

“La tolerancia no significa de manera alguna la abdicación de lo que te parece justo, bueno y cierto. No. El tolerante no renuncia a su sueño por el que lucha intransigentemente, pero respeta al que tiene un sueño distinto al de él”

Pablo Freire (1986:31)

*“Nosotros tenemos paciencia.
ñtelähhlhi, decimos.
Y esto es que esperamos mientras hay una esperanza.
Cuando vemos que no hay esperanza, no esperamos más.
No tenemos más paciencia”*

Nicasio Mariño (1987, testimonio, Juárez)

“El camino más fácil es, justamente, la pedagogía de la respuesta, porque en ella no se arriesga absolutamente nada. El miedo del intelectual es sólo a arriesgarse, a equivocarse, cuando es exactamente equivocarse lo que permite avanzar en el conocimiento”

Antonio Faúndez (1986:61)

*“Ihanej asesor
Chajpej solución”*

(*“El asesor sabe,
[él] siempre trae solución”*)

Pedro Ortiz (1990, testimonio, Tä Yu)

La construcción del poder y la dinámica de la representatividad indígena

El juego de la participación

© Luis María de la Cruz
Noviembre de 1999

Resumen ejecutivo

El presente trabajo es una reflexión que teoriza las experiencias testimoniadas a lo largo de dos décadas con la población indígena de la región del Pilcomayo. Su carácter testimonial ubica lo dicho en estas páginas en un contexto espacial y temporal (histórico) definido, que no ahonda en especulaciones sobre la sociedad, sino que intenta verla a ésta, desde una construcción teórica historicista.

Luego de una sucinta ubicación espacial e histórica, se analiza el proceso de construcción del poder al interior de las poblaciones indígenas, las dimensiones de la participación en las experiencias de gestión habidas, considerando particularmente las dinámicas desarrolladas, desde la construcción del poder, que determinan distintos órdenes de representatividad. En las últimas partes del trabajo se pone especial énfasis en las alteraciones y trasgresiones de la participación por parte de los actores externos a las poblaciones indígenas, tomando en consideración, asimismo, algunas causas comunicacionales del distanciamiento de los significados compartidos en las negociaciones y toma de decisiones en función a la gestión.

El autor concluye con algunas reflexiones personales vinculadas a la posibilidad de transformación de las actitudes en el relacionamiento con las poblaciones indígenas, que podría revertir ciertas estructuras establecidas por los procesos de dominación hegemónica desde los primeros tiempos de la colonización de la región.

Palabras claves

PARTICIPACIÓN - PARTICIPACIÓN INDÍGENA - PODER -
REPRESENTATIVIDAD - GESTIÓN AMBIENTAL

Objetivos

1. Analizar los procesos internos de construcción de poder que se manifiestan en turbulencias sociales, en la gestión ambiental.
2. Analizar la dinámica de la representatividad en las prácticas participativas de la población indígena del Gran Chaco, en la gestión ambiental.

Método de exposición

El autor ha trabajado, desde 1980, con metodologías alternativas en programas de desarrollo económico y social, programas de educación sistemática no gubernamentales, provisión de agua para consumo humano, organización comunitaria; gestión territorial y tenencia de tierras, gestión en proyectos de corrección de cursos hídricos (Pilcomayo), resolución de conflictos entre pobladores; etc. en la región semiárida chaqueña, con población indígena.

El trabajo se expone a partir del análisis referenciado de algunas de las experiencias mencionadas; asumiendo una interpretación de los ámbitos de participación como sistemas sociales de interacción.

Contenido:

Resumen ejecutivo	2
Palabras claves	2
Objetivos	2
Método de exposición	3
Contenido:	3
Introducción	4
Las experiencias	5
La región	7
La población	7
Wichi	7
Nivaklé	7
Tapíi	7
La situación política	8
La transformación del entorno	10
La construcción de poder	11
Las dimensiones de la participación	13
Órdenes de participación y representatividad	15
Trasgresión en el nivel de las escalas de participación	17
La emergencia de “lo indecible”	20
Conclusión	21

Introducción

Escribir acerca de la participación luego de haber desarrollado actividades críticas y comprometidas socialmente, vinculadas a ella por más de dos décadas*, nos lleva a pensar, siguiendo a Popper, en el carácter convencional y provisorio de nuestras reflexiones (Popper 1994:101-106). De manera más específica, la comprensión científica que al momento tenemos de la cuestión de la participación en el marco de las poblaciones indígenas del Gran Chaco, es el resultado de un haber decidido detenernos para mirar, ponernos de acuerdo en una forma de abordaje y sacar conclusiones provisionales. La variabilidad futura de las mismas estará marcada por los procesos de transformación socioculturales que modifiquen la situación, por las transformaciones estructurales que la misma participación indígena logre y por la relectura de la realidad con nuevas herramientas teóricas o metodológicas.

Esto me motiva a desarrollar otro tipo de escrito; quizás menos científico y más del orden de una reflexión testimonial sobre las prácticas compartidas con los pueblos indígenas. No por ello, sin embargo, de descartable valor académico. Al decir esto soy consciente de estar instalando en la mesa de las discusiones epistemológicas, la reflexión transformadora sobre la práctica cotidiana, como modelo inalienable de la investigación social.

En el presente trabajo asumo como aporte tácito gran parte del conocimiento y reflexiones hechas desde distintas lecturas por una gran cantidad de teóricos de la educación popular, la investigación participativa y los modelos de participación popular. Robirosa, Vio Grossi, Gianotten, Ton de Wit, Martinic, Rodríguez Brandañ, Isabel Hernández, Fals Borda, Cádena y, quizás como un maestro común, Pablo Freire, son nombres que no aparecen necesariamente en la bibliografía, pero que están presentes de diversas maneras en el proceso reflexivo de tanto tiempo. Desde la lectura de los sistemas complejos y los cuestionamientos a la tradición científica, serán nombres como Piaget, Leff, Rolando García, Balandier, Feyerabend o Prigogine, quienes podrán leerse entre líneas. Desde la cotideaneidad, cientos de testimonios compartidos en el monte, en el campo, en el río, al lado de un fuego, con un pescado o un mate en la mano, silenciosamente (como muchas de sus existencias) hacen presentes a amigos y amigas, compañeros indígenas de camino. Sus rostros se leen en el espíritu de las letras.

Quizás nuestra contribución original sea haber llevado estos aportes y testimonios a la reflexión acerca del mundo y de las prácticas conocidas de la participación, la organización y la gestión territorial de algunos pueblos indígenas de nuestro chaco: tobas de Sombrero Negro (TSN) y Bolivia, *wichi*, chorotes, *nivakle*; intentando abrir el espacio de discusión para la gestión ambiental.

En este trabajo, cuyo origen referencial se halla en uno anterior, Actores indígenas y antropología en la Gestión Ambiental, Cuestiones acerca de la participación y la “desparticipación”, intento profundizar desde la reflexión sobre prácticas identificables, algunos de los conceptos allí vertidos.

* El autor trabajó hacia mediados de los años '70 con sectores urbanos populares y luego, desde 1979 hasta la actualidad, con programas de cooperación vinculados a la población indígena del Gran Chaco.

Las experiencias

Mis palabras girarán en torno las experiencias que yo mismo he compartido (de allí su carácter testimonial), y haré referencia tácita o explícita a otras conocidas o cercanas a mí.

Los tobas de Sombrero Negro¹ ('TSN" en lo sucesivo) viven actualmente en el noroeste del Departamento Bermejo de la provincia de Formosa. Son un grupo etnolingüístico diferenciado del resto del entorno regional, constituido por aproximadamente 1.500 personas. Entre 1984 y 1985 vivían en siete localidades distribuidas en un territorio fácilmente delimitable. Se organizaron en forma de **asociación de comunidades** con el fin de obtener el mayor nivel de seguridad sobre las tierras que ocupan y de las cuales aún viven con una economía cazadora, recolectora y pescadora. Toda la población es miembro de la asociación, y coordinan sus acciones mediante un Consejo General (*Naló tat yi'má ga'me Consejo*), conformado por los personajes más representativos de cada comunidad. Los mismos son elegidos mediante estrategias propias de delegación del poder y confirmados a los fines de la ley, mediante una Asamblea formal. Es notorio el peso de los liderazgos instituidos por la iglesia anglicana, la relación con los ingenios y con movimientos políticos partidarios. Sus funciones fueron gestionar el título comunitario de la tierra y, actualmente, controlar la inviolabilidad del territorio. Las funciones establecidas en el Estatuto Orgánico son mucho más amplias y atienden a casi todos los órdenes de la vida de las comunidades y de las relaciones con la sociedad no indígena; sin embargo, el énfasis está puesto en la cuestión de la tierra; a tal punto que muchas veces se nombra al Consejo como "Comisión de Tierras". Los principales conflictos de liderazgo se dan con relación al aprovechamiento económico individual que algunos de los líderes hacen, de la presencia de ganado de los criollos en sus campos, obteniendo privilegios espurios de sus funciones.

