, pero aclaré que no me consideraba una investigadora indígena, pues no contaba con el respaldo de una comunidad que me reconociera como tal.⁶ Mi interlocutor me preguntó entonces si me consideraba criolla. Cuando respondí que tampoco, sonrió y comentó que “los hermanos necesitaban ver a una investigadora indígena”.

Durante el encuentro fui presentada como «la hermanita que viene de México». Ser presentada de esta manera mostraba los límites de mi intento por mantener abierta aquella posición. Mi lugar en el campo no dependía únicamente de cómo me identificaba, sino también de cómo era leída y de las relaciones que esas lecturas hacían posibles. La pregunta dejó entonces de ser solamente dónde me situaban mis interlocutores para convertirse en otra: ¿qué reconocían en mí para situarme de una u otra manera? Y, más importante para la investigación, ¿qué podía decirse, callarse o darse por supuesto una vez que había sido situada allí?

⁶ Si bien en México la autoadscripción constituye un principio fundamental para el reconocimiento de la pertenencia indígena, para mí asumirme como tal no era una decisión sencilla. Como investigadora, mujer de color y migrante que trabajaba de cerca con reivindicaciones indígenas por el territorio, sabía que mi propia posición podía producir formas de cercanía y reconocimiento. Pero esa cercanía no equivalía necesariamente a una pertenencia. Me preocupaba que asumirme como indígena me otorgara una autoridad para hablar desde experiencias y reclamos colectivos que, aun cuando pudiera reconocer como cercanos, no podía reclamar como propio.

Cuerpos leídos

Volví a encontrarme con Marina meses más tarde, en Resistencia, esta vez en casa de Emilia, una joven investigadora que llevaba varios años trabajando en Colonia Aborígen. Hablando de la memoria, Marina recurrió a la metáfora de estar perdido en el monte: uno da vueltas en círculos hasta reconocer los elementos del camino. De esa imagen surgió una conversación sobre una concepción espiral del tiempo y del espacio. Florencia Tola (2016) describe esta forma de habitar la memoria como una sucesión articulada y espiralada de hechos y personas transtemporales y transespaciales (p.183).

En ese momento, ni Emilia ni yo alcanzábamos a comprender del todo las implicaciones de lo que Marina intentaba explicarnos. Cuando le pedimos que volviera sobre aquel punto, respondió que Emilia no lo entendería y que yo tendría que descubrirlo por mí misma. No era la primera vez que Marina hacía una distinción semejante entre nosotras. Mientras situaba a Emilia como una mujer criolla, conmigo suponía otras experiencias y afinidades posibles, derivadas de una experiencia no necesariamente indígena, pero sí no criolla.

Aquello que podía decirse, pero también aquello que podía permanecer sin explicación, dependía en parte de esas lecturas. Días después, retomó aquella conversación con una frase que transformó mi manera de pensar sobre el trabajo de campo:

—No es que lleves tu territorio contigo; es que tú eres territorio.

Sus palabras dialogan con la noción de cuerpo-territorio desarrollada por Lorena Cabnal (2010), que permite pensar las violencias de un sistema colonial, racializado y patriarcal ejercidas sobre los cuerpos de las mujeres, especialmente las indígenas —aunque no exclusivamente—, como inseparables de aquellas que, mediante el despojo y el extractivismo, se ejercen sobre los territorios. Lejos de permanecer ajenas a mi investigación, esas relaciones pronto marcaron mi experiencia en el Chaco.

Una de esas situaciones ocurrió durante una conversación con un empresario forestal criollo. En un momento de la entrevista comentó que nunca había “*estado con una mexicana*”. La insinuación de me puso inmediatamente en alerta. Nos encontrábamos en una región donde la violencia sexual contra las mujeres indígenas —expresada, entre otras prácticas, en el chineo— forma parte de una historia ampliamente documentada.⁷

⁷ El chineo es una práctica de violencia sexual ejercida históricamente contra niñas, adolescentes y mujeres indígenas, principalmente en regiones del norte argentino. El término suele aludir a agresiones cometidas por varones no indígenas —históricamente criollos— y se encuentra ligado a relaciones coloniales, raciales y de género (Perillo, 2024).

