

Luis María de la Cruz

Asuntos

de indígenas, agencias y organizaciones de ayuda

**Bases de discusión para definir pautas de cooperación con los
pueblos indígenas del chaco argentino**

**Asuntos
de indígenas, agencias y organizaciones de ayuda**

**Bases de discusión para definir pautas de cooperación con los
pueblos indígenas del chaco argentino**

Documento preparado para

Brot für die Welt

(Pan para el Mundo)

por

Luis María de la Cruz
Formosa
Febrero del 2000

Agradecimientos

Hacer una lista de agradecimientos sería agregar demasiados renglones a un documento que ya se excede de lo previsto y, principalmente, demasiado injusto con todos aquellos que me olvide de citar.

Esa lista debería incluir no sólo a las personas que me brindaron su tiempo y su confianza en estos seis meses de estudio; no sólo a Pan para el Mundo que me dio esta oportunidad de expresarme; sino a quienes me lo brindaron en los años largos en experiencias compartidas que llevo recorriendo los Caminos chaqueños. No debería olvidar a nadie; mas la memoria es frágil para hacer enumeraciones.

Al fin, una página de agradecimientos es como un currículum de la Vida. Contingente, difamatorio, exagerado, arrogante; pero esencial para mostrar el tránsito de las personas con quienes fuimos andando y las marcas del Camino que va de haber nacido un día a estas realidades, dejar una huella en el barro de enero, otra en las arenas de septiembre; saber que se borrarán con la próxima inundación, con el próximo viento norte; y luego irse con ellas encima para siempre...

Por eso, es mucho más que una página de agradecimientos lo que merecen todos aquellos y todas aquellas que me enseñaron a caminar en el monte, a pescar en el río, a asolearme en los campos, a acostumbrarme a la muerte cotidiana, a gozar de la vida día a día, a bailar con la alegría, a leer el cielo, a escribir un informe, a desarrollar un proyecto, a repensar ideologías, a revisar teorías, a borrar especulaciones, a hacer, deshacer y rehacer la vida, a mapear interminables horas, a escuchar infinitas palabras, a tomar incontables mates; y que se hallan involucrados e involucradas textualmente o no en este documento.

A ellos, a ellas y a ustedes, lectores y lectoras, que también son ellos y ellas, mi agradecimiento.

Luis María de la Cruz.

Este documento contiene:

Asuntos	1
de indígenas, agencias y organizaciones de ayuda	1
Bases de discusión para definir pautas de cooperación con los pueblos indígenas del chaco argentino.....	1
Documento preparado para.....	1
<i>Brot für die Welt</i>	1
(Pan para el Mundo)	1
Este documento contiene:.....	3
Y los siguientes cuadros	5
Introducción.....	7
Pueblos indígenas en Argentina: Una cuestión de identidad.....	11
Globalización e identidad	14
El chaco argentino y sus habitantes, ese misterio.....	16
Transformación del sistema jurídico	21
Los aspectos doctrinales	21
Las reformas legales	23
El status jurídico de los pueblos indígenas	24
La operatividad del reconocimiento de la Personería Jurídica	29
Situación de ocupación territorial de las comunidades indígenas de las provincias de Santa Fe, Formosa, Salta, Jujuy y Chaco	31
Antecedentes históricos y jurídicos.....	31
Formosa: los primeros antecedentes de transferencia de dominio a favor de los pueblos indígenas chaqueños	34
Formas de ocupación del territorio	36
Ocupaciones extensivas	36
En propiedad privada indígena	37
En tierras fiscales.....	39
Reservas extensivas	40
Ocupaciones reducidas	41
En propiedad privada indígena	41
En tierras fiscales.....	42
En tierras privadas ajenas	42
Ocupaciones periurbanas.....	43

Síntesis.....	44
Observaciones	44
Situaciones de conflicto.....	45
Tierras que ocupan tradicionalmente.....	46
Tierras aptas y suficientes	47
Jurisdicción sobre las tierras.....	47
La relación ambiental	53
La racionalidad de la relación ambiental indígena	56
Las bases de la construcción ambiental.....	58
Los “recursos naturales” y la limitación del concepto.....	59
Algunas orientaciones para la cooperación	60
Los proyectos regionales	63
Cuestiones acerca de la participación y la “desparticipación”	67
Presentación.....	67
Introducción al problema.....	67
La participación como praxis de distribución del poder.....	69
A modo de hipótesis	70
Problemática de la participación indígena.....	72
Participación del indígena - Participación Indígena	74
Participación del indígena	75
Participación indígena	76
El indígena chaqueño como participante de sus propios procesos sociales	77
Escalas de participación	77
Elementos sistémicos para discutir la participación desde una racionalidad diferenciada...80	
Decisión y representación en el funcionamiento del sistema de participación.....	81
La construcción del poder y la dinámica de la representatividad indígena	85
Introducción.....	85
Las experiencias	85
La población	87
La construcción de poder.....	88
Las dimensiones de la participación en la construcción del poder	90
Órdenes de participación en las dinámicas de representatividad.....	92
Cuestiones del Acompañamiento	97
Un análisis crítico del concepto.....	97
Presentación del capítulo.....	97
Introducción.....	97
Los momentos de la cooperación y el acompañamiento	98
La resistencia	98
Los reclamos.....	99
Las reivindicaciones	101
La consolidación de los derechos adquiridos	102
En resumen	103
El cambio en el lugar del acompañamiento a los pueblos indígenas.....	103
Trasgresiones evitables en el acompañamiento.....	107
La manipulación	108

El espontaneísmo ingenuo	109
La aparición de “lo indecible”	110
Algunas propuestas para entender nuevos roles con la gente.....	112
Los desafíos	114
El proceso de la cooperación internacional	117
Presentación.....	117
Aspectos contextuales	117
El camino de los cambios	117
La transformación del entorno.....	120
Mudanzas de paradigma	121
La refuncionalización de la cooperación	123
El proceso de articulación	123
El destino de la cooperación. Un capítulo polémico.	129
La cooperación y la construcción del poder institucional	129
De las “transformaciones estructurales” a la participación y el protagonismo.....	132
Marcando líneas para pensar en nuevas formas de cooperación.....	134
¿Cómo seguir haciendo la historia?.....	137
Bibliografía y documentos consultados.....	141
Poststudio	153

Y los siguientes cuadros

Pueblos indígenas del chaco argentino.....	19
Periodización de las políticas nacionales seguidas con las poblaciones indígenas	49

Introducción

El presente trabajo no es un “informe de situación” de las poblaciones indígenas del chaco. En la actualidad ningún grupo indígena aceptaría que, gratuitamente y sin su convocatoria, alguien se atreva a describir su situación o a opinar sobre ellos. Con esto, ya estamos marcando una clarísima diferencia entre un estudio que pudiera haber sido encarado hace diez o quince años atrás y este, hecho en la actualidad. En aquel momento los indígenas eran objeto de estudios e investigaciones, objetos pasivos si se quiere. Hoy son personas que deciden quién va a hablar de qué y cómo respecto a ellos. Manejan la información que quieren y toman decisiones sobre ella. Son protagonistas de su propia construcción histórica y nos hacen coprotagonistas cuando quieren. Los meses dedicados a lecturas, visitas y entrevistas que dieron lugar finalmente a este escrito; fueron, en gran parte, meses compartidos con las poblaciones indígenas que se pudieron llegar a visitar y quienes determinaron, de alguna manera, las priorizaciones que se debían hacer para revisar las orientaciones de la cooperación.

Decíamos al plantear los Términos de Referencia que, sin tomar en consideración la extensísima producción etnológica emergente de las investigaciones de los antropólogos argentinos que se han dedicado a las problemáticas fenomenológicas, existenciales, históricas y, en los últimos años, políticas y sociales; hay variado e interesante material acerca de la situación de los pueblos indígenas en la Argentina. Menos específico es el material que ahonda en la realidad de los pueblos cazadores y recolectores chaqueños. La dispersión de los materiales de investigación referidos y la dificultad de la escritura técnica, se contrapone a la vaguedad de los segundos y a su énfasis en los procesos histórico-políticos desde una visión macro.

No es intención de esta propuesta engrosar las bibliografías de estudiantes y estudiosos de la materia; llenar espacios en bibliotecas y, como suele suceder, juntar tierra sobre sus páginas luego de un tiempo, caducada ya su actualidad o los conceptos ideológicos que sustentan el escrito.

Nuestro propósito es hacer una lectura, emergente desde la reflexión sobre las experiencias de participación y acompañamiento a los pueblos indígenas del chaco, que centre su atención en

los procesos y conceptos de cooperación y, específicamente, de **cooperación internacional privada**.

La preocupación acerca de los modelos de cooperación con los pueblos indígenas del chaco no es nueva. Podríamos decir que cada tantos años se produce un cuestionamiento profundo del tema, a propósito de los cambios habidos en la región, de los “resultados e impactos” obtenidos mediante los procesos de cooperación, en función de las expectativas previas, y, aparentemente, de cambios habidos al interior de los organismos internacionales y de las políticas de los Estados de ultramar.

Es de destacar que la experiencia que he ganado luego de veinte años de participación en los procesos de cooperación y acompañamiento y el hecho de haber participado, desde 1985, en distintos momentos y con distintos roles, en este camino de preguntarse por estas cosas, darán una coloración particular a las reflexiones que haga sobre las distintas prácticas. Alejándonos de la tarea corriente del investigador, que intenta diferenciarse del objeto de estudio para abordarlo; la propuesta implica un acercamiento al problema, sabiéndome parte del mismo; lo cual se traduce en reflexión sobre mis propios pasos. Pongo con esto sobre la mesa de discusiones, el carácter subjetivo de mis palabras. Y no podría ser de otra manera, ya que mis propios testimonios han sido organizados como dato, con el conjunto de los otros testimonios, documentos e informaciones recabadas, para desarrollar el contenido de los análisis volcados en el texto. Sin la experiencia compartida que subjetiviza la realidad, el presente estudio sería lejano, describiría objetos, daría resultados; el conocimiento aportado sería desarraigado, lejano, frío, casi metálico, diría. No hablaría de vivencias, de procesos, de gente. El calor del chaco desata pasiones que no se aplacan con la observación distante. Nos hemos dejado llevar, así, por la pasión y el deseo, no para incendiar todo a nuestro paso, sino a efecto de fecundar la ansiedad de ver vidas nuevas recorriendo los caminos cada vez menos polvorrientos, pero siempre desafiantes de un chaco que no deja de asombrarnos y brindarnos sus placeres de pescado, miel y algarroba.

Si bien el recorte de la realidad se hace necesario para artificializarla lo suficiente como para distanciarnos y “darle una mirada desde lejos”; la llama del compromiso con la gente (de los pueblos indígenas del chaco, de las organizaciones intermedias con quienes hemos caminado juntos o distantes durante años, de las organizaciones de cooperación que nos han apoyado en tantos logros y en tantos errores) dinamiza las distancias epistemológicas y metodológicas, en una *praxis* de conocimiento alternativo. Quizás no tan “académico”, pero intentando ser humano y orgánico a los propósitos de los propios indígenas; entonces, “científico”.

He abordado las cuestiones que fueron propuestas como base de estudio desde la perspectiva de desarrollar una plataforma de discusión que permita consensuar conceptos de cooperación entre las poblaciones indígenas, los organismos de cooperación de ultramar, las organizaciones no gubernamentales y las de segundo y tercer nivel nacionales o locales.

La selección de los temas escritos ha obedecido a una doble contingencia.

Por una parte, hemos seguido la línea de indagaciones propuestas en los **Términos de Referencia**; atendiendo en nuestras reflexiones a los asuntos que se manifestaron como más acuciantes desde la perspectiva de los indígenas:

- La cuestión de tierras
- La transformación del sistema jurídico
- Los procesos de afirmación de la identidad y construcción cultural
- La problemática de la participación y el protagonismo en los procesos propios e inducidos
- El problema ambiental, en reemplazo del tan cuestionado concepto de “recursos naturales”, en tanto lo ambiental implica la comprensión de la racionalidad de la relación entre los pueblos indígenas y el sistema natural; comprensión que se acerca mucho más al concepto propio de “recurso natural” que los términos forjados por el occidente.