Los *wichi lhokotas*, vecinos de los anteriores, se han organizado, como todos los *wichi* de la provincia, en **asociaciones comunitarias** que reúnen a todos los miembros que viven en un mismo lugar. La representatividad también es delegada mediante estrategias propias y confirmada en una Asamblea formal. Sus funciones son amplias y suelen entrar en colapso con otras formas de representatividad creadas por las leyes indigenistas de la provincia (caciques y delegados). Se presentan situaciones de serio conflicto de representatividad y manejo del poder en los casos en que las poblaciones se dividen en varias "comunidades" sobre el mismo territorio. Normalmente queda desarticulado el control sobre el territorio.

Los *wichi* de Ramón Lista constituyen grupos lingüística y étnicamente diferenciados de los anteriores. Se han organizado de la misma manera. La mayoría de los líderes han sido elegidos inicialmente de entre los nombrados "caciques" en las últimas incursiones en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy (a mediados de la década del sesenta), o considerando a sus descendientes directos vinculados a los partidos políticos. No presentan en general mayores conflictos entre líderes de la asociación y líderes cuyo referente sea el instituto indigenista provincial, pues han logrado en casi todos los casos reunir en una sola persona todos los niveles de representatividad de

¹ Conocidos en la etnografía actual también como Tobas del Oeste de Formosa, y Tobas *ñachilamolek*; y nombrados muchas veces como los Toba-Pilagá, expresión poco feliz que Alfred Métraux acuño hace medio siglo.

cada localidad. El control sobre el territorio es mínimo, ya que los líderes se ocupan, por lo general, de cuestiones referidas a la obtención de recursos económicos del Estado. Casi todas las tierras indígenas están invadidas por pobladores criollos (no indígenas)

La Asociación Civil *Lhaka Honhat* es una **asociación de líderes de las comunidades** de los lotes fiscales 14 y 55 del Departamento Rivadavia de Salta. Es de carácter interétnico, aunque el nombre de la asociación está en el idioma de los *wichi*. Los líderes fueron elegidos mediante un proceso muy dinámico, en el que se notaba el peso de la iglesia (tanto anglicana como pentecostal de las Asambleas de Dios) en el asesoramiento a la conformación de la asociación; pero sin dejar de lado liderazgos instituidos antiguamente por la relación con las explotaciones capitalistas de Salta (ingenios, obrajes y fincas) o actualmente por algunas afiliaciones partidarias. La función principal de la asociación es gestionar un título de tierras de carácter intercomunitario contiguo, sobre terrenos en conflicto con la población criolla. Las dinámicas de representatividad quedan bajo la operación exclusiva de las poblaciones locales y las fricciones se presentan al colapsar los intereses directos de las mismas con los intereses de la Asociación. Esta doble contingencia en la administración del poder es utilizada por los dirigentes no indígenas de los partidos políticos para desarticular las acciones de la Asociación. La interetnicidad se constituye también en un factor de conflicto y disonancia. Otro factor de conflicto importante es la existencia de varias reservas pequeñas a favor de algunas comunidades independientemente del resto, hechas durante gobiernos de *facto* y aún con el primer gobierno democrático desde 1983. El peligro de pérdida de control sobre estas pequeñas parcelas que presupone un título único administrado por los líderes de la Asociación, genera serios roces y hasta la separación de algunos grupos de la misma.

Por último, quiero mencionar a la Asociación *Meguesoxochi*. Si bien no tuve relación con ellos, y está fuera del área geográfica descripta más adelante; es un caso referencial importante. Se trata de una **asociación de individuos**, constituida por tobas de diversas localidades de la región del Bermejito, en la provincia de Chaco; cuyos fines principales son los de reivindicar los derechos indígenas. Particularmente han centrado su atención en los derechos cedidos en 1914 sobre una reserva de 150.000 hectáreas. Es un caso particular pues no necesariamente todas las poblaciones locales que viven allí están representadas y muchos de sus miembros y aún líderes, no viven allí. Los conflictos de poder se dan en torno a la legitimidad otorgada por los pobladores a los representantes de la Asociación en esta gestión. Algunos pobladores de localidades que obtuvieron cierta seguridad sobre algunas tierras dentro de dicha reserva (debido a errores de asesoramiento del pasado, financiando mensuras parciales) están muy sensibles a toda acción reivindicativa de todo el territorio, que pudiera poner en peligro los derechos ya adquiridos.

Para una mejor comprensión de la reflexión acerca de las experiencias, haré una descripción breve de las características del medio físico, de la población y de la situación política. Esto nos permitirá dejar sentadas algunas bases para interpretar las interacciones entre la sociedad y el medio físico (biótico y abiótico) que han dado lugar a los desarrollos culturales presentes y a una particular relación ambiental, hoy ya lejana en gran parte a la estimablemente equilibrada, manifiesta en la tradición oral indígena.

La región

La región de nuestro interés se halla encuadrada entre los paralelos de 22° S y 23° 45' S, y los meridianos de 61° O y 63° 20' O. El trópico de Capricornio la atraviesa por la mitad.

Las características ambientales son de chaco semiárido continental: precipitaciones escasas, entre 500 y 600 mm anuales, concentrando el 90% entre noviembre y abril; índice de evapotranspiración media anual muy alto, de 1300 mm; predominancia de vientos cálidos del norte, temperaturas medias altas, de alrededor de 23 °C, con máximas y mínimas absolutas de hasta 50 °C y -7 °C respectivamente; vegetación xerófila, suelos limosos y arenosos en el valle de inundación (planicie aluvial) del río Pilcomayo (la mitad del territorio en consideración), y arcillosos muy estructurados en las zonas altas (planicie antigua chaqueña, coluvial), donde predominan bosques de maderas duras. Actualmente se presenta como un área con alto grado de degradación, debido al sobrepastoreo desde principios del siglo XX y a la explotación forestal irrestricta desde mediados del mismo siglo.

El río Pilcomayo, presenta una tendencia a formar grandes extensiones bañadas, desarrollando un despliegue distributivo de sedimentos. Esto le da características divagantes impredecibles, de rasgo histórico (de la CRUZ 1996:6-10). Los bañados formados en este proceso presentan un atractivo especial para la producción agropecuaria. Su régimen hídrico es irregular, con grandes crecientes² entre Octubre-Noviembre y Abril, y caudales que han llegado casi a 0 metro cúbico por segundo entre Mayo y Septiembre.

La población

Las poblaciones indígenas del área del Pilcomayo, en Argentina, se hallaban asentadas, a principios de la década de los '80, en "misiones" y "comunidades" localizadas en tierras fiscales. En general estas sedentarizaciones, cuya data se remontaba apenas a cincuenta años, se hallaban dentro o próximas a los espacios territoriales reconocidos como "tradicionales" (de la CRUZ, 1993:428).

Su distribución demográfica era en 1991 la siguiente³

Provincia	Departamento	Grupos étnicos	Población	Superficie
Salta	Rivadavia (Banda Norte, lotes fiscales 14 y 55)	<i>Wichi</i> <i>Chorote</i> <i>Nivaklé</i> <i>Toba</i> <i>Tapíi</i>	4.500	600.000
Formosa	Ramón Lista	<i>Wichi</i>	6.000	380.000
	NO de Dto.	<i>Wichi</i>	400	280.000

² Con caudales históricos pico de alrededor de 4.000 metros cúbicos por segundo.

³ Las cifras han sido redondeadas y están tomadas de **listados de población** efectuados entre 1985 y 1991. Han sido verificadas las posibles contradicciones y duplicaciones por movilidad territorial o criterios de pertenencia social. No son datos censales.