Él mismo había reconocido haber mantenido relaciones extramatrimoniales con mujeres indígenas atravesadas por profundas asimetrías de poder, sostenidas en diferencias de género y de racialización, así como en el capital económico y social que concentraba como empresario maderero. Fue entonces cuando advertí un inquietante paralelismo. Yo había buscado entrevistarlo precisamente por su condición de empresario maderero, del mismo modo en que él asociaba que las mujeres indígenas se acercaban a él por el capital económico y social asociado a esa posición.

Mi presencia podía ser interpretada, entonces, desde una lógica similar a la que él atribuía a esas mujeres: yo también me había acercado a él por aquello a lo que su posición podía darme acceso. Pero esa lectura no se limitó a la forma en que interpretó mi interés en él. Al leerme desde una posición racializada y de género próxima a la que atribuía a las mujeres indígenas con quienes mantenía una relación desigual, intentó relacionarse conmigo en los mismos términos con los que, según su propio relato, se organizaban aquellos encuentros.

No se trataba, por supuesto, de situaciones equivalentes. Pero aquella interacción me obligó a reconocer que mi condición de investigadora no me situaba fuera de las relaciones de género, de racialización y de poder que organizaban el campo. Paradójicamente, su trato cambió cuando supo que mantenía una relación cercana con varias familias criollas de la región.

Mi posición, pues no dependía, únicamente de cómo era leído mi cuerpo, sino también de las relaciones que otros me atribuían. Podía modificarse incluso durante una misma conversación, conforme aparecían nuevos vínculos capaces de situarme de otra manera dentro del campo. Fue este episodio el que me ayudó a comprender lo que Favret-Saada (1990) describe como «ser afectado» como una forma de conocimiento en el trabajo de campo.

No se trataba de descubrir que mi cuerpo era racializado y generizado —lo es tanto dentro como fuera del campo—, sino de experimentar los sentidos particulares que esas categorías adquirirían en las relaciones etnoraciales del Chaco. Ser afectada implicaba, en este caso, comprender esas relaciones no solo como algo que podía observar, sino también como un campo de fuerzas capaz de situarme y actuar sobre mí.

Desde allí comencé también a reinterpretar la distinción que Marina había establecido entre Emilia y yo. No puedo saber con certeza qué reconocía Marina en mí ni qué experiencias suponía que compartíamos. Pero su insistencia en que ciertas cosas debía descubrirlas por mí misma me permitió comprender que, desde su perspectiva, no todo conocimiento requería explicación.

Aquello que podía darse por supuesto dependía de cómo éramos situadas en un campo de relaciones. Ser leída como próxima a una posición indígena podía hacerme susceptible de experimentar determinadas relaciones de racialización y género de una manera distinta a Emilia, a quien Marina situaba como criolla. Esto no implicaba compartir una identidad ni una experiencia equivalente, sino ocupar una posición desde la cual determinadas relaciones podían volverse perceptibles.

La frase “tú eres territorio” adquiriría así, para mí, un sentido metodológico. Conocer no significaba únicamente llevar al campo una identidad, una biografía o un conjunto de categorías analíticas. Significaba entrar corporalmente en relaciones que no controlaba por completo y desde las cuales algunas cosas podían ser dichas, otras calladas y otras simplemente dadas por supuestas.

Evocaciones: hacia una eco-etnografía del silencio

Estas experiencias planteaban un desafío metodológico: cómo atender aquello que se hacía presente sin ser nombrado, sin convertir el silencio en algo que debía superarse. Pero también habían mostrado que aquello que podía llegar a conocer no dependía únicamente de las preguntas que formulaba, sino de la posición desde la cual participaba en esas relaciones y de la que mis interlocutores me atribuían.

Lo que podía decirse, callarse o darse por supuesto cambiaba con cada encuentro.

Esto resultaba particularmente importante para aproximarme a la *urgencia de la deforestación*. Su experiencia rara vez se contenía en un relato directo sobre el bosque perdido. Se insinuaba en el calor, la ausencia de sombra, los caminos cada vez más largos, la escasez de palmas, los animales que habían dejado de aparecer o determinados árboles cuya ausencia volvía también más distantes ciertos recuerdos de infancia.

El desmonte aparecía así distribuido entre recuerdos, prácticas, sensaciones corporales y ausencias. Si preguntar directamente no siempre producía respuestas —y, en ocasiones, podía alterar las relaciones que hacían posible conocer—, el problema no consistía simplemente en encontrar mejores preguntas. Era necesario aprender a atender a otras formas en que aquello que buscaba conocer podía hacerse perceptible.