Temas como salud, educación, vivienda, se hallan de diversas maneras incluidos en los anteriores. El abordaje de cada uno de ellos en forma particular podría llevarnos fácilmente a interpretaciones desde el modelo hegemónico, tal como aparece en la mayoría de los encuentros indígenas de los últimos tiempos. A modo de explicación general, es menester decir que la atención a las cuestiones de educación y salud están totalmente en manos de los Estados provinciales y Nacional. La participación indígena se remite, principalmente, a regular la funcionalidad de los servicios, controlar la labor de los funcionarios no indígenas y a reorientar los aspectos de bilingüismo e interculturalidad. En este sentido, la cooperación queda referenciada a los aspectos de reafirmación de la identidad, a fin de brindar bases firmes y reforzar las ya existentes, para las acciones que los mismos protagonistas indígenas realizan en sus funciones públicas en los ministerios correspondientes.

El acercamiento que hacemos de la cuestión de tierras, si bien está teñido de aquel modelo (en tanto se habla de “propiedad” y se la separa de la relación ambiental), es de urgente tratamiento, a pesar de los avances de la década.

Por otra parte, a buscar salidas a nuestros propios interrogantes que han crecido día a día durante estos años que podemos testimoniar como “de acompañamiento”. El énfasis especial puesto en la cuestión de la participación y el poder, así como en el análisis crítico del acompañamiento, reflejan, de manera directa, tales preocupaciones.

Creo, de esta manera, estar respondiendo a los objetivos planteados de

1. Elaborar un marco de conocimientos críticos de la realidad argentina y del chaco argentino, a fin de sentar las bases para una discusión sobre los conceptos de cooperación.
2. Relevar y analizar las problemáticas centrales de las poblaciones indígenas del chaco argentino, en función del desarrollo de una política de cooperación

3. Relevar y analizar las problemáticas centrales de las instituciones intermedias o locales de cooperación.
4. Aportar elementos teóricos y de reflexión sobre la práctica para la construcción conjunta de un concepto de cooperación adecuado a la realidad actual de las poblaciones indígenas del chaco argentino

El significado de estas reflexiones es, en fin, aportar a la construcción de nuevos conocimientos organizados en función de los intereses indígenas y a la resemantización de nuestras propias presencias, en torno a aspectos que parecen obvios pero que evidentemente no se hallan resueltos aún.

Podrían haberse profundizado aspectos más descriptivos, informaciones más que reflexiones; sin embargo, más de tres décadas de cooperación internacional requieren de otro tipo de consideraciones y, viendo los objetivos planteados en los Términos de Referencia, se hallan en la línea de lo que acá presento.

El lector podrá observar que mucho de lo que acá se plantea constituyen hipótesis sobre las cuales no se presenta demostración alguna ni se hace referencia a documentación que las respalde. Es menester recalcar que este no es un trabajo de orden universitario; por lo cual, atendiendo a la brevedad necesaria del mismo y a la posibilidad de que sean las mismas poblaciones indígenas quienes lo evalúen en algún momento del proceso de discusión, hemos minimizado y aún eliminado toda referencia académica y toda la sobreabundancia de datos e informaciones que existen y nos han permitido emitir ciertos comentarios y desarrollar muchas discusiones mediante afirmaciones no sustentadas en el texto. Un capítulo final dedicado a enlistar bibliografía y documentos consultados, apacigua un poco las angustias eruditas que pudieran quedar de la lectura.

Pueblos indígenas en Argentina: Una cuestión de identidad

Hablar de “pueblos indígenas en Argentina” es hablar de un tema de gran ambigüedad y someterse a las más duras críticas de la antropología y el indigenismo.

Con esta advertencia y la conciencia de ser centro de duros ataques, iniciamos nuestra discusión referida a la población para la cual se buscan criterios para la cooperación internacional en nuestro país.

Tradicionalmente la antropología y en general la población argentina ha considerado que indígenas son los pueblos originales, sometidos a los efectos de la conquista territorial que finalizó a principios del siglo XX y que se localizaban para dar fin a sus existencias y por sus características marginales, en la Patagonia, el Chaco argentino y Misiones¹. Excepcionalmente había algunos grupos en la provincia de Buenos Aires (particularmente importantes en la definición tradicional es el grupo de Los Toldos, por ser indígenas sometidos a la conquista antes del último período de avanzadas militares). En muchos círculos sociales, la “única” campaña militar conocida contra el indígena, desde la constitución de la Nación Argentina, ha sido “la Campaña al Desierto”, dirigida por el General Julio A. Roca contra las poblaciones araucano-mapuche en la Patagonia. Hay una ignorancia bastante generalizada acerca de la forma de ocupación del chaco y más aún de la de Misiones; pensándose en la mayoría de los casos que ha sido en forma bastante pacífica. Esta ignorancia o ceguera se halla en el orden de lo ideológico, antes que en la “falta de recuerdos”.

La referida concepción acerca de quiénes son los indígenas, alimentada por los estudios etnográficos e históricos de mediados y hasta casi fines del siglo XX, presenta una serie de dificultades que obligan a revisar los conceptos.

En este sentido resulta altamente significativa la ausencia de poblaciones andinas y centrales en estos estudios. Su mención (cuando la hay) queda en el plano del “folklore”, de la “aculturación”, de la asimilación, del mito de las culturas mestizadas y de la etnografía

¹ Localización en las tierras no sometidas a la soberanía Argentina hasta fin del siglo XIX.

histórica. El Censo Indígena Nacional de 1966/7 (hasta ahora el único) no ha considerado su existencia. Será recién el indigenismo de los '70 y el movimiento indio que dio formación a la AIRA quien revise esta situación de “inexistencia”. Los “indígenas” han terminado siendo identificados con ciertas categorías que, podríamos decir, fueron inventadas por algunos antropólogos, justificando la existencia de ciertas “fronteras” imaginadas por las necesidades de una ciencia recién nacida. *“Los que hoy quedan ya casi no son indios. Indios eran los de antes”*, escuchamos decir tantas veces.

Sin embargo, a pesar de la negación de algunas líneas académicas, la diferenciación, tácita o explícita, negada o afirmada, siempre estuvo desde los comienzos de la historia nacional.

En este sentido, hablar de “indígenas” es hablar de una realidad tras necesarias fronteras. ¿Qué fronteras? La epistemológica, la ontológica, la de las existencias propias frente al misterio, a lo que aún en el subconsciente de muchos es el desierto, lo salvaje, lo aprovechable por casi inhumano.

Uno de los más graves problemas que encuentran quienes optan por el apoyo a la población indígena es, justamente, ese: ¿quiénes son?, ¿qué lugar dentro de la humanidad ocupan?

Ese “ser indio” evoca misterio, el que atrae a los antropólogos, a los etnólogos, a los misioneros e indigenistas; despierta desprecio, al que apelan quienes los explotan, quienes los usan para sus propios fines. Ese “ser indio” genera el interrogante de los límites de la humanidad, aún hoy, cinco siglos después de Bartolomé de las Casas. La pregunta por quiénes son es la pregunta por quiénes somos.

No es que no se los vea. En cualquier pueblo o ciudad que hay indígenas, son fácilmente distinguibles. Su idioma, su fisonomía, sus gustos al vestir o comer, sus actividades económicas urbanas, su manera de caminar, de mirar, de relacionarse con el que no es como ellos, la motivación en esa relación; son elementos que establecen diferencias; son los constitutivos del paisaje humano que nos ocupa. Nadie o casi nadie se equivocaría al decir “*ese es un indio*” (“*esa es una india*”).

La duda surge cuando se piensa ¿hasta cuándo se es indio? ¿cuándo deja de serlo? ¿cuándo **llega** a ser mestizo o integrado? Preguntas que nos hacen pensar en un andar de la vida hacia un modelo predefinido: el nuestro.

Los organismos internacionales de cooperación no estuvieron exentos de estas dudas. Años atrás, uno de ellos se preguntaba seriamente acerca de la identidad de los indígenas en Argentina, como una identidad que se asemeja más a la de los criollos² que a la “tradicional”. Aquel documento³ presenta una profunda preocupación acerca de la posibilidad de “un camino de regreso” a ser indio en lo que hoy llamaríamos el mundo de la modernidad y (agregaríamos) la posmodernidad.

² Representantes marginales, en el proceso de colonización, de la sociedad nacional, no indígena.

³ ICCO, Intenciones políticas de ICCO frente a los pueblos indígenas en el Chaco; Zeist; Noviembre de 1988.

Preguntas tales como *¿será posible a los cazadores y recolectores sobrevivir en el mundo actual?*” reflejan estas inquietudes y la duda acerca de la posibilidad de pérdida de la indianidad.

Este tipo de trabas en la reflexión se genera en errores en las bases conceptuales y, sin lugar a dudas, en las ideologías que nos permiten desarrollar determinados sistemas de representación⁴ del mundo y esquemas de acción.

La idea de la cultura estática, de la cultura que no cambia, de la cultura “tradicional” casi con un valor tautológico de verdad, está presente en estas reflexiones. Tácitamente, es la idea que emerge de una educación aristotélica, en donde las cosas son como son, o kantiana, en donde estas cosas deberían ser como deben ser y las dinámicas de cambio llevan a ese “deber ser”. Es la idea que emerge de la educación común, en la cual los cambios son asumidos en función del no cambio, del mantenimiento del *statu quo*. No es raro, entonces, que gran parte de nuestras sociedades piensen así.

La pregunta que se hacen a menudo los indígenas es si los que los apoyan piensan que “ser indio” está vinculado a un “deber volver al pasado”, ser como antes. De alguna manera, es lo que los indigenistas expresan a veces (queriéndolo o no) cuando hablan de “revalorización cultural”, sin profundizar suficientemente este concepto; y de una manera casi total es lo que los indígenas mismos interpretan cuando escuchan eso.

En reacción, los nuevos modelos indigenistas apuntan a nuevos resultados: ver lo que pueden apropiar de nuestra cultura para mantener las bases mínimas de sobrevivencia étnica.

Algunos pocos apuntan al “proceso”; entendiéndolo como los resultados sucesivos de las interacciones con la realidad; en donde la “realidad” está constituida por la sociedad envolvente, dominante; las interacciones son las resoluciones a aquellas contradicciones dialécticas históricas que se presentan al imponerse tal “realidad” y “los resultados” son los nuevos modelos socioculturales que se producen y serán, a su vez, sujeto de nuevas interacciones, en una provisionalidad permanente.

¿Son indígenas las sociedades que resultan de esto? Sin lugar a dudas, pues estos pasos no son “la evolución natural de las cosas” sino elecciones emergentes de la resistencia y hasta del rechazo de la invasión constante. Elecciones que individuos y colectividades descendientes de etnias existentes o desaparecidas (en tanto sistemas organizacionales) hacen, apelando a su historia y representándose a sí mismos con categorías étnicas para afirmar sus identidades y

⁴ Una “representación” es un acto de percepción y apreciación, de conocimiento y reconocimiento en el que los hablantes invierten sus intereses y presupuestos a modo de estrategias cuyo objetivo es determinar la idea que los demás pueden hacerse de las propiedades percibidas y de quienes las portan. Dicho de otra manera, son las formas que tiene un conjunto de hablantes de percibir y expresar el conocimiento y reconocimiento de los objetos de la realidad. Se trata de “sistemas de representación” pues dichas formas están organizadas entre sí de manera interdependiente y constituyen un **cuerpo de conocimiento y representación de los objetos de la realidad**.

sus derechos. Elecciones que nacen, en fin, de la autoafirmación de la identidad étnica como construcción histórico-social y que integran:

1. el reconocimiento de la identidad por parte de otros indígenas;
2. el compartir valores culturales coherentes con las formas culturales que los manifiestan;
3. el integrar un campo común de comunicación e interacción;
4. el compartir una historia común o apelar a una historia reconocida como ancestral y de la cual se rescatan relictos resemantizados;
5. el compartir el deseo de la auto perpetuación biológica, distinguida del resto de las manifestaciones biológicas humanas;
6. el reconocimiento propio de las fronteras étnicas manifiestas en
 - a. el modo de vida
 - b. el idioma
 - c. la cosmovisión
 - d. el reconocimiento de una sociedad dominante
 - e. la relación con la sociedad dominante
 - f. el reconocimiento de un modo propio de resolver la relación ambiental.