	Bermejo	Toba de Sombrero Negro	1.450	
Territorio	Total en hectáreas			
Población	Indígena Total			

El mismo territorio es ocupado por población criolla ganadera de origen mestizo, con una auto diferenciación étnica destacada respecto a la población indígena. El número aproximado de pobladores no indígenas es de alrededor de 6.000 personas, con una distribución más o menos equivalente en las tres regiones departamentales.

La densidad poblacional total del área en cuestión (1,46 hab/Km²) es alta respecto a la media de todo el semíárido de Salta y Formosa (0,90 hab/Km²). Esto se debe tanto a la presencia del río y sus bañados como pulsadores ecológicos-económicos que favorecen los asentamientos humanos; como a las políticas de subsidiación del Estado y la total falta de control, por parte del mismo, de la ocupación del territorio fiscal por neopobladores no indígenas.

La economía indígena es extractiva, con signos de equilibrio, que manifiestan una relación ambiental apropiada (en su faz no colonizada), basada en la caza, la pesca, la recolección de frutos, el trabajo jornalizado en puestos ganaderos, obrajes y pueblos (changas) y el asalariamiento estatal (puestos políticos vinculados a los partidos provinciales; puestos del gobierno en salud y educación principalmente). Una mínima actividad agrícola estacional parecería ser una manifestación de cierta tendencia a la reproducción de bienes⁴. Actualmente una predominancia de la pesca y la recolección de frutos de primavera-verano, complementa los ingresos salariales grupales (familias extensas). La pérdida de biodiversidad se manifiesta en el abrupto cese de la cacería; especialmente en invierno (mamíferos).

La sociedad está organizada a partir de las familias extensas, devenidas actualmente de estructuras de parentesco modificadas por el asentamiento en “misiones” y “comunidades” que concentraron grupos independientes.

La situación política

Durante el siglo XX se produjo el proceso de conquista y ocupación territorial de la región, por parte de la población argentina. Los pueblos indígenas fueron los sometidos de la conquista y su *status jurídico* (y aún humano) no fue reconocido hasta muy avanzado el siglo. Las actuaciones de violencia y represión por parte de las autoridades civiles y militares recaían netamente sobre ellos. Los movimientos de reacción a estas arbitrariedades se fueron aplacando con el establecimiento de las misiones protestantes sobre la costa del cauce del río Pilcomayo. En 1980 un alto porcentaje de la población referida estaba indocumentado y no había participado hasta entonces de las actividades políticas de la nación. Los programas de ayuda para el desarrollo, cuya caracterización como tales puede remontarse hacia mediados de la

⁴ La concepción de la agricultura estacional como manifestación de una economía reproductiva de bienes ha sido largamente discutida en el contexto de una comprensión extractiva del modelo cazador recolector. Por el momento cabe señalar que no se trataría de una incorporación posterior al capitalismo regional, sino de una práctica precapitalista, tanto en su significado histórico como estructural.

década de los '60⁵, fueron llevados adelante por las misiones, con recursos procedentes de la cooperación cristiana internacional. Casos de excepción, pero significativos para nuestro estudio, lo constituyen el proyecto de desarrollo cooperativo que articulaba la acción de los técnicos de la Misión Anglicana de Ingeniero Juárez (Formosa) y de Misión La Paz (lote fiscal 55, Salta), con fondos y supervisión de la Secretaría de Acción Social de la Nación, hacia 1970 y el proyecto de desarrollo económico, con la misma fuente de financiación, en Santa María (lote fiscal 55, Salta). El marco ideológico estaba dado por el concepto de “desarrollo de comunidades”, que entendía al desarrollo local aislado de cualquier otro nivel de participación social o política, a partir de un modelo de sociedad (“comunidad”) predefinido (en este caso, por la nación conquistadora) desde la planificación del Estado⁶.

La población estaba asentada en tierras fiscales y las presiones por parte de los ganaderos criollos producían fricciones y temor. Los conflictos se traducían en una afirmación férrea de la sedentarización en las misiones y centros poblacionales, como signo civilizatorio.

Durante la década del '70 surgieron y se fortalecieron varias ONG locales y grupos de agentes de pastoral de las parroquias católico-romanas asentadas en los pueblos en torno al ferrocarril. Sus acciones se dirigían predominantemente a la promoción de la población indígena. El modelo no difería mucho del precitado, aunque la preformación de la comunidad estaba dada por el modelo societal invocado por cada organización⁷. Es interesante resaltar que en este período se rompe la hegemonía protestante en las acciones de cooperación y ayuda; lo cual lleva a una progresiva refuncionalización de estas organizaciones, hasta una redefinición bastante taxativa hacia mediados de la década del '90⁸.

Entre fines de 1982 y 1983 se comienzan los trabajos exploratorios definitivos para la explotación petrolera en el NO de Formosa y el límite con Salta. La metodología agresiva utilizada despertó en los indígenas el temor al despojo irreversible de las

⁵ Antes la acción de las misiones se identificó con actividades filantrópicas (caridad cristiana), atención de la salud y alfabetización para la participación litúrgica.

⁶ Para una mejor comprensión, pueden verse algunos cultores del concepto, por ejemplo ANDER EGG 1982; POZAS ARGINIEGA 1964; con algunas ideas reformistas BATTEEN 1969; y para una lectura crítica CARDARELLI y ROSENFELD 1998. Sería valiosa una revisión crítica del concepto de “desarrollo de la comunidad” en el caso de las poblaciones indígenas, que ha influido mucho, y hasta ahora, en las ideas que se tienen de participación a este nivel. Digamos, sólo para enunciar el camino de la crítica, que se ha entendido como “teoría del desarrollo de la comunidad” a aquella que pone énfasis en el mejoramiento de las condiciones materiales de vida y en la solución de los problemas que se suscitan **dentro** de la comunidad. Hay un evidente olvido de los aspectos estructurales emergentes del modelo hegemónico, que definen las condiciones de marginalidad y aún de exclusión de las comunidades indígenas. Amnesia que más que metodológica es ideológica.

⁷ El surgimiento de estas organizaciones es una respuesta a la ineficacia o desinterés del Estado en los intentos de resolver la situación de pobreza extrema y marginalidad social de los indígenas. Tuvieron gran influencia los movimientos teológicos y de pastoral emergentes de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín (1968) y del grupo de antropólogos reunidos en Barbados en 1972.

⁸ Pueden verse los documentos evaluativos de la Iglesia Anglicana correspondientes a un proceso de redefinición en la década del '90, mediante los cuales focalizan la acción en la tarea pastoral, interpretada como acción “espiritual” y, aún, litúrgica. Probablemente los anglicanos han sido el poder hegemónico que mayor peso ejerció y aún ejerce como parte de la heterogeneidad actual, sobre las poblaciones indígenas del oeste formoseño y del chaco salteño.

tierras y los recursos naturales. Paralelamente comienza el proceso de democratización; luego de siete años de dictadura militar.

Para ese tiempo se inscribe en los padrones nacionales⁹ prácticamente a toda la población indígena y comienza un proceso de participación política de relevante importancia. En Formosa se logran hacer las presiones suficientes como para que los candidatos partidarios se comprometan a resolver la cuestión de tenencia de tierras y reconocimiento de un *status* diferencial de los pueblos indígenas, merced a su preexistencia a la formación política de la nación¹⁰. La acción coordinada de las ONG locales cobró un valor significativo en el proceso.

En la costa del Pilcomayo de Salta hubo intentos de organización regional, pero las presiones políticas logradas no fueron suficientes como para incidir en las propuestas de gobierno. La instauración desde el Estado provincial de un modelo ideológico netamente racista prevalece hasta hoy.

A nivel nacional y en otras provincias se siguieron pasos similares. El carácter transformador de ciertos aspectos dogmáticos en la legislación argentina llevo a que en la década del '90 las constituciones provinciales de la región chaqueña y la Constitución Nacional incorporaran la cuestión indígena en la parte dogmática de su articulado.

La transformación del entorno

A diferencia de casi todas las situaciones indígenas del Gran Chaco, la explotación económica emergente del capitalismo (ganadera, agropecuaria y forestal) de la región, acelerada significativamente hacia mediados del siglo XX, fue mínimamente acompañada por un parcelamiento con bases legales del territorio tradicional.

Al decir esto estoy haciendo referencia al precario desarrollo de las Colonias Buenaventura y Güemes, sobre el Pilcomayo. Si bien no pudieron sostenerse en el tiempo, marcaron una impronta en la memoria de la gente y un cambio significativo en las costumbres relacionadas con la ocupación del territorio; como si tales frágiles condiciones de ocupación, hubieran sido efectivas.