Fue en ese desplazamiento donde comenzó a tomar forma lo que aquí propongo llamar evocaciones: dispositivos relacionales que propician asociaciones en torno a experiencias, conocimientos, relaciones y ausencias, sin exigir que sean completamente enunciadas ni convertidas en relatos plenamente inteligibles para quienes no comparten la misma posición de enunciación.

La evocación no reside, por tanto, en una fotografía, una caminata, un mapa o un sonido. Tampoco constituye simplemente otra técnica de elicitación. Una misma fotografía puede utilizarse para pedir a alguien que identifique, explique o reconstruya aquello que aparece en ella. En ese caso, el dispositivo busca producir una enunciación: hacer que algo sea dicho, explicado o narrado; en otras palabras, invoca una asociación.

La evocación opera de otra manera. No exige necesariamente completar lo que aparece de manera fragmentaria ni traducirlo íntegramente en palabras. Una imagen puede traer consigo un recuerdo; un sonido puede hacer perceptible una ausencia; un recorrido puede hacer aparecer una relación entre lugares y personas sin que esa relación necesite una explicación.

Hablo de evocar y no de invocar porque la distinción es metodológicamente importante. Invocar supone llamar, hacer venir, traer algo a presencia. Evocar puede apenas insinuarlo: hacerlo perceptible mediante asociaciones, recuerdos, sensaciones o ausencias sin exigir su completa enunciación.

El desmonte aparecía, precisamente, por evocación.

En lugar de hablar del bosque perdido, las personas hablaban de la sombra que ya no estaba, de las palmas cada vez más escasas, de los animales que habían dejado de aparecer, del cansancio de recorrer distancias mayores o de árboles cuya ausencia volvía también más distantes ciertos recuerdos de infancia. La pérdida del Monte no necesitaba ser nombrada como tal para hacerse perceptible.

Pero las experiencias relatadas hasta aquí mostraban también algo más: no todo puede ser evocado de la misma manera ante cualquier persona. Aquello que una imagen, una palabra, un silencio o un recorrido puede hacer presente depende de las relaciones entre quienes participan y de aquello que se supone que pueden reconocer.

La evocación es, por ello, inseparable de la posicionalidad.

No se trata solamente de que diferentes investigadores obtengan diferentes respuestas. Se trata de que aquello que puede permanecer implícito también cambia. Marina podía considerar innecesario explicarme algo que suponía que yo podía llegar a reconocer desde la posición que me atribuía; Graciela podía hablar conmigo de ciertas responsabilidades sobre el desmonte mientras no hubiera clientes alrededor; Óscar podía detenerse ante un nombre sin que fuera necesario convertir inmediatamente ese silencio en una narración sobre el pasado.

En todos estos casos, conocer dependía no solo de aquello que era dicho, sino de la posibilidad de reconocer aquello que podía permanecer parcialmente sin decir.

Esta forma de atender al campo implicó expandir mi práctica etnográfica. Los recorridos por senderos, montes y caminos rurales comenzaron a dialogar con imágenes satelitales, vuelos con dron, cartografías sociales, talleres colectivos y paisajes sonoros. Una fotografía, un recorrido, un sonido o una imagen satelital podían convertirse en dispositivos de evocación, pero la evocación no residía en el objeto mismo. Surgía de la relación entre esos materiales, las experiencias de quienes participaban y las asociaciones que se producían en torno a ellos.

Los recorridos colectivos permitían reconstruir historias inscritas en el paisaje; las cartografías sociales hacían aparecer trayectorias y lugares significativos; los paisajes sonoros permitían atender también a sonidos que habían dejado de escucharse; y las imágenes satelitales podían abrir conversaciones sobre aquello que las personas reconocían —o dejaban de reconocer— en el territorio.

Es en este sentido que entiendo las evocaciones como una forma de eco-etnografía, entendida como una forma de ciencia ciudadana, que trabaja con los interlocutores como codiseñadores de los proyectos de investigación y cocreadores de «conocimiento común» (Benadusi et al., 2023). No consiste únicamente en ampliar las herramientas utilizadas para estudiar las relaciones entre personas y ambiente, sino en permitir que esas relaciones transformen la propia práctica de investigación.