Esto resuelve la conflictiva disyuntiva de aceptar a los indígenas metropolitanos de las provincias de Buenos Aires y Santa Fe, como tales; o a los guaraníes del pedemonte del noroeste argentino, como chaqueños.

Comprendida de esta manera, la etnicidad es un fenómeno que conjuga en su construcción lo biológico y lo histórico-social. La misma, como construcción social, posee un significado político que impregna todos los actos reparadores, más allá del logro de ciertos derechos inherentes a una humanidad diversa. Tales reivindicaciones políticas incluyen a las cuestiones de Estado, en tanto las sociedades indígenas pertenecen a él, no como entidades integradas o asimiladas; sino como autonomías heterogéneas reconocidas doctrinariamente.

Globalización e identidad

Al llegar a este punto de nuestra reflexión, no podemos dejar de lado la cuestión de lo global y lo local en el proceso de construcción de la identidad.

Temerosamente se suele entender por “globalización” a un proceso de homogeneización de la cultura universal, de las formas de concebir al mundo, los sistemas políticos, económicos, sociales, y de tantas otras formas de representar la realidad. Se interpreta muchas veces a la globalización como la imposición de la hegemonía de los sectores poderosos, mediante procesos de conquista.

Estas son las derivaciones del proceso tecnológico de fines del siglo XX, que facilita las comunicaciones e interacciones entre sociedades y grupos humanos. Obviamente, este aceleramiento de las interacciones está regido por una lógica de mercado, desde donde el oferente opera con estructuras económicas, sociales y políticas eficaces para sus fines, que se imponen sobre quienes no manejan ese poder hegemónico. Paradójicamente, la globalización origina la exclusión de gran cantidad de sectores, del centro hegemónico y, a la vez, de la posibilidad de acceder a las ofertas que se hacen desde el poder que opera sobre los mercados y las ideologías. Consecuentemente, la frustración y la sensación de despojo se hace presente en los excluidos.

En este nuevo contexto lo heterogéneo se ve permanentemente amenazado. Los grupos portadores de tradiciones culturales diferentes, diversas, ya no son grupos aislados, sino que han desarrollado a lo largo del siglo altos niveles de intercambio. La nueva situación lleva a que los individuos de las diferentes etnias construyan una identidad que trasciende a su propio grupo: la identidad de ser indígena en una sociedad que no lo es; cimentando un modelo de indianidad, antes que el de etnidad emergente de sus relaciones de grupo, frente a la sociedad global. Varias décadas atrás, antropólogos como Darcy Ribeiro se preocuparon seriamente por estos procesos, como procesos de pérdida, de ruptura; entendiéndolos como paso previo a la desaparición étnica. Las experiencias de reconstrucción de la identidad étnica, en el contexto de un sistema de representaciones supraétnico, trascendente de lo particular, pero sin perder sus características, tal como se hace manifiesto en tantos encuentros y seminarios indígenas de los últimos años, nos hacen pensar en el surgimiento de nuevas modalidades de identificación de lo diverso en lo global; imprimiendo un sentido inverso a la temida asimilación y desaparición étnica. Nuevas categorías étnicas desafían, de esta manera, las formas estáticas de concebir a las culturas etnográficas y a los modelos hasta ahora ensayados de explicación del “cambio cultural”, producto de los paradigmas aprendidos en la modernidad.

Estos procesos, identificables con ciertas reivindicaciones culturales, son, más que eso, reivindicaciones políticas en donde se juega el lugar del manejo del poder y la toma de decisiones, frente a la pretendida homogeneización de las representaciones del mundo y a las situaciones de exclusión que resultan del proceso de globalización. Esto significa que no estamos hablando de un fenómeno de masas, ni de un “devenir natural de los acontecimientos”. Estamos hablando de personas, individuos, que tomando conciencia del vacío que entraña sumergirse en un mundo homogéneo, asocian, articulan, conjugan en su propia experiencia individual y colectiva, la participación en un mundo global, pretendidamente hegemónico, con una identidad particular, significativa, resemantizada atendiendo a la memoria histórica y cultural de su grupo y a las representaciones supraétnicas que lo definen miembro de un sector diverso con poder político. No se trata de una “inspiración universal”, sino de una suma de voluntades individuales, con experiencia colectiva, buscando reunificar con nuevos significados, lo que el mundo globalizado intenta disolver en un modelo homogéneo y a la vez, excluyente.

Vamos viendo así que el proceso de globalización encuentra resoluciones en las acciones, palabras y participación de individuos que lideran líneas de acción y de reflexión nuevas. Lideran desde la recuperación de la memoria ideológica de las representaciones particulares del mundo, aquello que la amnesia universal pretende inexistente. Jornadas, congresos y encuentros indígenas como el Primer Seminario de Políticas Sociales para los Pueblos Indígenas Argentinos (Jujuy, 1999), o el Primer Encuentro Trinacional de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Gran Chaco (Villamontes, 2000); así como movimientos liderados casi individualmente, como la lucha por las tierras de los Fiscales 55 y 14 en Salta; los procesos reivindicativos en Chaco, mediante los líderes de la Asociación *Meguesoxochi*, la defensa de los derechos adquiridos sobre la tierra, en algunas localidades de oeste de Formosa, la reconstrucción de la identidad mocoví de los habitantes de El Recreo (Santa Fe); las reconstrucciones de la identidad indígena de tantos habitantes de las metrópolis que olvidaron el registro de su historia indígena, dan cuenta cierta de esto; conjugando la nueva identidad india con las expresiones emergentes de la propia etnicidad.

El chaco argentino y sus habitantes, ese misterio

Determinar los límites del chaco argentino es determinar los límites de nuestro estudio. Tradicionalmente la etnología consideraba que el chaco llegaba a su fin, hacia el sur, en las márgenes del río Salado y la laguna de Mar Chiquita, hacia el norte en los límites internacionales con Paraguay y Bolivia; hacia el este, en el complejo hídrico Paraguay-Paraná y hacia el oeste en la región pedemontana.

Hoy hablar del chaco, desde la perspectiva ambiental, es hablar de un área mucho más extensa, compleja, poblada y disputada. Por otra parte, el escenario migratorio de los pueblos convencionalmente conocidos como “chaqueños” dificulta más aún la determinación de su número y situación.

Convencionalmente se han considerado “chaqueños” a los pueblos de lenguas guaycurú y mataco-mataguayo. Esto es, a los tobas, mocoví, pilagá chorote, *nivaklé* y la vastedad de grupos *wichi*. Los grupos chané y *ava guaraní* (complejo chané-chiriguano) asentados en las misiones, pueblos y ciudades de la ruta 34 y el pedemontano saltojujeño, son considerados por algunos en forma separada, junto con los tapiete, como habitantes de la selva del NOA. Sin embargo, la numerosa y determinante presencia de ellos en el Primer Encuentro Trinacional de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Chaco Sudamericano (Villamontes, Bolivia, 25 al 27 de enero del 2000) y su autodefinición como “chaqueños”⁵, hacen desistir cualquier idea de diferenciación etnoregional, mostrando claramente el grado de diversidad que hallamos al hablar de “los indígenas del chaco argentino”.

Las convenciones etnográficas clásicas al hablar de “chaqueños” remiten a los aspectos históricos (es indefinible históricamente el tiempo de presencia de los guaycurú y mataco en la región) y a los aspectos culturales (en tanto se trata de cazadores-recolectores). Estas

⁵ Identificándose con sus familiares del Isosog de Bolivia y “guarayos” del chaco paraguayo.

convenciones, obviamente, hoy colapsan con las autodefiniciones étnicas y con una realidad que nos lleva a las grandes áreas metropolitanas del país.

Provisoriamente, a los fines de acotar nuestro estudio, hemos tomado como límites geográficos a las provincias de Chaco, Formosa, las tierras bajas de Salta y Jujuy y el norte de Santa Fe.

En cuanto al número de pobladores indígenas en la región, los datos son muy imprecisos. Es factible localizarlos, decir dónde están, cuáles son sus circuitos de migración; pero difícilmente podamos por el momento decir cuántos son. Los datos que se dan son meras estimaciones. Muchas de ellas presentan contradicciones heurísticas, duplicaciones de información de base, anacronismos. Otras son el resultado de la combinación o el cálculo proyectivo desde el censo indígena de 1966 o derivados de las estimaciones del Servicio Nacional de Asuntos Indígenas de 1974. Como podemos observar en el cuadro adjunto, los datos más conocidos nos dan variabilidades que van desde las 100.000 a casi las 200.000 personas. Probablemente en algunos casos haya estimaciones exageradas y hay que optar, “a ojo de buen cubero”, por cifras generales intermedias, hasta tanto existan datos fidedignos.

La década de los '80 se caracterizó, en este sentido, por la necesidad de indicar números de personas. Luego de un largo período de rechazo de las identidades diferenciadas (entre 1976 y 1983, durante la dictadura militar); los grupos indigenistas e indígenas organizados vieron la necesidad de demostrar a la sociedad nacional que había indígenas en el país y que, a diferencia de lo que se decía, eran bastantes. Esto explica quizás ciertas ponderaciones que elevaban el número de personas a más del 2 % de la población nacional.

Hacia finales de la década, en preparación del Censo Nacional de Población, un grupo de sociólogos y antropólogos de la Universidad de Buenos Aires (con quienes colaboramos) intentó incluir en la ficha censal la categorización étnica. El proyecto se frustró por diversos motivos que no vienen al caso referir. Actualmente, en preparación de las fichas censales para el 2.000⁶, un nuevo intento se está llevando adelante desde las mismas oficinas del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. La incorporación de la temática en el próximo censo es una iniciativa que se sustenta en la ley 24.956/97 y su objetivo principal es dar indicios para la elaboración en el 2001 de un Censo Indígena Nacional, a partir de aquellos hogares en donde se haya registrado por lo menos la presencia de un individuo indígena.

Mientras tanto, la recolección de los datos queda sujeta a propuestas parciales, como el proyecto de Base de Datos de las poblaciones indígenas de Salta, que está llevando adelante ASOCIANA, junto con la Universidad Nacional de Salta; el censo de Ramón Lista, efectuado desde el Proyecto DIRLI; el censo efectuado desde la Asesoría en ecología del Gobierno de la Provincia de Chaco, para la región de las 150.000 ha del interflujo Teuco-Bermejito; el listado de población efectuado por el Instituto de Comunidades Aborígenes de Formosa, en 1995 y los listados parciales de población y otros censos llevados adelante por grupos de apoyo locales. Todos estos esfuerzos, que no contemplan las realidades metropolitanas ni los

⁶ El censo del 2000 al fin se prorrogó al 2001, por lo que podemos pensar que el proyectado censo indígena se hará un año después, por lo menos y si hay presupuesto.

fenómenos migratorios (lo cual se traduce por lo general en duplicaciones) producen informaciones desconectadas, desorganizadas como visión global; cuya articulación significa ya una falsación de los datos. Las estimaciones antes mencionadas son el producto de estos procesos de elaboración.