En el resto del territorio del semiárido de Formosa y Chaco la ocupación económica no fue acompañada de parcelamiento alguno, sino de una ocupación física precaria. Las condiciones bioambientales que presenta la región posiblemente llevó a que la privatización de la tierra pública no fuera motivo de interés por parte de inversores ni de los Estados provinciales. A excepción de las áreas cedidas a las poblaciones indígenas y, últimamente a la empresa agropecuaria LIAG S.A. (en Formosa), la situación fiscal de las tierras del semiárido ha variado muy poco desde 1975 hasta la fecha.

⁹ Mediante el Documento Nacional de Identidad, registro único de filiación argentina, que pocos poseían para ese tiempo, a pesar de muchas campañas de identificación personal iniciadas desde 1969 por los gobiernos militares.

¹⁰ Un antecedente nacional importante lo constituyó el proyecto de legislación indigenista de 1974, cuyo proceso de aprobación fue abortado por el golpe de estado de 1976.

Sin embargo, como ya mencioné, las limitaciones en el uso del territorio se dieron de la misma manera que en otros sitios. La progresiva ocupación ilegal de tierras por parte de los pobladores ganaderos criollos, se presentaba, a los ojos de la Nación, como “avanzadas de frontera” y aún como “colonización ganadera” de irregular desarrollo e interés. Esto motivaba, en un tiempo en que la población indígena era considerada un “peligro para la defensa de la soberanía nacional”, que fuera acompañada por la acción represiva del ejército, la policía provincial y las fuerzas de policía de los Territorios Nacionales.

Las interacciones con el sistema capitalista (ingenios, obras y mercado, especialmente) y la creciente marginalidad territorial, debido a la ocupación criolla en progresivo aumento y a los proyectos regionales de desarrollo económico del chaco, llevaron a las poblaciones indígenas a críticas condiciones económicas, sanitarias y educativas. La oposición de intereses y las pugnas de poder sobre el territorio y las vidas humanas se constituyó en una dialéctica que no fue resuelta mediante una relación pasiva y por acciones influyentes sobre el indígena. El conflicto, la resistencia y el rechazo llevaron al desarrollo de dispositivos y estrategias de anulación, asimilación y aniquilamiento.

Como mencioné, entre la década del sesenta y mediados de los ochenta, las misiones (y especialmente las anglicanas) caracterizaron su trabajo intentando resolver los emergentes de esa situación. Para la década del '60 la situación de existencia de las poblaciones wichí y tobas de Sombrero Negro era absolutamente precaria e insegura. Los únicos reductos que garantizaban respeto por la vida, en tanto supervivencia física, eran las “misiones” (centros misioneros anglicanos o agrupamientos indígenas en torno a una capilla fundada en relación con aquellos centros).

La construcción de poder

La creciente relación con estos centros misioneros, como ámbito de estabilidad existencial, se remonta a la segunda década del siglo XX en la región del río Bermejo y a la del '30 en la del río Pilcomayo. Esto fue contribuyendo al desarrollo de una cierta “estabilidad socioeconómica”, a la luz de las representaciones foráneas, que instituía un modelo de poder hegemónico, en tanto se mantenían marginadas o auto reprimidas las dinámicas políticas propias. Así, la obra misionera jugó un papel relevante en la conformación de nuevas estructuras políticas. Los líderes religiosos vinculados a “la misión” comienzan a ejercer un peso decisivo sobre los liderazgos políticos, confundiendo en muchos casos los roles.

Para responder a las nuevas necesidades y expectativas provocadas por la acción misionera, la presencia criolla, la acción de las fuerzas represivas y el modelo capitalista conocido en los ingenios, se producen cambios en la organización social y en las instituciones de distribución del poder (de la CRUZ y MENDOZA 1989:44):

- Se amplía la gama de roles,
- La distribución social del poder se orienta en un sentido no previsto hasta el momento por la sociedad indígena ni por la sociedad global,
- Se modifican los atributos de la jefatura y liderazgo,
- Se crean nuevas instituciones y nuevos criterios de representación política,

- Se “profesionaliza” el liderazgo político (SCHMUNDT 1997:347).

Otro de los factores determinantes en el cambio de la distribución y carácter del poder ha sido, muy probablemente, la sedentarización. Ubicada esta en el contexto de las limitantes territoriales impuestas por la administración de la Nación, se traduce en represión y colonización de los modelos políticos propios. En este sentido, los procesos de refuncionalización indígena del territorio, una vez reivindicados derechos mediante la propiedad privada (de la CRUZ 1999), obedecen más a la búsqueda de una armonización y equilibrio en la distribución del poder, que a un concepto de aprovechamiento más adecuado de los recursos. La sedentarización en grupos aglutinados de familias extensas independientes, bajo las presiones de la sociedad nacional, dio lugar a un proceso de centralización política, concentrando la autoridad y el poder en los líderes emergentes de las relaciones coyunturales con el mundo no indígena (MENDOZA s/d:2). La concentración del poder en pocas manos llevó a la estructuración de un modelo económico y político desigual. La subversión de ese modelo sedentario es ejemplo de las estrategias y dispositivos culturales construidos en los últimos tiempos, obedeciendo a la minimalización de los impactos y efectos de la acumulación de bienes y poder de parte de ciertos líderes y sectores indígenas.

Siguiendo con una perspectiva histórica, el desarrollo de una estructura pastoral anglicana indígena, que se consuma a mediados de la década del '70, con la ordenación de hombres wichí y tobas al presbiterio y, luego, con la consagración de un obispo indígena; ensombreció en forma radical la estructura sociopolítica tradicional, ya resquebrajada desde la época de los reclutamientos para trabajar en los ingenios azucareros de Salta y Jujuy (fin del siglo XIX) y en los obrajes de quebracho (mediados del siglo XX).

La resistencia a la pérdida de poder por parte de los líderes no cristianizados, se constata para aquel tiempo, mediante el testimonio de las permanentes rivalidades entre grupos familiares, en busca de una armonización en la distribución del poder.

La configuración política nacional contribuyó, sin lugar a dudas, a la afirmación de las estructuras de liderazgo religioso cristiano. La dictadura militar instaurada en 1976, con una herencia autoritaria ya histórica para esa época, fue altamente represiva de toda manifestación de liderazgo político local. De ese modo, la población indígena encontró en la iglesia una vía apropiada para canalizar las dinámicas internas de poder

El retorno a la democracia en 1983, y la marca del fin de una época de “correcciones marciales” a la “crisis de la democracia” (CHOMSKY 1996:49ss), abrió la puerta a una contenida avalancha de deseos de reestructuración de los liderazgos. El fuerte cimbronazo sufrido por las misiones anglicanas luego de los acontecimientos de Malvinas en 1982, puso tácitamente en tela de juicio su tutoría casi hegemónica sobre los indígenas de la región del semiárido y occidente chaqueño. Con esto, el liderazgo indígena articulado a aquel patrocinio no pudo adaptarse como tal, a las nuevas ofertas de la sociedad global. Los códigos de control social instalados en el seno de la iglesia perdieron el significado que hasta el momento poseían. Los liderazgos políticos se liberaron así de las presiones religiosas y hallaron, con la anuencia de los cabecillas partidarios de turno, un campo fértil para su desarrollo. De esta manera se

encaminan las pugnas de poder hacia la reestructuración de las dinámicas políticas al interior de las poblaciones locales y a niveles étnicos¹¹.

No es raro, entonces, encontrar que muchos dirigentes políticos de hoy, son o fueron importantes referentes religiosos o agentes vinculados a las obras anexas a las misiones (extensionistas rurales, agentes sanitarios, enfermeros, agentes educativos).