El método no precede necesariamente al campo; también es el campo el que obliga a reformularlo.

Las evocaciones no constituyen, por ello, una técnica adicional, sino otra disposición hacia el conocimiento. Conocer no implica necesariamente preguntar más, hacer visible aquello que permanece oculto o transformar cada silencio en diálogo. También puede implicar atender a aquello que aparece de manera parcial, fragmentaria o indirecta y reconocer que esa parcialidad no constituye necesariamente una deficiencia que la etnografía deba corregir.

La imagen que acompaña este texto es un ejemplo de evocación. Se trata de un mural de azulejos del subterráneo de Buenos Aires que representa una escena del Monte y que, junto a uno de mis interlocutores, se convirtió en un dispositivo de evocación de la deforestación.



La composición está incompleta: faltan algunas piezas y, aunque en distintos momentos se intentó restaurarla, los vacíos permanecen visibles. Sin embargo, las piezas ausentes no impiden reconocer la escena. Al contrario, permiten reconocer simultáneamente aquello que permanece y aquello que falta.

Fue precisamente esa parcialidad la que permitió asociar la imagen con la urgencia de la deforestación. No porque el mural representara

literalmente un bosque desmontado, sino porque sus ausencias hacían perceptible una forma de pérdida que no necesitaba ser reconstruida para poder ser reconocida.

Como en el caso del mural, parte de la cobertura forestal de El Impenetrable podía seguir estando presente o incluso haber sido restaurada y, al mismo tiempo, mostrar las relaciones que habían dejado de estar. La presencia de árboles no implicaba necesariamente la continuidad del Monte como mundo relacional. Solo atendiendo a esas ausencias era posible reconocer el profundo efecto de la deforestación como un proceso que no solo elimina cobertura forestal, sino que deshace relaciones, memorias, prácticas y formas de habitar.

La evocación no consistía entonces en completar el mural ni en pedir que su ausencia fuera traducida en una explicación. Consistía en permanecer con esa imagen incompleta el tiempo suficiente para permitir que otras asociaciones se hicieran presentes. Del mismo modo, aproximarse al desmonte exigía aprender a reconocer aquello que podía continuar siendo perceptible incluso cuando parte del bosque seguía allí.

Conclusiones

Mirando retrospectivamente el trabajo de campo, las evocaciones no aparecieron como una técnica independiente, sino como la consecuencia de un recorrido metodológico atravesado por silencios y por las distintas formas en que fui situada dentro del campo. Aprender a atender a aquello que no necesariamente se enunciaba implicó también reconocer que lo que podía hacerse presente dependía de las relaciones desde las cuales intentaba conocerlo.

El silencio, desde esta perspectiva, no constituye simplemente una ausencia de discurso. Puede cuidar memorias, sostener relaciones, delimitar aquello que resulta posible decir y

señalar conocimientos que no necesitan ser completamente enunciados para orientar la vida social. Esto no significa romantizarlo: como mostraban las historias de Napalpí, aquello que protege también puede producir interrupciones, fragmentos y ausencias. Significa reconocerlo como parte de las relaciones dentro de las cuales se produce conocimiento.

La posicionalidad tampoco constituye únicamente un ejercicio reflexivo mediante el cual la investigadora explicita quién es y desde dónde observa. Es una condición relacional del conocimiento etnográfico. Nuestros interlocutores también nos observan, nos interpretan y nos atribuyen posiciones, experiencias y afinidades, y esas lecturas participan de aquello que puede llegar a conocerse.

Es precisamente allí donde evocación y posicionalidad se encuentran. La evocación permite atender a aquello que puede hacerse presente sin exigir su completa enunciación, pero aquello que puede ser evocado nunca es independiente de las relaciones desde las cuales intentamos conocerlo. Lo que puede decirse, callarse o darse por supuesto cambia según quién participa, cómo es situado y qué experiencias se consideran suficientemente próximas para no necesitar explicación.

La pregunta de Marina sobre mi pertenencia hizo particularmente evidente esta relación. Mi cuerpo no llegaba al campo como una superficie neutral desde la cual observar las relaciones entre indígenas, criollos y el Monte. Era leído dentro de esas mismas relaciones. Ser situada de distintas maneras abría algunas conversaciones y cerraba otras; hacía inteligibles ciertos silencios y dejaba otros fuera de mi alcance.