En cuanto a la distribución sobre el territorio, se mantuvieron localizados en la región del semiárido la mayor cantidad de personas de los grupos tradicionalmente reconocidos como indígenas; especialmente quienes sostuvieron hasta no hace tanto tiempo una economía extractiva (cazadores, recolectores, pescadores); hacia las zonas más húmedas se localizaron los grupos que se insertaron más intensamente en las economías capitalistas, tobas al este, tobas, *wichi*, *chané* y *guaraníes* al oeste, estos últimos articulando sus economías hortícolas a las imposiciones del capitalismo agrario. Se observan grandes movimientos migratorios de los pueblos del Pilcomayo hacia la zona de Tartagal (Salta) y de los grupos tobas y mocovíes hacia las metrópolis de Buenos Aires, Santa Fe y Rosario.

En los listados de las bases de datos consultadas hemos podido observar la vastedad de los asentamientos en las cinco provincias argentinas consideradas; viéndose una concentración significativa de poblados indígenas en el semiárido; especialmente en la región del Pilcomayo (Salta y Formosa), con una ocupación extensiva del territorio. No se han incluido en nuestra revisión los asentamientos metropolitanos del centro del país, que albergan posiblemente un mayor número de tobas que el resto de las localidades.

A diferencia de otras regiones, como en Mendoza, Tucumán o en la patagonia argentina, la mayoría de los grupos reconocidos como indígenas presentan una identidad en continuidad con la historia reciente. Es decir, en la región chaqueña casi no hay aún casos de reconstrucción de la identidad étnica a partir de categorías que apelan a la historia arcaica para definirse. La gran excepción tal vez la constituyen los habitantes indígenas de muchos poblados y ciudades de Santa Fe, que tuvieron que recuperar su historia arcaica, en función de una reconstrucción social de la identidad, definida, finalmente, como mocoví.

Pueblos indígenas del chaco argentino

Grupo étnico	Provincia	Endepa ⁷	C. Wallis ⁸	América Indígena ⁹	O. H. Cloux ¹⁰	I. Hernández ¹¹	G. Magrassi ¹²
Toba	Chaco, Formosa, Salta, Santa Fe, Buenos Aires	60.000	50.000	40.000	50.000	100.000	36.000
Pilagá	Formosa	5.000	6.000	S/d	5.000		5.000
Mocoví	Chaco, Santa Fe	3.000	8.000	S/d	8.000		5.000
Wichi	Salta, Jujuy, Formosa, Chaco	80.000	55.000	25.000	25.000		20.000
Chorote	Salta	835	1.100	S/d	S/d	1.000	1.000
Nivaklé	Salta	1.165	800	300	1.000		1.000
Guaraní	Salta, Jujuy	21.000	15.000	30.000	21.152	S/d	22.500
Chané	Salta, Jujuy	1.400	1.500	S/d	1.422	S/d	2.500
Tapiete	Salta	S/d	400	S/d	S/d	S/d	S/d
Totales estimados	Región del chaco y metropolitanas	172.400	137.800	95.300	111.574	101.000	93.000

⁷ Folleto Semana del Aborigen 1988

⁸ C. Wallis: La problemática indígena en Argentina. ICCO, Salta-Zeits 1995.

⁹ Instituto Indigenista Interamericano: Política Indigenista (1991-1995). América Indígena, Vol. L(1) México 1990.

¹⁰ Cloux, H. O.: Aspectos demográficos (anexo al informe argentino ante el X Congreso Indigenista Interamericano). San Martín de los Andes, 1989.

¹¹ Hernández, I.: Etnicidad y marginación: La situación indígena en Argentina. América Indígena, Vol. LI(1) México 1991.

¹² Magrassi, G.: Los aborígenes de la Argentina. Búsqueda-Yuchán, Buenos Aires, 1987.

Transformación del sistema jurídico

Los aspectos doctrinales

Quizás uno de los aspectos más sobresalientes de los últimos años en la política indigenista del Estado, que podría redundar en un mejoramiento de la calidad de vida de las poblaciones indígenas, ha sido la transformación del sistema jurídico.

Al decir esto estamos hablando no sólo de la sanción de una serie de leyes que atienden más adecuadamente a la realidad indígena; sino a ciertos cambios doctrinales que pueden modificar sustancialmente las relaciones entre las fronteras de la etnicidad.

Cuesta imaginar, en los albores del siglo XXI, adornado de tecnología y “futuro-hecho-actualidad”, que hasta hace sólo seis años atrás, el derecho constitucional argentino entendía a los indígenas como “habitantes de frontera”, con quienes había que mantener un “trato pacífico” y promover su conversión al catolicismo, devenida en mansedumbre y sometimiento. Tácitamente la política de exterminio llevada a cabo por Roca y luego Victorica en el siglo XIX, o “el amansamiento” mediante la cristianización, se mantenía vigente. En el plano de las identidades, la contradicción constitucional de garantizar la libertad de culto a los habitantes de la Nación y, a la vez, promover la conversión de los indígenas al catolicismo, negándoles la posibilidad de elegir o mantener sus propios cultos; era una base jurídica hasta 1994. Si hubo modificaciones de sustanciales magnitudes, no fue porque quien convocó a la reforma constitucional estuviera convencido de ello; sino por las presiones de los organismos indígenas e indigenistas del país. Prueba de esto es que los derechos consagrados a los pueblos indígenas no están incluidos en la parte dogmática de la Constitución; siguen estando ubicados entre las atribuciones del Congreso; en tanto otros derechos sociales sí han sido integrados a los aspectos doctrinarios.

A pesar de ello, la reforma de la Constitución Nacional trae implícito un cambio doctrinal significativo. Si bien el artículo reformado corresponde a las atribuciones del Congreso de la Nación, y los derechos indígenas no se hallan establecidos en la parte dogmática, su texto compromete aspectos doctrinales hasta el momento incuestionados. La Convención Nacional Constituyente de 1994 define a la Argentina como un país multiétnico, pluricultural. Las

ideologías sustentadas desde el Estado de derecho y, más aún, en tiempos de gobiernos de facto, tendientes a la homogeneización de la sociedad nacional, a partir de un modelo hegemónico manifiesto en la Constitución Nacional de 1853, quedan, por definición, desterradas. La cultura y la identidad nacional es reconocida como heterogénea y su desarrollo implica el desarrollo de las diversidades.

Las poblaciones indígenas, de habérselas considerado como grupos fronterizos, sujetas al sometimiento y la asimilación mediante la conversión al catolicismo (Art. 67 inciso 15 de la Constitución sancionada en 1853), han pasado a ser reconocidas como pueblos preexistentes a la formación de la Nación Argentina, con derechos históricos, normativos e institucionales emergentes del concepto de “cultura” incluido en el texto. En términos prácticos, esto significa el reconocimiento tácito de sus formas de organización, de sus normativas legales (en el caso de los pueblos chaqueños, manifiestas en lo consuetudinario), de sus instituciones, de sus derechos territoriales históricos y de su status jurídico emergente de su preexistencia.

Este reconocimiento, si bien afecta, como mencioné, el dogma constitucional, está sujeto a las funciones del Congreso; es decir, requiere de una ley que lo declare y le dé tal status dentro del corpus legal argentino. Hasta ahora esa ley (que técnicamente sería una reforma o una ley derogatoria de la Ley Nacional de Política Indígena) no fue tratada.

El Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, en concurrencia con el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen de la Iglesia Católica Romana (ENDEPA), llevó adelante, entre 1995 y 1997, un proceso participativo a los fines de consensuar los principios básicos que deberán estar incluidos en dicha legislación.

Decía que la sanción de leyes y las reformas constitucionales han marcado un nuevo rumbo en las relaciones interétnicas. Sin embargo, se mantiene notoriamente la distancia entre la “sociedad legal” y la “sociedad real”. El discurso político y jurídico se alimenta de nuevas ideas; pero su práctica no se aleja demasiado de lo que ocurría antes de 1994. Se agrega a esto el convencimiento que han ido teniendo los indígenas, individualmente y como cuerpo organizado, de que sólo mediante la sanción de leyes se logran las transformaciones deseadas. La fuerte acción durante la década del '80 por lograr un mejoramiento en el status jurídico de los pueblos indígenas ha generado un grado de conciencia legal que es ajeno, comúnmente, al resto de las personas. Por lo general el resultado final de muchos congresos y seminarios indígenas, es el reclamo por la sanción de leyes para regular esto o aquello. Cabe mencionar que en nuestro país la profusión de leyes se ha ido tornando casi en un vicio administrativo. Una de las mayores críticas que se puede hacer es la dispersión de las mismas, que llevan a interpretaciones contradictorias en su aplicación. Quizás sea necesario entender esa búsqueda de protección en leyes más específicas en el contexto de la separación taxativa que se manifiesta tantas veces entre ambas sociedades, la legal y la real. La experiencia negativa de tantos indígenas frente a la ineficacia de sus reclamos como ciudadanos (por ejemplo, el derecho de nombrar a un hijo con un nombre significativo, inalienable a todo padre o madre) ha llevado al convencimiento de que es necesario legislar; cuando, en realidad, por lo general es necesario buscar las estrategias adecuadas para ejercer la ciudadanía desde los derechos que ya están consagrados.

En este sentido, la labor de las organizaciones de cooperación se ha dirigido más a la sanción de nuevas leyes y a la definición de políticas diferenciadas, que a la aplicación de las leyes existentes y a la exigencia de cumplimiento de lo acreditado constitucionalmente.

Uno de los ejemplos más claros de lo que estamos diciendo es el texto constitucional de la provincia de Formosa, que reconoce al aborigen derechos inherentes a todo ciudadano; como si hasta ese momento él no lo hubiera sido. Semejante es el caso de Salta, que en su constitución de 1998 se garantizan derechos, siempre y cuando se adeguren al resto de la legislación y, en el caso del territorio, a los intereses de terceros. A pesar de ello, el logro de un status constitucional de las poblaciones indígenas, con implicancias doctrinales, marca una clara diferencia entre el presente y un pasado no tan lejano.

La consagración del derecho a las tierras tradicionales, del reconocimiento jurídico de sus organizaciones, de su preexistencia étnica y cultural, de sus identidades; entre los más significativos, supone una transformación histórica de las relaciones entre las fronteras ontológicas, existenciales, que marcan la distancia entre el ser indígena y el no serlo.

Ahora bien, de la expresión declarativa de los derechos a la práctica, el camino es arduo y no se resuelve sencillamente. Sin embargo, por lo menos a nivel del discurso jurídico y político, la sanción de estas leyes y las reformas constitucionales significan que existe un sustento de orden normativo para el paso de una política hegemónica, integracionista, asimilacionista o aniquiladora, a una política que posibilita el reconocimiento de la pluralidad y de la etnicidad de los habitantes del país.

Las reformas legales

Desde la apertura democrática en 1983 se han sancionado leyes indigenistas en cuatro provincias chaqueñas y se han modificado los textos constitucionales en Salta (dos veces), Jujuy, Formosa y Chaco. Se ha sancionado una ley indigenista nacional, aprobado mediante ley el Convenio 169 de la OIT y reformado la Constitución Nacional.

A modo de inventario, cito la legislación:

- Formosa: Ley Integral del Aborigen, 426/84
- Salta: Ley de Promoción y Desarrollo del Aborigen, 6373/86
- Chaco: Ley de las Comunidades Indígenas, 3258/87
- Santa Fe: Ley 11078/93
- Jujuy: Decreto 3346 del 10/09/1992, de ratificación parcial de la ley nacional 23302/85, sobre reconocimiento de la Personería Jurídica.
- Nacional: Ley sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes 23302/85

- Aprobación del Convenio 169 de la OIT Ley 24071/92

En el nivel constitucional, los cambios manifiestos son:

- Jujuy: Art. 50 de la Constitución Provincial reformada en 1986
- Formosa Art. 79 de la Constitución Provincial reformada en 1991
- Chaco Art. 37 de la Constitución Provincial reformada en 1994
- Salta Art. 15 de la Constitución Provincial reformada en 1998
- Nación Inciso 17 del Art. 75 de la Constitución Nacional reformada en 1994

Todo esto significa un cambio sustancial en el marco legal, a pesar del anacronismo, la oscuridad y la ambigüedad de algunos de los textos. De hecho, se pueden observar profundos cambios conceptuales desde los planteos de 1986, integracionistas y protecciónistas; a los de 1994, en donde se reconocen la preexistencia y los derechos emergentes de la diversidad.