El autocontrol del grupo comunitario, basado en un conjunto de suposiciones básicas compartidas acerca del mundo en que se vive, fue obstaculizado por la acción de los agentes externos que entrañaba una suposición básica del mundo diferente. De este modo, los liderazgos emergentes de la interacción con las misiones se veían divididos, en sus intereses y fidelidades (de la CRUZ 1997:66ss) entre los requerimientos emergentes de las creencias propias y las ajena (que se conocían a medias). El ejercicio de apropiación de supuestos cosmovisionales extraños, mediante la evangelización, sirvió de entrenamiento inicial para abrir las puertas a la participación política dentro del sistema democrático de la sociedad global. Pero, a su vez, la secularización de la función del liderazgo, en un proceso inacabado de “profesionalización”, aleja a los dirigentes de una representatividad efectiva. A los ojos de su grupo de referencia, el uso del poder de su líder ya no se ve como un privilegio otorgado, sino como un fortalecimiento personal cuestionable. El conflicto de liderazgos, claramente manifiesto luego de la democratización, se enmarca en la permanente aspiración por reformular un estado de equilibrio armónico al interior del grupo, renivelando este tipo de privilegios y los enriquecimientos personales emergentes de la desarticulación entre práctica y sentido del liderazgo y la representatividad (de la CRUZ 1998:14).

Las dimensiones de la participación

A partir de las líneas anteriores, creemos estar en condiciones de plantear la necesidad de abordar la cuestión de la participación desde dos dimensiones:

1. La participación como parte del funcionamiento de la estructura social,
2. La participación como conflicto.

Los diferentes paradigmas teóricos, funcionalista y estructural, ponen énfasis en el análisis independiente de cada una de estas dos dimensiones. Desde otra postura (tan convencional y provisoria como los paradigmas precitados) podemos verla como dos expresiones empíricas que interactúan, dando lugar a un modelo más complejo de interpretación. Un modelo que, en última instancia, trata de comprender los procesos de transformación de la sociedad (del funcionamiento de la estructura social) incorporando los componentes que provocan y resuelven el conflicto y los flujos de actuación del poder hacia adentro y vinculados al entorno.

La participación en el proceso de formación evolución de la sociedad está implícita en ésta, en tanto tal proceso resulta de una selección convenida (LUHMANN 1995:9) de afirmaciones o negaciones que estructurarán el modelo societal. Las formas básicas de participación, mediante el rechazo o la aceptación de los componentes

¹¹ Entendemos por límites de los niveles étnicos, a aquellos que están dados por los límites dialectales (de la CRUZ 1997:63).

comunicados¹² para la selección de los diferentes estados posibles del sistema social, potencialmente significan grados de conflicto. Las selecciones convenidas se expresan en el surgimiento del sistema social y son parte necesaria en el mantenimiento del mismo. Las condiciones que las hacen posibles son resultado de la evolución y cambian con ella. La evolución articula la dimensión temporal del sistema y la diferenciación social articula su dimensión social. (LUHMANN 1995:9).

El ejercicio del poder (en tanto sistema de comunicación) supone una situación de selectividad de doble contingencia: **uno** transmite selecciones que **otro** (alter) acepta o no (LUHMANN 1995:12-13). Un proceso de **participación influyente** será aquel que dirija al otro a hacer determinado tipo de selecciones. Por ejemplo, es el caso de la propaganda o los medios masivos de comunicación para el manejo de definiciones de mercado o políticas; gran parte de los “procesos participativos” mediante dinámicas de grupos; muchas de las “investigaciones participativas”, etc.

Un segundo caso es la reproducción de estas selecciones, en condiciones simplificadas abstraídas de sus contextos originales. Por ejemplo, el proyecto de mensuras inter-asociaciones en Ramón Lista, siguiendo el modelo de los TSN; o el planteo de procesos de participación progresiva, desde el modelaje de una dinámica participativa en un tiempo y lugar original, proyectada luego a contextos diferentes. Para esto se desarrollan códigos generalizados que orientan la selección sin identificar peculiarmente aquellas condiciones.

Los procesos participativos implican, en el sentido que estamos exponiendo, el ejercicio del poder de **uno** sobre el **otro**. En este ejercicio es necesario diferenciar **poder de coerción**. El poder de quien lo detenta es potenciado en tanto aumente la libertad del **otro** y sea mayor la capacidad de influir sobre la selección de las acciones. Pero a su vez, el riesgo para el primero es muy alto. La coerción ocurre cuando el **otro** no tiene otra opción que realizar su selección en un marco cerrado determinado por el emisor (**uno**). En este segundo caso, la doble contingencia desaparece, pues el **otro** no tiene posibilidades de selección. En un sentido, se halla sometido. En este punto, los dispositivos de renivelación del poder y los privilegios, construidos dialécticamente desde la oposición de intereses, comienzan a accionar en contra de quien lo detenta de esta forma, dinamizando el conflicto.

La participación en los procesos de gestión ambiental o territorial supone, a su vez, un doble accidente en donde la bidimensionalidad interactuante referida al principio, entra en juego:

1. el desarrollo participativo interno, en el proceso de delegación de la representatividad que será llevada a los ámbitos externos de discusión y negociación;
2. el desarrollo participativo en el ámbito propio de la gestión, en donde quien detenta el poder hacia adentro de su grupo, construye una identidad de “alter ego” (**otro**) y, aún, subalterna, y se manifiesta en conflicto con los otros actores de la gestión. El conflicto, a su vez, forma parte del

¹² Entendiendo que la configuración societal deviene de acciones comunicacionales donde se resuelve el permanente conflicto de las selecciones.

funcionamiento de la estructura social artificializada que se crea en función de las negociaciones de dicha gestión.

Órdenes de participación y representatividad

La historicidad de los modelos de participación indígena en los procesos de negociación, los circunscriben actualmente por lo menos a dos órdenes:

1. La participación de las organizaciones locales
2. La participación sectorial

La participación de actores en la gestión representando a las organizaciones locales¹³ se da en una dimensión concreta, tangible: la dimensión territorial-familiar (que es la base de las organizaciones indígenas). Los individuos participan representando a un grupo humano de existencia real con soporte territorial (base tangible). Hay que aclarar en este punto que la relación “territorio” y “grupo humano vinculado” es entendida por la población indígena como un todo, en tanto no es posible la existencia de un grupo humano sin base territorial, ni tiene sentido una base física que no sostenga a algún grupo humano.

En el segundo caso, forman parte de sectores¹⁴ que trascienden la base territorial y representan una realidad intangible, que no tiene representación necesaria en el territorio. La participación en la gestión se torna en una participación de los distintos sectores y **no de las comunidades**. Esto significa un redimensionamiento de la participación. La participación de los sectores implica la construcción colectiva de una dimensión intangible de representación; ya que los sectores no representan intereses locales asibles ni visibles. Es, en última instancia, la representación de espacios de poder construidos en niveles secundarios y aún terciarios de las estructuras sociales conformadas. Esto significa que tienen una relación con el nivel representado por el binomio territorio-familia, mediante mecanismos concentradores de representatividad sectorial.

En cuanto al alcance de la representatividad, será de los intereses locales o sectoriales, según se trate el nivel de representación. En la mayoría de los casos, el nivel sectorial se halla subsumido al nivel local, le interesa a la gente en tanto se representa en el territorio pero no es representativo del mismo.

De esto se deriva que los intereses representados serán de carácter tangible o intangible, según el caso respectivo. En el segundo orden, con un acento sobre las problemáticas sectoriales antes que sobre las territoriales-locales.

En el caso que nos ocupa, de las poblaciones indígenas chaqueñas, la representación del sector es “del sector del territorio de referencia”. El horizonte de intereses del representante del sector se visualiza desde la coyuntura histórica propia (lugar y momento de su existencia actual). No es posible pensarla como una anteposición del sector antes que de lo local-territorial. Sin embargo, la capacidad representativa está

¹³ familias o “comunidades”, en tanto grupo humano con una dinámica social basada en el parentesco y con una base territorial definida por sus actividades económicas y simbólicas.

¹⁴ Sector de los albañiles, políticos, docentes, agentes de salud, promotores sociales, etc.

dirigida a los intereses del sector, y no de la familia o del territorio. Por ejemplo, el delegado del sector docente de un territorio dado, no representa los intereses de su familia de referencia ni necesariamente su voz apunta a las problemáticas de un lugar específico; sino que representa los intereses del sector en ese lugar: mejoras en las condiciones de su trabajo, mejores sueldos, mejor control de la educación en su lugar, etc.. Por el contrario, el delegado de una “comunidad” representa los intereses de las familias que habitan el lugar, en función de sus intereses de crecimiento local: mejor educación a sus niños, mejores docentes locales, mejores centros educativos para el lugar.