Quizá eso también formaba parte de aquello que comencé a comprender cuando Marina decía que no llevamos nuestro territorio con nosotros, sino que somos territorio. No puedo saber exactamente qué quiso decirme con aquella frase, pero aprendí a reconocer una de sus consecuencias metodológicas: conocer implicaba entrar corporalmente en relaciones que no controlaba por completo y dejarme afectar por ellas.

La eco-etnografía adquirió así otro sentido. No consistía únicamente en incorporar nuevas herramientas para conocer las transformaciones ambientales, sino en permitir que las relaciones encontradas en el campo transformaran la manera misma de conocerlas. La urgencia de la deforestación no aparecía únicamente allí donde alguien hablaba explícitamente de árboles derribados o hectáreas perdidas. Aparecía también en una sombra ausente: una palma que había que buscar cada vez más lejos, un animal que ya no regresaba, una palabra pronunciada a media voz, un recuerdo asociado a un árbol que ya no estaba.

El desmonte podía aparecer por evocación.

Años después, desde el Chaco, las palabras de mi madre adquirieron así otro sentido. Hacer etnografía no consistió en encontrar todo aquello que permanecía oculto, romper cada silencio o traducir cada experiencia hasta volverla completamente inteligible. Implicó aprender que aquello que buscaba conocer ya estaba allí, aunque no siempre de la forma en que había aprendido a buscarlo, y que yo misma formaba parte de las relaciones a través de las cuales podía llegar a reconocerlo. Así pues, hacer etnografía exige, a veces, precisamente eso: aprender a no buscar lo que no se ha perdido.

Referencias

Benadusi, M., Pyper, K., & Quingley, E. (2023). *Eco-ethnography: A methodological protocol for an anthropology of global climate urgency*. C-Urge Doctoral Network, KU Leuven. Ref. Ares (2023)8120817 – 28/11/2023.

Dragojlovic, A., & Samuels, A. (2021). Tracing silences: Towards an anthropology of the unspoken and unspeakable. *History and Anthropology*, 32(4), 417–425. <https://doi.org/10.1080/02757206.2021.1954634>

Favret-Saada, J. (1990). About participation. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 14(2), 189–209.

Han, C. (2012). *Life in Debt: Times of Care and Violence in Neoliberal Chile*. University of California Press.

Hecht, S. (2023). Thinking about social lives and forests: Conceptual frameworks. En S. Hecht & K. D. Morrison (Eds.), *The Social Lives of Forests: Past, Present, and Future of Woodland Resurgence*. University of Chicago Press,

Lenton, D. (2024). Un memorial para el genocidio en el Chaco Argentino. Universidade Estadual de Goiás. Programa de Pós Graduação em História; Revista de História da UEG; 13; 2; 12-2024; 1-19

Muwakkil, J. (2023). You Have Never Lived a Day Outside of Your Body: Engaging Racialized and Gendered Positionality in Ethnographic Research. *Transforming Anthropology*, 31(2), 125–136. <https://doi.org/10.1111/traa.12257>

Rojas, J. (2012). *La incidencia de los conflictos en el acceso y la gestión de los recursos naturales: El caso de dos proyectos de desarrollo rural implementados en el Interfluvio Teuco-Bermejito, Chaco*. CLACSO.

Perillo, M. (2024). Procesos de organización y denuncia colectiva por “chineo”. Un análisis interseccional a partir de la experiencia de las mujeres wichí del Chaco. KULA. Antropología y ciencias sociales, 84-99

Shohet, M. (2021). *Silence and Sacrifice: Family Stories of Care and the Limits of Love in Vietnam*. University of California Press.

Scott, J. (2000). Los dominados y el arte de la resistencia. Fondo de Cultura Económica

Tola, F. (2016). El Teatro Chaqueño de las crueldades. Memorias qom de la violencia y el poder. Etnographica,

Tola, F. (2024). Deforesting the forest: Territory and relations in the Argentinean Chaco. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 29, 243-254

Zapata, L. (2014). ¿Qué significa ser/no ser indio/a mapuche? “Pueblo indígena” y diseminación. En G. Miño & E. Rosende (Eds.), *Prácticas etnográficas: Ejercicios de reflexibilidad de antropólogas de campo*. 183-224, IDES.