En los términos de la cooperación con la población indígena, significan cambios sustanciales en los paradigmas de acción. Cambian los espacios de la defensa de la identidad y los conceptos relacionados con el desarrollo y la integración. La participación en el desenvolvimiento y recreación de la etnicidad y la indianidad como entidad supraétnica se tornan en objetivos prioritarios. Ya no es posible pensar en modelos de desarrollo prefabricados ni en estrategias económicas de sobrevivencia. La transformación del contexto legal impone una politización de las acciones, en tanto apertura hacia la administración y gestión del poder, aún en los ámbitos del Estado, en tanto como pueblos, han sido reconocidos parte de este.

El status jurídico de los pueblos indígenas

La Constitución Nacional consagra la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas de Argentina. Esto los pone, en el plano del derecho, en pie de igualdad con las entidades políticas preexistentes a la formación de la Nación Argentina. Dentro del derecho argentino, estas entidades son los Estados Nacional, provinciales y municipales y la Iglesia Católica Apostólica Romana; que en la antigua concepción del Código Civil son las personas jurídicas de “existencia necesaria”, o, en las concepciones actuales, las de “carácter público”. Es decir, las personas jurídicas cuya razón de existencia es la regulación de “la cosa pública”; sin las cuales no sería posible el funcionamiento de la Nación, tal como está concebida en la Constitución Nacional. Hasta la redacción del nuevo texto constitucional, las organizaciones indígenas no eran de existencia necesaria (en la jurisprudencia argentina es famoso ya el viejo caso de Lorenzo Guari y otros contra la provincia de Jujuy, en 1929); a pesar de que sin ella la población indígena no puede articular sus formas de regulación de “su cosa pública”. Aún hoy, a pesar de lo estipulado en la Constitución, el otorgamiento del carácter de la personería jurídica a las comunidades indígenas dentro del derecho público queda sujeto a la resolución legislativa que lo estipule mediante una ley o una reforma del Código Civil. La ley Nacional

de Política Indígena reconoce la personería jurídica de las comunidades aborígenes dentro del derecho privado, ya en 1985; sin embargo, aún con ese carácter, para que pudiera aplicarse, era necesario un cambio en los códigos fundamentales o en la Constitución Nacional.

En concordancia con estas ideas, la Convención Nacional Constituyente delega al Congreso de la Nación la autoridad de **reconocer** la personalidad jurídica de los pueblos indígenas. Esto marca una diferencia taxativa con la legislación hasta el momento sancionada. No se habla de **otorgar** personería jurídica, cosa que implicaría la adecuación a las formas societarias de carácter privado descriptas en el Código Civil, y no significaría ningún cambio real (es el caso de las leyes de Formosa y Chaco, que se comprometen a otorgar la personería jurídica de acuerdo a lo estipulado en la legislación correspondiente).

Este reconocimiento es de competencia federal, no provincial, hasta tanto las provincias legislen concurrentemente a lo establecido por la Constitución Nacional. Esto quiere decir que le corresponde al Congreso de la Nación emitir la documentación necesaria para el reconocimiento jurídico de las comunidades indígenas.

En la práctica, en la región del Gran Chaco, esto presenta varias dificultades.

Un gran número de poblaciones obtuvo personería jurídica de carácter privado, es decir, adaptando sus organizaciones a las formas reguladas por la ley, en el fuero provincial. La gran mayoría como asociaciones civiles sin fines de lucro. La razón de esto es que todas las leyes indigenistas provinciales atendieron a los reclamos de tierras solamente en caso de estar constituidas como personas jurídicas. La falta de sustento por parte de los códigos y la ausencia de abogados que estuvieran en condiciones de litigar en el fuero federal (más aún, hasta 1990, la falta de abogados que se interesaran por la cuestión indígena en la región), llevó a los indígenas al camino de las negociaciones y la abdicación.

En los casos en que se obtuvieron bienes y, particularmente, en los que fue transferida la propiedad de la tierra, se han registrado a nombre de dichas personas jurídicas. En la provincia de Formosa, por ejemplo, el 90 % de las tierras transferidas a nombre de la población indígena, lo es a favor de personas jurídicas (títulos “comunitarios”) y no personas físicas. Los cambios constitucionales implican que estas asociaciones deberían transferir sus derechos sobre los bienes y, particularmente, sobre la tierra, a las nuevas personas jurídicas que sean reconocidas, que fácticamente son las mismas organizaciones, pero jurídicamente otras personas. Para esto se requiere una ley especial de la Cámara de Diputados provincial. Una segunda dificultad vinculada a la primera, la constituye la creación de una costumbre administrativas en los últimos quince años, al interior de las mismas comunidades. La población indígena no comprende cabalmente (y a veces ni mínimamente) el funcionamiento de nuestro sistema jurídico y administrativo. El haberseles otorgado personería jurídica en los términos que regulan las leyes provinciales, se constituyó para la mayoría en un logro político antes que en un estigma discriminatorio. “Organizarse como los blancos” es, en fin, ponerse en pie de igualdad para acceder a los mismos bienes que ellos manejan. En este sentido queda abierta la posibilidad de interpretar al capitalismo y sus modalidades normativas, como una forma local de *cargo cult*. Por otra parte, la regulación interna de las autoridades mediante las

personerías jurídicas otorgadas, comienza a facilitar un manejo del poder interno interferido por los vínculos políticos externos; lo cual transforma necesariamente las formas de control político y las estructuraciones de la autoridad.

Una observación más cabe para la cuestión de la superposición de autoridades. En Formosa ya se ha vivido, y hasta ahora no siempre se ha podido resolver, la doble emergencia de autoridades: las que resultan de lo estipulado en los estatutos orgánicos aprobados por la Dirección General de Personas Jurídicas; y aquellas “tradicionales” (caciques y delegados) que resultan de la aplicación de la ley 426/84. No sería raro pensar en que el reconocimiento federal de las personerías jurídicas lleve a una situación semejante, confundiendo niveles de autoridad o manteniendo una doble, y hasta triple, estructura de poder político interno.

En provincias como Salta o Chaco, la lucha por la tierra en áreas extensas está ya identificada con ciertas Asociaciones (*Lhaka Honhat* o *Meguesoxochi*, por ejemplo). Las mismas han pasado y están pasando por difíciles etapas de consolidación. Los cambios traerían aparejado un proceso de desestructuraciones internas, que sería aprovechado por las autoridades para dar marcha atrás en las negociaciones.

Paralelamente, las provincias rechazan tácita o explícitamente la actuación federal en la regulación de sus asuntos de tierras. Si bien, como mencioné, la cuestión indígena se ha mantenido dentro de las funciones del Congreso de la Nación y, por lo tanto, se puede seguir sosteniendo a pesar de la reforma constitucional, que es de competencia federal; las autoridades provinciales sólo atienden a sus reclamos si están bajo el reconocimiento jurídico de sus leyes. De hecho, este tipo de superposiciones y sobreabundancias legales, nos hacen ver que no existe una política uniforme ni una voluntad real por resolver las cuestiones vinculadas al reconocimiento jurídico de las organizaciones indígenas en sus propios términos.

Otra de las grandes dificultades que se presenta es que el reconocimiento de la personalidad jurídica de las comunidades indígenas es el reconocimiento de las formas de organización social y política y de las normativas que las regulan. Esto significa reconocer:

- El alcance real del concepto teórico o fenómeno conocido como “comunidad”
- Las normas generales de comportamiento público de los miembros de la comunidad
- Las normas de mantenimiento del orden interno
- La definición de derechos y obligaciones de los miembros
- La regulación de las cuestiones referidas al acceso y distribución de bienes, recursos, etc.
- La regulación de la transmisión o trasferencia de bienes y servicios
- La definición y tipificación de los delitos contra otros individuos o contra el bien común
- Las sanciones a las conductas consideradas delictivas
- Las formas y dinámicas de manejo, control y resolución de conflictos internos

- La definición, control y regulación de la autoridad y los cargos políticos o sociales que pudieran haber.

Al mismo tiempo, entender que aún un estudio profundo de todo esto no implica que se llegue a un cuerpo acabado de normas jurídicas, ya que, tratándose de cuestiones consuetudinarias, en el marco de una construcción permanente de la identidad cultural, se halla en constante transformación. Nuestros modelos normativos estáticos o de pesado cambio no se adecuarían ni comprenderían nunca estas dinámicas emergentes de la interpretación y cambio de la norma según sus fundamentos (de orden no positivo) y no según la norma en sí. Pasamos a decir, entonces, que lejos de adaptar lo consuetudinario a lo positivo, es necesario pensar en una relación dinámica, de cambio legal y jurídico en estas situaciones de pluralismo normativo. Cuando la Constitución Nacional habla del reconocimiento de la preexistencia cultural y luego en otro artículo (y esta vez sí, de carácter dogmático) de la constitución multicultural de la Nación, está planteando, formalmente, un cambio de paradigma jurídico. Pero esto se presenta como una gran dificultad de aplicación hasta tanto no se trabaje convenientemente en su comprensión y en las reformas legales necesarias.

Una dificultad más, vinculada a lo anterior, es la comprensión del alcance de la “comunidad”. Se interpreta a la comunidad como el grupo humano que ocupa una misma localidad. Esto es resultado de un largo proceso de sedentarización impuesto por la conquista. Hemos podido verificar en numerosas oportunidades que una localidad está constituida por varias o muchas comunidades. En Misión Chaqueña, Salta, que es un asentamiento de más de 1.500 personas, hemos constatado la existencia de 43 sistemas organizados (“comunidades”), con funcionamiento interno y regulación del poder, que iban desarrollando alianzas parciales o totales, para la concentración del poder ante ciertas circunstancias emergentes de la aplicación de normas y formas de manejo territorial impuestas desde los modelos hegemónicos de nuestra sociedad. Por otra parte, también advertimos el desarrollo de dinámicas de fisión social ante la existencia de conflictos o la carencia de recursos; con reasentamientos dentro de los territorios otorgados en propiedad por el gobierno provincial. Estas dinámicas de reagrupación y aprovechamiento del territorio desafían todo tipo de reconocimiento de la personalidad jurídica de las comunidades desde un modelo estático. En más de una oportunidad hemos escuchado a dirigentes indígenas alienados por sus compromisos políticos con los líderes de los partidos de turno, decir a sus paisanos: *“Ustedes deben dejar esas viejas costumbres de dividirse o juntarse a cada rato; si no, ¡hasta cuándo vamos a tener que andar dando personerías jurídicas!, ¡esto nunca se va a terminar!”*.

En un intento no demasiado feliz de resolver estas cuestiones, la Secretaría de Desarrollo Social de la Nación dictó la resolución 4811 del 8 de octubre de 1996, autorizando inscribir a las comunidades aborígenes en el Registro Nacional, en los términos que marca la Constitución Nacional. Asimismo, mediante la resolución se intenta una integración y homogeneización de los criterios tomados para la inscripción, reconocimiento y adecuación de las personerías jurídicas ya otorgadas, en la medida en que éstas no se adecuen o resulten ajenas a las formas societarias indígenas. La resolución es de carácter provisional hasta tanto se legisle al respecto.

Considerando que se trata de una medida provisional, asume características interesantes en cuanto a la resolución de algunos de los puntos antes planteados. Atiende a las realidades organizativas diversas que se presentan en las poblaciones indígenas del país; flexibiliza la posibilidad de divisiones y reagrupamientos; simplifica los trámites; busca articular los alcances de las resoluciones provinciales que otorgaron personería jurídica a las comunidades en los términos que marcan las leyes provinciales (como asociaciones civiles).