En el caso de la Asociación *Meguesoxochí*, es clara la participación política sectorial de los socios. Éstos no tienen representación local; representan intereses que van más allá de lo local. Las 150.000 has del interfluvio son concebidas como un derecho indígena a reivindicar (en perspectiva de un horizonte histórico de conflicto), más que como un territorio en donde se desenvuelve la vida. Se representa la defensa de un derecho, antes que la de un espacio de vida. Por el contrario, los habitantes del interfluvio, miembros o no de la Asociación, manifiestan intereses locales, no sectoriales. Quieren resolver no un derecho indígena sobre territorios no ocupados, sino los problemas concretos emergentes de las relaciones con la población criolla de la zona, en los sitios que ocupan. Para estos pobladores, puede llegar a significar no pensar en las 150.000 has, sino en la adjudicación local de una parcela que se adegue a la situación presente del grupo familiar-territorial.

Puede compararse el caso de la Asociación anterior, con la situación de la Asociación *Lhaka Honhat*, en los lotes fiscales 55 y 14 (Salta) como similar en algunos de sus aspectos, en tanto la segunda Asociación está constituida por miembros representativos de las comunidades y algunas problemáticas de resolución local pesan más que las sectoriales (manifiestas en lo ambiental como intereses intercomunitarios). A su vez, se lo puede confrontar con el caso de los tobas de Sombrero Negro, como diferenciado, en tanto la representación es eminentemente local-territorial, formando parte de la Asociación la totalidad de la población; motivo por el cual toda problemática vinculada a la tierra y el ambiente se torna local-territorial.

La existencia de estos dos órdenes de participación (local-territorial / sectorial) puede darnos claves de interpretación para abordar la cuestión de la potencialidad política de las poblaciones indígenas. El alto grado de representatividad en los niveles local-territorial nos manifiesta una alta potencialidad política. La práctica nos demuestra, sin embargo, que ésta se traduce en una baja capacidad para ejercerla, debido a las dificultades de articular alianzas. El conflicto de poder emerge de la inseguridad que se genera en quien representa al grupo territorial, frente a la posibilidad de que se seleccionen instancias diferentes a la selección propia; con lo cual vería disminuida su capacidad de ejercer su propia selección y, consecuentemente, su poder sobre el grupo.

Por su parte, la participación sectorial se presenta con mayor capacidad de gestión política para la resolución de los temas de interés sectorial; aunque su nivel de representatividad territorial es bajo. Por esta razón, posiblemente, los individuos que representan a los diferentes intereses sectoriales terminan también ejerciendo el poder local-territorial, aunque en sus actuaciones hacia fuera no sean representativos de este

orden. En este sentido, el proceso de gestión en las cuestiones problematizadas por la misma población, no puede prescindir del nivel local de participación, aunque posea representaciones sectoriales.

Una última observación es que las dinámicas de liderazgo vinculadas al territorio obedecen a formas más antiguas de representatividad; por lo tanto, poseen un alto grado de gobernabilidad por parte del pueblo, que puede orientar hacia el equilibrio armónico las distensiones y contradicciones provocadas por la acumulación de poder del representante. Las dinámicas sectoriales profesionalizan rápidamente el liderazgo político y secularizan con esto su función, de modo tal que las formas de nivelación del poder requieren de dispositivos externos más sofisticados para ser efectivas.

Trasgresión en el nivel de las escalas de participación

Antes de desarrollar este tema, quiero distinguir dos macro escalas de participación indígena

1. la **participación indígena** en procesos de gestión de carácter transcultural, plurisectorial (indígenas y no indígenas), atendiendo a problemas de orden regional o local, pero no restringidos a los intereses de los indígenas exclusivamente,
2. y la **participación indígena** en procesos que les son propios e inherentes a sus intereses grupales y étnicos.

La primera es la que está, evidentemente, más vinculada a la gestión ambiental. En esta escala, la población indígena en forma directa o mediante sistemas de representación, se torna en actora de la gestión, en un escenario pluriactoral.

La segunda se da, en el marco ambiental, cuando la gestión es en niveles y escalas locales, monoactoral en tanto grupo social. También, y más específicamente, en las instancias de decisión interna para la participación pluriactoral.

Las “trasgresiones de la participación” serán aquellas acciones explícitas o implícitas de otros actores, que alteran de manera influyente o coercitiva los procesos de toma de decisión, en función a fines preformados. En parte, estos aspectos ya han sido desarrollados en otra oportunidad (de la Cruz 1998). Para ambas escalas, viene al caso señalar algunas interpretaciones y prácticas restrictivas de la participación, en las que caen a menudo los programas de desarrollo y cooperación, trasgrediendo significativos niveles de protagonismo y perdiendo de vista el significado político transformador de aquella.

Por un lado, quisiera distinguir, adecuando de modo parcial las ideas de Gianotten y Ton de Wit (1985:108), algunas trasgresiones de orden manipulador (implícito la mayoría de las veces):

1. La participación en la devolución de la información recogida por el programa. La acumulación de datos y sistematización de los mismos está en manos de los “técnicos”, aún con la “ayuda” de informantes claves de la población. Se parte por lo general del concepto de que el “dato” es un reflejo objetivo de la realidad empírica y no está sometido a una construcción epistémica.

2. La participación a partir de la recolección de los datos y la elaboración del diagnóstico. El análisis posterior queda en manos de los técnicos, consolidando un mito científica del conocimiento y alejando el saber popular de la organicidad del conocimiento (GRAMSCI 1992:287 y 389) en la práctica de transformación de la realidad.
3. La participación en todo el proceso del programa, sobre problemáticas propuestas o “descubiertas” por el equipo de apoyo. Es uno de las interpretaciones más corrientes en los últimos tiempos. Las propuestas pueden no coincidir con el interés o la interpretación del problema que tiene el grupo. En general terminan los proyectos con la queja de que no hay interés en participar o de que aún hace falta un proceso de toma de conciencia de la importancia de resolver tal o cual problema.
4. La participación en un proceso inducido por el equipo asesor, mediante técnicas de grupo y toma de conciencia de la importancia de lo que ellos han visto (pero no revelado aún) como problemáticas. Es una de las formas actuales más sútiles de alterar la acción política del grupo, en tanto no se organiza el saber espontáneo del grupo, sino que se impone un saber popularizado y racionalizado conforme a un fin ajeno.

Una peculiaridad común que encontramos en estos tipos, es el olvido sistemático de la historicidad como pueblos. La misma ha caracterizado a casi la mayoría de las prácticas de asesoramiento y acompañamiento a los indígenas en busca de la construcción de sus propios espacios. Las prácticas que pretenden colaborar en los procesos participativos presuponen en más de unos pocos casos, una percepción externa de “*anomía participativa*”, que lleva a la aspiración de ser revertida mediante ciertas técnicas de promoción, dinamización de grupos, educación popular, con fines a una “toma de conciencia”.

El tenaz voluntarismo por resolver o ayudar a resolver los problemas internos y emergentes de las interacciones en los procesos de gestión, que ponen la mayoría de las organizaciones de ayuda para el desarrollo, niegan implícitamente la participación indígena al no ver, en sus presencias, sólo un servicio al que los indígenas puedan acceder. Se hacen protagonistas de una historia que no es la suya y desplazan todo proceso de transformación o revolución, en tanto se limitan a “abrir espacios de participación” enmarcados en los significados de su propia presencia.

Es bastante más que probable que en el juego de buscar la participación de la gente nos estemos enfrentando al desconocimiento de sus propios modelos y, peor aún, del propio entendimiento de la organicidad del modo de reflexionar el saber tácitamente compartido. Es decir, del rol transformador de la realidad que tienen sus propios saberes y sus propias formas de participar el saber.

De alguna manera, este tipo de trasgresiones consiste en confundir la **participación del indígena** con la **participación indígena** (de la CRUZ 1998:11), anteponiendo, sin verlo, la primera a la segunda.

Estos modelos formalmente participativos, pero manipuladores en su práctica, tienen como correlato respuestas espontaneísticas o ingenuas tales como “*la gente tiene las respuestas, pues tiene el conocimiento*”, “*mejor dejamos que se las arreglen solos y*

estamos a lado de ellos nomás para andar el camino que ellos elijan”. Además de las críticas que pudieran hacerse respecto a los niveles de interferencia emergentes de la mera presencia de personas ajenas al grupo (de la CRUZ 1994), se evidencia un olvido o desconocimiento ingenuo de la necesaria desideologización¹⁵ del saber popular a fin de que se torne efectivamente orgánico y, por lo tanto, científico (en tanto racional conforme a los fines de la gente), en función de las articulaciones necesarias de las diferentes rationalidades en el proceso de gestión, para lograr acuerdos y negociaciones que respondan a los intereses propios.