Digo que no ha sido una solución demasiado feliz, pues ha generado dudas y reacciones de toda índole. La desconfianza instalada en las acciones del gobierno nacional provoca necesariamente resistencias por parte de los organismos indígenas e indigenistas que no están sometidos a sus lineamientos partidarios. Una de las entidades que con mayor énfasis ha rechazado esta resolución es ENDEPA. Mediante su asesoría jurídica ha promovido un fuerte movimiento de reacción, cuyos fundamentos son variados; siendo los aspectos atinentes a la inseguridad jurídica debido a lo provisional de la norma, los que ocupan un lugar significativo en las respuestas de la Secretaría de Desarrollo Social.

Por otra parte, la resolución no se adecua a ciertas situaciones en que la personería jurídica excede el ámbito comunitario, como las Asociaciones *Lhaka Honhat*, *Meguesoxochi*, o *Daelocoché*-Cacique Sombrero Negro; que reúnen, de manera diversa entre sí, a comunidades asociadas según ciertas pautas de alianza tribal y, en los dos últimos casos, ostentan el dominio de las tierras de acuerdo a dicho lazo y en el primero, lo reclaman en forma integrada.

En la actualidad, el reconocimiento de comunidades que no obtuvieron aún personería jurídica, se hace optando por alguna de las dos modalidades vigentes: mediante la inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (según la citada resolución) o mediante la adopción de formas societarias reguladas por las legislaciones provinciales. Lamentablemente, la indefinición o desconocimiento adecuado por parte de los asesores acerca de las formas de reconocimiento legal y la carencia de suficientes abogados indígenas o indigenistas que operen en el fuero federal, obligan a dar un paso atrás en lo que fue un logro constitucional. Los gobiernos provinciales que se hallan en conflicto con las poblaciones indígenas (como por ejemplo, el de la provincia de Salta) aprovechan estas indefiniciones para fomentar la idea de que ese tipo de inscripciones no es concurrente con la legislación provincial y carecen de valor para los reclamos dentro de su fuero.

En palabras del Dr. Bidart Campos, uno de los más renombrados constitucionalistas argentinos, el reconocimiento directo y automático de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas está planteado como pauta operativa en el inciso 17 del artículo 75 de la Constitución Nacional, en tanto el Congreso de la Nación no se puede volver atrás en este reconocimiento (de allí el carácter doctrinario que mencionara al principio de este capítulo). Es, según él, contenido esencial de la doctrina y debe darse por aplicable, aún sin desarrollo legislativo.

La operatividad del reconocimiento de la Personería Jurídica

El escenario actual de la situación de reconocimiento jurídico de las comunidades indígenas del chaco argentino es variado. Hallamos distintas situaciones:

- Comunidades sin reconocimiento jurídico
- Comunidades con reconocimiento mediante la resolución 4811/96 de la Nación, inscriptas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas
- Comunidades con reconocimiento mediante las legislaciones provinciales de regulación de las personas jurídicas, como Asociaciones Civiles
 - Con su situación administrativa actualizada
 - Con su situación administrativa sin actualizar
 - Con la intención de inscribirse en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas
- Asociaciones de varias comunidades con reconocimiento mediante las legislaciones provinciales regulación de las personas jurídicas, como Asociaciones Civiles
 - Con su situación administrativa actualizada
 - Con su situación administrativa sin actualizar

Prácticamente todas las comunidades indígenas de Formosa poseen Personería Jurídica como Asociaciones Civiles. Lo mismo ocurre con unas pocas comunidades de Chaco y Santa Fe. En Salta y Jujuy la situación es más variada; son pocas las comunidades con Personería Jurídica y se está trabajando en el reconocimiento de las que no la obtuvieron, dando a optar por la forma provincial o la federal. Además de los reclamos promovidos por ENDEPA, hay disenso entre los asesores de Salta en cuanto a las ventajas y desventajas de ambas formas, lo cual causa cierta consternación entre la gente. Por otro lado, asesores del gobierno salteño intentan fragmentar a la Asociación *Lhaka Honhat*, manifestando la necesidad de que cada comunidad posea el reconocimiento de su personería jurídica en forma independiente. De alguna manera, la aplicación de la resolución 4811/96 a este caso llevaría a la misma desarticulación; en tanto atiende a las realidades “comunitarias” y no a los conceptos de “pueblo”, emergentes de la asociación de varias comunidades con una misma identidad tribal. En contraposición, la Asamblea del Pueblo Guaraní reúne en su seno a la totalidad de las comunidades de Salta y Jujuy, más allá de los reconocimientos legales de cada una de ellas en forma independiente, constituyéndose en una instancia organizativa de segundo grado cuya potestad es reconocida por todos. Esto es posible debido a las formas autoritarias de control del pueblo *ava* guaraní y a la fuerza institucional que le otorga estar asociada, como Asamblea, a la organización hermana de Bolivia; con quien constituyen una instancia de representación étnica transnacional.

Un componente interesante que se puede agregar es la variedad de “Estatutos Orgánicos” que rigen a las comunidades reconocidas como Asociaciones Civiles. Esta multiplicidad no obedece de manera alguna a las formas naturales de organización, sino a las apreciaciones de los distintos asesores que intervinieron en el proceso de reconocimiento de la Personerías

Jurídicas. Sólo como un ejemplo, tomemos la situación de Formosa. De 77 expedientes revisados, 21 tienen estatutos iguales, derivados de una adaptación del Estatuto Tipo distribuido generalmente por la Dirección Provincial de Personas Jurídicas; otros 2 evidencian otras adaptaciones iguales entre sí sobre la misma base; 5 son simplificaciones iguales entre sí de la misma base; 7 son textualmente el “Estatuto Tipo” y son anteriores a 1984, tiempo en que se sancionó la ley 426; 38 se adhirieron al Estatuto Tipo elaborado por el Instituto de Comunidades Aborígenes, que es una simplificación y adaptación *sui generi* del estatuto corriente; 1 estaba organizada como Cooperativa, luego, en 1997, cambió de figura jurídica y optó por el estatuto tipo del ICA; sólo 3 elaboraron un estatuto según formas propias de organización, mediante un proceso de investigación participativa. Se puede apreciar que el control de la actualización anual de estas organizaciones es meramente una cuestión formal y burocrática, pues, dado el nivel de desorganización que hay en las oficinas públicas, es imposible un control real de esto. Sin embargo, para los indígenas se torna en asunto fundamental cumplir con los requerimientos de la ley. Pero les resulta imposible, desde el momento que no pueden elaborar la documentación requerida (balances, especialmente; publicación del anuncio de la Asamblea, listas de socios, listas electorales) ni está dentro de sus modelos organizativos instaurado el sistema electoral democrático como es conocido según las leyes de la Nación. Al fin, la situación de la mayoría de las Asociaciones Civiles es irregular y hay algunas que nunca hicieron un trámite de actualización; poniendo, de alguna manera, en riesgo sus derechos adquiridos sobre las tierras.

Como se puede apreciar, de la teoría constitucional a la práctica, las distancias son astronómicas. El reconocimiento “*per se*” de la personalidad jurídica de las comunidades, según lo estipulado en la Constitución es todavía un horizonte utópico en la realidad cotidiana. No pasa, en última instancia, de una discusión en el plano de los equipos asesores, de algunos abogados indígenas e indigenistas, de algunos representantes indígenas y de las pocas autoridades interesadas en el tema.

Situación de ocupación territorial de las comunidades indígenas de las provincias de Santa Fe, Formosa, Salta, Jujuy y Chaco

Antecedentes históricos y jurídicos.

El territorio correspondiente a la actual Provincia de Formosa, el oeste de Chaco y la región del Pilcomayo salteño, fue ocupado casi exclusivamente por población indígena, hasta fines del siglo XIX. El resto del territorio estuvo sujeto a procesos más tempranos, que se remontan a los tiempos coloniales.

Con la restauración de los Colegios Franciscanos de Propaganda Fide, hacia mediados del siglo XIX, se reanima el Colegio de San Carlos en San Lorenzo, Santa Fe, que operará tempranamente en el norte de la provincia. Durante la segunda mitad de aquel siglo se reactivan las reducciones de San Jerónimo del Sauce, San Pedro, San Javier, Santa Rosa y se fundan las de San Martín Norte, Concepción de la Reconquista y San Antonio de Obligado¹³. Poco a poco van siendo absorbidas por el avance de las poblaciones modernas y entre 1899 y 1901 apenas figuran como parroquias. De esta forma, los grupos mocoví y tobas reducidos se van integrando a la población no indígena, dejando huellas de mestizaje en la construcción de su identidad¹⁴.

Luego de la revitalización del Colegio de Tarija, se reactivan y fundan varias misiones entre los indígenas guaraní (“chiriguanos”) de Bolivia, cerca de los actuales límites con Argentina. También fundan dos misiones sobre el Pilcomayo boliviana para indígenas *wichi* y tobas, en la década de 1860.

Para el mismo período del siglo XIX, el Colegio de San Diego, en Salta, funda las misiones de Esquina Grande, Inmaculada Concepción, San Francisco de las Conchas, San Antonio y

¹³ En 1870, 1873 y 1884 respectivamente.

¹⁴ Como vimos, el mito del mestizo, como no indígena, recién va siendo reelaborado en las últimas décadas del siglo XX, y muchos pobladores van descubriendo sus raíces indígenas, tobas o mocoví, reconstruyendo su identidad étnica en un proceso muy resistido por los “no indígenas”.

San Miguel de Miraflores, en el chaco salteño¹⁵. Su vida no fue muy prolongada y unos cuantos años antes de finalizar el siglo ya no quedaban más vestigios de ellas que algún poblador ganadero que aprovechó sus presencias para localizarse en tierras no ocupadas circunstancialmente por los indígenas *wichi*¹⁶.

Desde el Hospicio de la Merced, en Corrientes, se funda en 1865 la reducción de San Buenaventura del Monte Alto, cerca del Río Negro; en las cercanías de lo que luego será el asiento de Resistencia. Su impacto tampoco fue muy sentido en la historia de los asentamientos y sedentarización indígena y hoy sólo queda como recuerdo un cartel indicador del probable lugar ocupado.

Las actuales misiones franciscanas a la vera de la ruta 34 (Salta), entre *wichi*, chané y guaraníes son de reciente data. En 1924 se funda el Centro Misionero Franciscano de Tartagal, Salta, sede central de todas las misiones de la Custodia Franciscana. Poco después comienzan las obras en la Misión de Caraparí, La Loma (Tartagal), Tuyunti, Yacuy, San Benito de Palermo, Yariguarenda (Virgen de Fátima), Piquirenda, Misión Padre Gobelli (Embarcación) y San Francisco (Pichanal)¹⁷.

Los resultados de la guerra de la Triple Alianza motivaron al gobierno argentino a desarrollar una política firme y violenta de ocupación territorial para afianzar la soberanía que se pretendía a partir del Tratado de Hayes. De esta manera se desarrolla la Campaña de Victorica (1884) y las acciones posteriores de afianzamiento de la ocupación territorial. Paralelamente se inicia un plan de colonización, a partir del cumplimiento de la ley 817 (19/10/1876). En todo momento se tenía la visión de que al indígena se lo debía someter e integrar a la vida de la nueva Nación. Su no sometimiento subvertía el orden institucionalizado por la Constitución Nacional y motivaba a la acción militar represora.

La citada ley de Inmigración y Colonización (817 de 1876) es el primer antecedente jurídico para la región del Gran Chaco, que contempla la concesión de tierras para la colonización indígena¹⁸. Se organizan las "Tierras para los Indios" de las Colonias Buenaventura y General

¹⁵ En 1856, 1859, 1862, 1868 y 1880 respectivamente.

¹⁶ No es dudable que ciertos rasgos culturales de los *wichi* de la región del Bermejo correspondan a apropiaciones hechas en tiempos de las misiones.

¹⁷ Fundadas en 1933, 1942, 1944, 1952, 1960, 1962, 1964, 1958 y 1964 respectivamente.