Para nuestro propósito, es importante señalar una distinción básica entre “voluntad” e “interés”, en el marco de una comprensión de la eficiencia de todo el aparato de dominación hegemónica instituido con la conquista territorial y colonización, y apuntado hacia la asimilación o aniquilamiento del indígena. No necesariamente lo que se manifiesta como voluntad de la gente, responde a sus intereses. Pero esto no atañe tan solo al mundo indígena; en nuestro derecho existe claramente la diferenciación entre ambos conceptos, especialmente cuando se los relaciona, en el derecho de familia, con la salvaguarda de los intereses de los menores, más allá de sus voluntades. Hay abundante jurisprudencia sobre el tema. Obviamente, el caso de los pueblos indígenas no es el caso de los menores de edad. Los segundos no comprenden posiblemente los aspectos históricos de sus intereses, por lo cual interponen voluntades que no son concordantes con lo que la sociedad considera que es de interés para su formación o su futuro. En el primer caso, el que nos toca en este trabajo, la interposición de la voluntad por sobre los propios intereses (no los que la sociedad global considera como “intereses de la sociedad para con el indígena”) obedece a aspectos de interpretación por parte de los indígenas, de lo que son nuestros intereses como asesores y, aún, a una ideologización emergente de la dialéctica de la conquista y dominación, que favorece la subalternidad de conceptos y percepciones de la realidad. Un ejemplo lo vemos en las formulaciones de mitos creacionales, en donde aparece un dios al estilo cristiano, distribuyendo bienes materiales que favorecen a los pobladores criollos¹⁶, resultado de la experiencia histórica de haberse enfrentado a una sociedad tecnológicamente más desarrollada y opulenta. Tales formulaciones actúan como legitimadoras de esa realidad y la ideologiza tornando la empiria epistemológica (lo que se puede conocer mediante las formas corrientes humanas) en empiria ideologizada (lo que la lente de la dominación violenta permite conocer como realidad empírica). La labor de desideologización sería, en este caso, equivalente a una “desmitificación”. Esta subalternidad, al desdibujar las percepciones propias, interfiere en los procesos participativos, de modo que se impone un *statu quo* emergente de la historia de la conquista y de la imposición de modelos hegemónicos, que oculta las problemáticas a ser transformadas y la emergencia de los propios intereses.

En este sentido, la ingenuidad no radica tanto en pensar en que nuestras presencias interfieren en las construcciones propias del saber y la representatividad; como en el equívoco de no ver la dominación ideológica y el poder hegemónico que se impone desde los sectores dominantes, los cuales también participan del proceso de gestión, y

¹⁵ Que en nuestro caso podrá vincularse al entendimiento de los significados de lo que se expresa como “interés propio” y su articulación cultural con responder a lo que se interpreta como de interés del asesor.

¹⁶ Representantes marginales, en el proceso de colonización, de la sociedad nacional.

la mayoría de las veces como actores indispensables y monopólicos (ROBIROSA 1999:10).

La participación en la resolución de problemáticas asumidas como propias, mediando un proceso de desideologización, es orgánica en tanto obedece a fines dados por los intereses de la sociedad indígena. Por ello, está inserta en la realidad económica, política y cultural del grupo. En este sentido, como práctica reflexionada de la sociedad, es acción política que tiende a la transformación de carácter estructural, de las situaciones y relaciones sociales (es, en la concepción hegeliana, *praxis*). Nuevamente, instituye el camino de nivelación de los desajustes en el ejercicio del poder y la acumulación de privilegios, *ad intra* y, *ad extra*, la forma de insertarse en un escenario participativo heterogéneo convocado externamente, dirigida al cambio estructural, desde la autoafirmación de la identidad como grupo y como pueblo (etnia) (de la CRUZ 1987).

La emergencia de “lo indecible”

La participación indígena, transcultural, en la gestión, presenta, además, ciertas peculiaridades que se demuestra en los aspectos comunicacionales.

La heterogeneidad estructural, en tanto construcción compleja de formas de organización social y económica totalmente diferentes entre sí que se interrelacionan casi solamente en los patrones de producción, antes que en los socioculturales (VIO GROSSI et Alt. s/f:5), provoca espacios de incomunicación que atenta contra la articulación de los intereses de los actores. Particularmente quienes se han visto más perjudicadas con esto, en las prácticas de gestión y participación, han sido las poblaciones indígenas.

El tipo de sociedad indígena del chaco, “cara a cara”, en donde las cosas obvias no se dicen, se comparten o se saben simplemente y se actúa mediante este tácito saber común; no requiere de explicitaciones para entender las cosas que son como son. Estas obviedades de saberes compartidos por el grupo, no lo son para quien no pertenece al mismo. Enmarcada así, ideológicamente, la comunicación se ve entorpecida. Las formas del lenguaje asociadas a la heterogeneidad y la heteronomía, no sólo diferencia; distancia e incomunica, atenta contra la subversión del orden hegemónico.

Esta imposibilidad de crear canales de comunicación adecuados hace que los escenarios de participación no sean tales. Lo “indecible” emerge de lo insondable que es la cultura del otro, más allá de los caracteres evidentes a los sentidos. La imposibilidad de “decir”, de “hacer entender” da origen a la frustración, a la incomprendición de lo que está pasando. La alteridad lingüística, de ser un privilegio por brindar la posibilidad del uso de un código oculto a los ojos del otro, ajeno; se torna en una trampa para la construcción de espacios de negociación en común.

Estos “indecibles” están proporcionados por

- No existir o conocer formas lingüísticas de comunicar contenidos del orden de la experiencia de uno hacia la del otro

- No existir o conocer equivalencias culturales (cosmovisionales, modos de interpretar el significado de las cosas, de resolver los niveles de realidad empírica)
- Temor o vergüenza de los saberes propios
- No querer revelar los saberes propios (en los casos de desconfianza con el interlocutor, o los otros actores de la gestión)
- Estar dichas las cosas en lo obvio de la cotideaneidad y no percibirse la necesidad de explicitarlas (nivel de ideologización de la experiencia)

Las enunciaciones, los acontecimientos, las experiencias de uno hacia el otro, se aparecen desordenadas. Más que mensajes, son interferencias, ruidos. El intento de enunciación de algunos de estos “indecibles” se torna en desorden y en una influencia causal de destrucción en la comunicación. Correlativamente, el otro recibe este desorden y lo transforma en orden, en el marco de sus propias percepciones. Logra un equilibrio con el resto de los componentes cosmovisionales o ideológicos. Sin embargo, esta nueva construcción de significados pocas veces condice con los emergentes de quien los emitió. Esta dialéctica entre desorden externo y ordenación interna intenta explicarnos por qué, hasta ahora, no vemos articulaciones de intereses entre los distintos actores (que podrían ser, en un primer nivel transcultural, entre asesores y población indígena; en otro nivel, entre actores de la gestión), sino construcciones dialécticas de la voluntad expresada, que se distancia de los intereses de alguno de los actores, o resulta en formulaciones lejanas a todos.

Los objetos culturales y los objetos de negociación ofrecidos desde una posición hegemónica de dominio, se tornan necesarios para los indígenas, pero con una construcción de significados diferente a la emitida. Posiblemente este es el caso de la interpretación de la “propiedad de la tierra”, como respuesta a los requerimientos de “seguridad para el uso libre de los recursos”, expresados en años anteriores por los indígenas. La apropiación del concepto, en función de la seguridad y no como bien de capital o “espacio para caminar”, como ingenuamente fue planteado en tantas oportunidades, es manifestación de un interés de transformación estructural, interferido por estos indecibles y ordenado al interior del sistema indígena con nuevos y originales significados. Posiblemente esta sea una de las razones por las cuales a nadie le interesa “producir” en esas tierras, cosa que causa tanta consternación entre los asesores y agentes de desarrollo.

Conclusión

Frente a los rituales de la participación en las distintas instancias de la gestión ambiental articulada y aún convocada por el Estado, advertimos que el colapso y la falsificación de la teoría están a la vista.

Las “audiencias” y las “consultas públicas”, consagradas por las leyes como las instancias últimas y más significativas del proceso de participación ciudadana en la gestión, no son más que elaboraciones nacidas de un modelo que no se adapta a la heteronomía de nuestra realidad chaqueña. Más aún, son formas no tan sutiles de lograr la no participación y la ejecución de obras no consensuadas ni negociadas efectivamente. Un claro ejemplo de esto ha sido la audiencia pública para la

aprobación del Informe del Estudio de Impacto Ambiental para el proyecto y la venta de tierras fiscales de Formosa, a favor de la empresa LIAG S.A., en julio de 1998. Fue evidente la poca participación de los ciudadanos más afectados y notoria la de las organizaciones no gubernamentales de segundo nivel (no comunitarias, en general asesoras), frente a un planteo que afecta no sólo a los pobladores actuales, sino al futuro de la región.

Las intervenciones externas a las poblaciones indígenas, ya sean para asesorar o atraer prosélitos, contribuyen a desarticular los mecanismos propios de participación interna, distribución del poder y significado de la representatividad.

Las metodologías participativas conocidas pecan, por lo general, de manipuladoras. Los cultores del “acompañamiento” pasivo (pretendidamente no interfiriendo), de ingenuidad. Los intereses indígenas se ven enredados en sus propias formas de ordenar el mundo y sus experiencias; lo cual impide una mutua articulación de intereses.

¿Queda algo?

Creo que sí. Y casi suena a una confesión de fe.

Para que no lo sea, rescatemos algunas reflexiones sobre la experiencia, que nos han permitido transitar por caminos diferentes:

1. Muchos de los problemas presentes de las experiencias participativas comienzan en sus fases iniciales: el modo de inserción de las personas externas y sus intencionalidades últimas. La gente, los indígenas, han sido manipuleados política, económica, cultural y religiosamente durante años; forman parte de un mundo dominado, vencido en muchos de sus aspectos, por una sociedad nacional de la cual quien colabora con ellos procede. La identificación de intereses es paso previo fundamental para que esta barrera se rompa. La no intencionalidad de metas propias últimas, casi siempre rayanas con lo mesiánico (“justicia social”, “un nuevo orden del mundo”, “mejoramiento de la calidad de vida”, “lograr el desarrollo sustentable”, etc.) reorienta las propias construcciones de la experiencia y el saber de quien se inserta.
2. La inserción de personas en las comunidades con fines de apoyo, tiene, en este contexto, como último objetivo aportar a la desideologización del saber propio, transformando los conocimientos y saberes espontáneos, en saberes orgánicos, en saber científico, en tanto sujeto a una racionalidad de transformación de la experiencia y ruptura de los efectos del poder hegemónico de la conquista, sobre la construcción propia del conocimiento y, por último, del poder y la representatividad en las instancias de gestión.
3. Otros problemas que se presentan tienen que ver con el desconocimiento o la negación de determinados aspectos del contexto político en que se desarrollan los aportes a las poblaciones indígenas para que definan sus modos y alcances de participación. La sensibilidad, no sólo hacia el “insondable” de la cultura indígena, sino de la nuestra propia, deberá ser desarrollada hábilmente a fin de esclarecer el lugar y momento de la acción.

4. No pueden desconocerse los niveles de necesidad que han adquirido los objetos de la cultura hegemónica, en las apreciaciones indígenas. Esto no requiere de una mayor interpretación, sino de una reubicación de los mismos en la construcción de la identidad y de los intereses para la configuración del actor indígena en la gestión ambiental.
5. No puede desconocerse que los problemas emergentes de la legitimidad de los representantes indígenas en las instancias de la gestión ambiental o territorial, nacen de nuestras propias construcciones ideológicas de la representatividad; pero se resuelven al interior de las comunidades o sectores representados, tras procesos de nivelación del poder y privilegios económicos obtenidos de manera espuria.
6. Las distintas reflexiones acerca de las dinámicas internas de delegación de la representatividad y de la construcción del poder, nos dan sobrados elementos para analizar más finamente los fenómenos de turbulencia social que se manifiestan en la gestión vinculada a las poblaciones indígenas.

Con esto quiero decir tan solo que no está cerrado el camino de la transformación estructural, sino además, que este va adquiriendo fisonomías reveladoras de una dinámica, al interior de los pueblos heterónomos, que los recaracteriza y reubica en el contexto de la participación en la gestión. Sin embargo, el camino no está acabado, sino, casi totalmente, por hacerse.

Bibliografía

- Ander Egg, E. 1982 Metodología y práctica del desarrollo de la comunidad. Humanitas, Buenos Aires.
- Batten, T. R. 1969 El enfoque no directivo en el trabajo social de grupo y comunidad. Euramérica, Madrid.
- Cardarelli, G. y Rosenfeld, M. 1998 Las participaciones de la pobreza. Programas y proyectos sociales. Piados, Buenos Aires.
- Chomsky, N. 1996 Política y cultura a finales del siglo XX, Ariel; Buenos Aires.
- de la Cruz, L. M. 1987 Aspectos metodológicos y teóricos nacidos de una praxis de “des-dependización”. Experiencia de toma de conciencia y organización de las comunidades wichi-thokotas y toba-comle’ec del noroeste de Formosa, in *Educación de Adultos y Desarrollo* DDV 29:69-71.
- de la Cruz, L. M. 1993 Apuntes para una topología del espacio Toba. En *Suplemento Antropológico,, XXVIII - 1-2:427-482.*
- de la Cruz, L. M. 1994 Propuesta de acompañamiento a los pueblos indígenas del Gran Chaco. 1995-1998, GAPI – PPM, Formosa.
- de la Cruz, L. M. 1996 Río Pilcomayo: ecosistemas naturales e influencia antrópica. Estudios acerca del impacto social y ambiental de las obras de control hídrico proyectadas en el río Pilcomayo medio. Estudio para la Comisión Trinacional de Desarrollo de la Cuenca del Pilcomayo. Formosa.
- de la Cruz, L. M. 1997 Y no cumplieron; GTZ-PDACRNOA-FDACRNOA, Salta.
- de la Cruz, L. M. 1998 Actores indígenas y antropología en la Gestión Ambiental, Cuestiones acerca de la participación y la “desparticipación”; Monografía, Maestría en Gestión Ambiental, FAU UNNE.
- de la Cruz, L. M. 1999 Sedentarización indígena y configuraciones pseudourbanas. Un ensayo de interpretación de las reconstrucciones del territorio, en *Primer Congreso de Historia de Formosa y sus Pueblos,* Formosa, 27 al 29 de mayo.
- de la Cruz, L. M. y Mendoza, M. 1989 Les tobas de l'ouest de Formosa et le processus de reconnaissance légale dela propriété communautaire des terres, in *Recherches Amérindiennes au Québec,* XIX – 4: 43-51.
- Freire, P. y Faúndez, A 1986 Hacia una pedagogía de la pregunta. La Aurora, Buenos Aires.
- Gianotten, V. y Ton de Wit 1985 Participación popular: algunas reflexiones, in Hernández, I. y otros: Op. Cit., pp. 103-114.
- Gramsci, A. 1992 Antología, S XXI, México.
- Hernández, I. y otros 1985 Saber popular y educación en América Latina, Ed. Búsqueda – CEAAL; Buenos Aires.
- ISAL (comp.) 1966 El indígena de los Andes. Estudios sobre nuevas formas de obra cristiana entre los indígenas andinos. ISAL, Montevideo.
- Luhmann, N. 1995 Poder, Anthropos; Barcelona.
- Mendoza, M. S/d Egalitarian political organization among former foragers, Fellowship dissertation from the University of Iowa
- Popper, K. 1994 La lógica de la investigación científica; Tecnos, Madrid.

- Pozas Arciniega, R. 1964 El desarrollo de la comunidad. Técnicas de investigación social. UNAM, México.
- Robirosa, M. 1999 Articulación, negociación, concertación, en M5 / ADC – Doc/01/99, MGA, FAU – UNNE, Resistencia.
- Schmundt, M. 1997 El aspecto dinámico del liderazgo político paî tavyterâ, in *Suplemento Antropológico XXXII* – 1-2:329-351.
- Vio Grossi, F. et alt. s/f Investigación participativa: marco teórico, métodos y técnicas. En *Apuntes* No. 4. Consejo de Educación de Adultos de América Latina.

El presente artículo fue revisado y en partes reformulado para su publicación en el Documento de Consulta sobre Cooperación Intl., llevada a cabo por Pan para el Mundo, entre junio de 1999 y octubre del 2000.