¹⁸ "Art. 97: Entre sección y sección subdividida y entregada a la población [colonizadora], se dejará una sección sin subdividirse, pero amojonada en las esquinas y costados. Estas secciones serán destinadas:

... 2) a la reducción de indios.

Art. 100: El Poder Ejecutivo procurará por todos los medios posibles el establecimiento en las secciones de las tribus indígenas, creando misiones para traerlas gradualmente a la vida civilizada, auxiliándolas en la forma que crea más conveniente y estableciéndolas por familias en lotes de 100 ha.."

Pero lejos de tratarse de una medida altruista o reivindicadora de los derechos históricos de estas poblaciones, se partía de una medida de conveniencia social y política, tal como está expresado en el debate parlamentario correspondiente:

Güemes (ampliación de la anterior), sobre el río Pilcomayo¹⁹, correspondientes a la avanzada colonizadora desde el oeste, encabezada y organizada por el señor Domingo Astrada. Se reservaron aproximadamente 14.000 ha para la reducción pacífica de las tribus encabezadas por el cacique Salteño y, en la ampliación, 7.500 para las de los cacique Tronquito, Colorado, Cuchilón y Solito, entre otros.

Poco antes del comienzo del siglo XX, el gobierno nacional ofrece condiciones ventajosas para el establecimiento de nuevas misiones entre los grupos tobas del este del territorio. Fueron invitados, por distintas vías, las misiones anglicanas del Chaco Paraguayo y los misioneros franciscanos de los Colegios de San Carlos, San Diego y La Merced. El 10 de abril de 1900 se aprueba el acuerdo para la fundación de la Misión de San Francisco Laishí (Formosa), cediéndose 74.000 ha para su establecimiento²⁰. El 4 de Mayo se acuerda con el Colegio de San Diego la fundación de la Misión de Nueva Pompeya (Chaco), sobre una extensión de 20.000 ha. El 13 de Julio se autoriza a los misioneros del Colegio de La Merced la fundación de la Misión Tacaaglé (Formosa); cediéndose para ello 40.000 ha. Los Acuerdos establecían un plazo de 50 años para completar el proceso de catequización e integración de los pueblos indígenas. Por decreto N° 11364/58, quedan sin efecto los tratados.

Luego de varios años de negociaciones legislativas, en defensa del proceso de colonización agrícola, el 27 de octubre de 1911 se crea mediante decreto presidencial la Reducción de Napalpí, en el Territorio del Chaco, a fin de liberar las tierras para la colonización extranjera. En 1912 (por decreto del 7 de Febrero), se reservan 6 lotes, en los territorios de Chaco y Formosa, con destino a la formación de Colonias Indígenas. Cada uno de ellos no debía superar las 12.500 ha. El 20 de Junio de 1914 se reserva una superficie de 25.757 ha para el establecimiento de una colonia reductora. Un año después en ese terreno se funda la Colonia Bartolomé de las Casas (Formosa), que reunirá a grupos de lengua toba y pilagá.

Para ese tiempo, gran parte del interior del territorio de Formosa, Chaco y Norte de Salta era inhóspito para el hombre blanco. El temor a los indígenas persistía, generando grandes dificultades para la colonización. Así es como, por decreto del 29 de Enero de 1918, se determina que deberán localizarse los grupos indígenas "por razas", estableciéndose zonas apropiadas para su radicación definitiva; cuidando que los grupos antagónicos se mantengan alejados entre sí.

En 1924, luego de la matanza de Napalpí, el Poder Ejecutivo Nacional resuelve reservar un territorio de 150.000 ha para las poblaciones indígenas, en la confluencia de los ríos Bermejo y Teuco.

"...al establecerse colonias de indios en la frontera sería innecesaria la presencia del ejército porque las conveniencias sociales que resultarían de esas colonias serían la mejor defensa de nuestra frontera y el mejor principio de civilización."

¹⁹ Debate parlamentario citado por la Dirección de Información Parlamentaria del Congreso de la Nación: TRATAMIENTO DE LA CUESTION INDIGENA, Bs. As., 1985, pg. 40.

²⁰ Art. 17: El poder ejecutivo fomentará la reducción de las tribus indígenas procurando su establecimiento por medio de misiones y suministrándoles tierras y elementos de trabajo.

En 1936 se fundan las colonias Francisco Javier Muñiz, para los “indios matacos”, en la Colonia Juan Bautista Alberdi, con una reserva de 2.500 ha en las proximidades de Las Lomitas (Formosa) y Florentino Ameghino, para los pilagá, en la zona de Fortín Lugones (Formosa), con una reserva de 85.000 ha próximas al río Pilcomayo. Su objetivo era ir completando, hacia el oeste, la tarea reduccional de la colonia Bartolomé de las Casas. Ambas colonias estaban bajo control y protección del Regimiento de Gendarmería de Línea

Desde el oeste, las misiones anglicanas de Algarrobal (Salta) San Andrés, Pozo Yacaré y Misión El Toba (todas en Formosa), desarrollaron una acción evangelizadora que concentró gran número de personas. Esto produjo un "despoblamiento" de extensas áreas, facilitando la colonización criolla ganadera. A los fines de la reducción y concentración de las poblaciones indígenas dispersas, la familia Leach cedió a los anglicanos una extensión de 500 ha para el establecimiento de Algarrobal, en 1914. Asimismo, el señores Santiago Miller cedió 100 ha para el establecimiento de San Andrés, en 1927. En 1935 los misioneros de Misión El Toba solicitaron al Gobierno Nacional la cesión de una fracción de terreno para desarrollar sus actividades y asentar definitivamente a los grupos que se concentraban en torno a la misión.

En 1940 se decreta la formación de la Colonia La Primavera (Formosa), con una superficie de aproximadamente 5.000 ha. En ese mismo año se sanciona la ley de Colonización y Creación del Consejo Agrario Nacional²¹. En ésta se establece que las tierras adjudicadas a los indígenas, dentro de los territorios nacionales, no podrán ser vendidas, gravadas ni embargadas, sin el consentimiento del Consejo. Por otra parte, si bien el objetivo de los otorgamientos es facilitar la integración, se establece que para la explotación de las mismas se deberán tener en cuenta sus costumbres y métodos de trabajo.

En el cuadro que se anexa a este capítulo hemos sintetizado, con un periodización tentativa, las políticas nacionales seguidas con las poblaciones aborígenes. El mismo nos da una idea somera de las variaciones habidas y contextualiza el proceso político referido a las tierras ocupadas o cedidas a los indígenas.

Formosa: los primeros antecedentes de transferencia de dominio a favor de los pueblos indígenas chaqueños

Luego de la provincialización del territorio de Formosa²², la legislatura provincial sanciona la ley 113/60, reglamentándola con el decreto 1539/60. Ambos instrumentos legales se dedican extensamente a tratar la cuestión de las tierras destinadas a la colonización indígena. Esta ley se constituye en el instrumento legal que antecede por excelencia a todas las medidas tomadas para la regularización de la situación ocupacional de las comunidades indígenas, hasta 1983. Obtuvieron ciertos beneficios en el proceso de asegurar la tenencia territorial, las siguientes comunidades: La Primavera²³; Lote 68²⁴; Campo de Cielo²⁵; Barrio Qompí Sosa (Pozo del

²¹ Ley 12.636.

²² Ley 14.408.

²³ Decreto 1363/63, aprobando una mensura de 5107 ha.

Tigre)²⁶; Pozo del Tigre²⁷; Bartolomé de las Casas²⁸; Fortín Belgrano (Pozo del Hacha)²⁹; San Martín 2³⁰; Misión Tacaaglé³¹; Misión Laishí, Ceferino Namuncurá (ex El Porteñito), Javier Muñiz, Riacho de Oro, Pozo Verde (Pozo del Tigre), El Trébol, Campo Bandera³².

Sin embargo, el desarrollo de la conciencia indígena respecto a su lugar frente a nuestra sociedad y los cambios producidos en el pensamiento indigenista del Estado, llevaron a que estas medidas tomadas, apenas se vieran como pequeños "parches" para resolver la difícil situación legal que envolvía a la cuestión de tierras. De esta manera, y tras una fuerte movilización política durante 1983, se llega a la sanción de la ley 426/84, que contempla de manera particular la cuestión de tenencia de tierras por parte de las poblaciones indígenas de la provincia. Este instrumento legal, aún de plena vigencia en la actualidad, reconoce la posesión actual de tierras, tomando en cuenta las áreas tradicionales; abre la posibilidad de recuperación de territorios anteriormente ocupados, en el caso de los grupos citados anteriormente; asegura la transferencia gratuita y libre de impuestos, ya que su fundamento ideológico pretende ser el reconocimiento de los derechos históricos; con el mismo concepto, se asegura la inenajenabilidad de sus derechos sobre la tierra. De alguna manera, es el primer antecedente legislativo de esta magnitud.

A partir del cumplimiento de esta ley, prácticamente el 90% de las comunidades y grupos familiares individuales indígenas de la provincia, han logrado resolver mínimamente su situación de tenencia de tierras. Este acto, más allá de su intencionalidad reivindicativa, es, en la práctica, sólo una regularización legal. Debido a los procesos históricos de colonización y ocupación de pobladores no indígenas en las áreas tradicionales, se ha limitado la transferencia de derechos a áreas reducidas, sin efectuarse ningún tipo de expropiación o relocalización de población no indígena en territorios reivindicados. Las superficies son mínimas al comparárselas con las extensiones ocupadas para el desarrollo de las prácticas económicas, sociales y simbólicas tradicionales. En la región central y del este provincial, las concesiones se han limitado a pequeños lotes que apenas alcanzan para establecer las viviendas y unas pocas chacras.

²⁴ Ley 470/70, Decreto 717/70, Decreto 016/76, otorgando 97 ha.

²⁵ Resolución del I.P.C.yT.F. 751/79, ordenando una mensura de 1991 ha.

²⁶ Resolución del I.P.C.yT.F. 1150/80 ordenando mensura de 167 ha.

²⁷ Resolución del I.P.C.yT.F. 342/80, aprobando mensura de 100 ha.

²⁸ Resolución del I.P.C.yT.F. 17/82, reconociendo derechos sobre 14.392 ha de las 25.757 ha (aproximadamente) correspondientes a la Reserva Nacional.

²⁹ Resolución del I.P.C.yT.F. 1094/81, otorgando permiso de ocupación sobre un campo de 2.500 ha.

³⁰ Resolución del I.P.C.yT.F. 695/81, aprobando mensura de 103 ha.

³¹ Decreto 591/83, otorgando derechos de ocupación sobre 448 ha de las 40.000 ha correspondientes a la ex Misión Tacaaglé.

³² Ley 1352/83, beneficiando a Misión Laishí, con 392 ha, en fracciones, de las correspondientes a la antigua Misión; a C. Namuncurá con 314 ha, a la Cnia. Javier Muñiz con 627 ha de las correspondientes a la antigua Reserva Nacional, a Riacho de Oro con 251 ha, a Pozo Verde con 2.980 ha, a El Trébol con 3.106 ha y a Campo Bandera con 3.727 ha.

Un aparentemente nuevo momento en la reivindicación de derechos territoriales, lo constituye la participación indígena en la reforma de la Constitución Provincial. Allí queda establecido, definitivamente el derecho de tenencia inenajenable e inembargable (que ya lo contemplaba la constitución anterior), el derecho al desarrollo de sus economías tradicionales³³ y el control sobre la explotación de los bosques existentes en las tierras comunitarias, dando particular énfasis al dominio sobre todos los bienes existentes en el territorio (Art.48). Para ese entonces, el texto constitucional ya era, paradójicamente, anacrónico respecto a los avances legislativos y doctrinales habidos en los cinco años anteriores a nivel Nacional y en la provincia de Chaco.

Formas de ocupación del territorio

Dado el universo finito de realidades de ocupación del territorio, se puede pensar en una cierta tipología de los patrones de asentamiento y relacionamiento con aquel. Si se compara con estudios hechos a finales de la década del '80, se notará un cambio significativo en las nuevas situaciones. La regularización de la tenencia, el reconocimiento de derechos constitucionales en unos pocos casos y la tendencia a la individuación de la propiedad en los pequeños parcelamientos y en las zonas periurbanas; contrastan significativamente con la irregularidad existente hasta los '80 y el desconocimiento generalizado de sus derechos por parte de los indígenas.

Ocupaciones extensivas

En la región del Pilcomayo, desde el NO del Departamento Bermejo, en Formosa, hasta el límite entre Salta y Bolivia (paralelo de 22° S), la población indígena ocupa y aprovecha extensivamente el territorio. A principios de la década de los '80 se hallaba asentada en “misiones” y “comunidades” localizadas en tierras fiscales. En general estas sedentarizaciones, cuya data se remonta apenas a cincuenta o sesenta años, se hallaban dentro o próximas a los espacios territoriales reconocidos como “tradicionales”.

Toda el área se halla altamente degradada, especialmente en Salta y en el departamento Ramón Lista, por la pérdida de los antiguos pastizales regados por las inundaciones del Pilcomayo. La responsabilidad de este fenómeno es atribuible al mal manejo ganadero en las primeras décadas del siglo XX, basado en una racionalidad inadecuada para la región.

La densidad poblacional total (indígenas y no indígenas) del área en cuestión es un poco más alta respecto a la media de todo el semiárido de Salta y Formosa (sin considerar las concentraciones poblacionales de más de 2.000 habitantes, a lo largo de las vías de

³³ Toda la legislación anterior, a excepción de la ley 426/84, configuraba su concepto de tenencia o transferencia de derechos, en función de un cambio de los sistemas productivos indígenas, promoviendo la apropiación de la economía capitalista y la inserción en el mercado del producto. De allí que en muchos casos se hablara de "unidades económicas", o se dejara entrever el concepto, limitando tácitamente los derechos de tenencia a parcelas familiares de uso agropecuario mínimo.

ferrocarril). 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.

En la provincia de Chaco un caso similar lo constituye la regularización dominial de las 150.000 ha reservadas en 1924 para la población toba. El área no se halla en tan alto nivel de degradación y el problema fundamental radica en la ocupación simultánea del territorio por pobladores criollos, principalmente ganaderos.

En la actualidad, las variaciones en las políticas provinciales a partir de la democratización de 1983 en Chaco, Salta y Formosa nos permiten distinguir dos situaciones diferentes: las ocupaciones extensivas sobre propiedades privadas indígenas (Formosa) y las ocupaciones extensivas en tierras fiscales (Salta).

En propiedad privada indígena

En el noroeste de Formosa, los asentamientos se hallan sobre parcelamientos extensos otorgados a favor de las comunidades indígenas. Se ha logrado la adjudicación de un término medio negociado políticamente de 5.000 ha por comunidad. Las estrategias organizativas y operativas desarrolladas para definir las áreas de adjudicación han evitado la dispersión de las propiedades en una configuración que podríamos llamar de “agujeros de queso”, tal como ocurre en otras partes. Encontramos áreas en propiedad con muy pocos kilómetros de discontinuidad, con una extensión total de más de 165.000 ha, en una región que supera en término medio los 170 Km. de largo por 40 Km. de ancho. Estas características le da una alta potencialidad política a la región que aún no ha sido suficientemente explotada, excepto con fines partidarios.

Las propiedades privadas están a nombre de asociaciones comunitarias de los *wichi*, condominios entre asociaciones comunitarias de los *wichi* y la asociación de comunidades *Daelocoché* de los tobas de Sombrero Negro³⁴. Hay propiedades y adjudicaciones criollas en las vecindades y gran cantidad de pobladores ganaderos no indígenas dispersos en el territorio, incluso ocupando ilegalmente las tierras indígenas (fenómeno que ocurre especialmente en el departamento Ramón Lista). El área fue explotada forestalmente durante varias décadas y actualmente es la región petrolera de Formosa.

Toda la región está afectada o beneficiada por las variaciones del curso de agua del Pilcomayo y los proyectos de control hídrico están localizados en la propiedad privada indígena.

Una característica de esta región es la concentración de población en El Potrillo, con más de 1500 habitantes.

³⁴ 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 y Alfred Leake acuñaron hace medio siglo.

La distribución demográfica de la población indígena era a mediados de la década del '90 la siguiente³⁵

Provincia	Departamento	Grupos étnicos	Población	Superficie	
Formosa	Ramón Lista	<i>Wichi</i>	6.000	380000	
	NO de Dto. Bermejo	<i>Wichi</i>	400	280000	
		Toba de Sombrero Negro	1.450		
Territorio Total en hectáreas				660.000	
Población Indígena Total				7.850	

Como mencioné, 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 estos pobladores es de alrededor de 3.000 personas, con una distribución proporcional más o menos equivalente a la de la población indígena en los dos departamentos.

Otro caso de ocupación extensiva lo constituye la antigua Reserva de Bartolomé de las Casas, en el centro de la provincia, con una superficie de más de 14.300 ha, titulada a nombre de la población toba. El patrón de asentamiento es mixto: grupos reunidos en torno al pueblo formado por la antigua administración de la reducción, y grupos familiares distribuidos en función al aprovechamiento agropecuario y recolector de las parcelas; con énfasis en el primer modelo productivo.

Otro caso interesante en la provincia lo representa la Colonia La Primavera, con una extensión de alrededor de 5.100 ha contiguas al Parque Nacional Pilcomayo. Si bien esto ha significado durante mucho tiempo un factor de alta conflictividad; es posible pensar en un planteo de aprovechamiento del área de manera más integral y sustentable. Los modelos agroproductores, fracasados en la zona debido a las políticas poco favorables, pueden llegar a trocarse por otros más adecuados a los límites de la propiedad y a la vecindad con el área protegida citada.

En la provincia de Chaco, la reciente regulación de dominio de las 150.000 ha, presenta características propias en las ocupaciones extensivas con título. Las poblaciones allí instaladas mantienen un estilo de asentamiento semejante a las colonias agrícolas y el aprovechamiento del espacio se adecua más al modelo agrarista que a los modelos recolectores. La propiedad del territorio está en manos de una asociación de individuos de diferentes poblados, la Asociación Comunitaria *Meguesoxochi*, que representa a los habitantes de la región. La ocupación simultánea del territorio por parte de criollos agricultores y ganaderos, pretende ser resuelta mediante un convenio homologado por la legislatura (ley 4617/99).

³⁵ Las cifras han sido redondeadas y están tomadas de **listados de población** efectuados entre 1985 y 1995. Han sido verificadas las posibles contradicciones y duplicaciones por movilidad territorial o criterios de pertenencia social. No son datos censales.

Por otra parte, la tenencia en manos de la mencionada asociación no es sin conflicto entre los mismos indígenas. Los pobladores tobas de la localidad de La Sirena reclaman su derecho al dominio exclusivo sobre 3.930 ha mensuradas en la década del '80 con la cooperación de la JUM.

La preocupación por mantener un proceso de desarrollo sostenible del área, llevó a las autoridades provinciales a efectuar un estudio ambiental, a cargo de especialistas en el tema; elaborándose un proyecto de Código Ambiental, aún no aprobado.

Olla Quebrada presenta características peculiares, en tanto la propiedad antiguamente reservada de 10.000 ha, ha sido otorgada en parcelas individuales contiguas, manteniendo un patrón de ocupación y asentamiento propio del emergente de los planes de colonización agropecuaria de la provincia.

Las tierras de Nueva Pompeya, con sus 20.283 ha, son ocupadas exclusivamente por dicha comunidad, y bajo el control del sacerdote de la Iglesia Católica Romana local. La comunidad *wichi* adecuó su patrón de asentamiento a la realidad periurbana que le toca vivir en torno al pueblo homónimo.

Otra área de ocupación extensiva importante es la Colonia Aborigen Chaco, en las cercanías de Quitilipi, que reúne numerosos grupos tobas y algunas familias mocoví, con un patrón de asentamiento mixto: grupos familiares distribuidos en función al aprovechamiento agropecuario y recolector de las parcelas; con énfasis en el primer modelo productivo.

En tierras fiscales

En la región del Pilcomayo salteño las poblaciones indígenas se hallan asentadas en su gran mayoría sobre la costa del río. La actividad económica y social principal de estas comunidades es la pesca.

Un número considerable de pequeños asentamientos está distribuido en todo el territorio límite entre los lotes fiscales 55 y 14. Esta población, conocida frecuentemente como “montaraz” desarrolla su vida en torno a los puestos ganaderos y a la explotación forestal.

Hay una ocupación extensiva y continua de todo el territorio que se superpone a la ocupación criolla ganadera. La misma no es pacífica, dado que ambos sectores pretenden derechos sobre el territorio, con diferente fundamento.

El alto nivel de degradación ambiental y la tendencia a la desertización en amplias superficies, hace de la ocupación simultánea una fuente de permanentes conflictos. La irresponsabilidad del Estado provincial, en tanto demora la regularización de la ocupación territorial y promueve la desarticulación social atendiendo a fines oscuros, va dejando poco a poco secuelas y heridas que difícilmente permitan, aún a largo plazo, el desarrollo de un modelo de gestión regional integrado.

Desde 1991 existen reclamos formales por el territorio al gobierno salteño por parte de la Asociación *Lhaka Honhat*, que reúne un número representativo de personas de las etnias *wichi*, *nivaklé*, chorote, toba y *tapîi*. El largo proceso de reclamos y pugnas políticas ha llevado a un desgaste notorio en los miembros de la Asociación. En los últimos tiempos han comenzado a producirse fracturas y fisones que atentan contra la integridad de la organización. Los agentes políticos y antropólogos asesores del gobierno actúan a favor de la división, ya que esto garantiza el parcelamiento del lote, frente al pedido original indígena de un título único y sobre territorio continuo.

La población indígena es de poco más de 4.500 personas (censo de la Asociación de 1991) y la población criolla no supera las 2.500, concentradas principalmente en los núcleos poblacionales de Santa Victoria y Alto de la Sierra, extensivo a las áreas Santa Victoria – Rancho del Ñato y Alto de la Sierra – Pozo Mulato respectivamente.

La distribución demográfica aproximada por etnia, según los datos generales recién citados, era la siguiente:

Provincia	Departamento	Grupos étnicos	Población	Superficie
Salta	Rivadavia (Banda Norte, lotes fiscales 14 y 55)	<i>Wichi</i> Chorote Nivaklé Toba <i>Tapîi</i> Criollos (no indígenas)	3.350 900 50 200 s/d 2.500	600.000

Entre los grupos étnicos integrantes de la Asociación, la alta predominancia de los *wichi* en todo el territorio, determina las tendencias de los intereses de ésta.

Reservas extensivas

Un caso particular y único lo constituye la reserva de Comandancia Frías, en la provincia de Chaco. Se trata de una reserva de “aproximadamente 100.000”, que de acuerdo a los límites expresados en el decreto 1732, del 17 de octubre de 1996, se extendería a más de 220.000 ha (según alguna apreciaciones, podría prolongarse hasta casi 300.000 ha), de las cuales “100.000 ha serán en favor del Pueblo *Wichi* del Departamento General Güemes, organizado a través de sus comunidades y el resto para las comunidades indígenas de la provincia, según el destino que éstas establezcan en el marco de los acuerdos que celebren”(sic, texto del decreto).

Se trata de un caso único por lo menos por dos razones. La primera, que si bien las extensiones se hallan dentro de los límites de las tierras tradicionales de los *wichi*, en la actualidad prácticamente no son ocupadas por ellos (sólo la población de Comandancia Frías

se halla en uno de sus límites). La segunda, que se constituye en un reconocimiento por parte del gobierno provincial de derechos territoriales de los otros pueblos, aunque lejanos en su radicación, en función al otorgamiento de *“otras tierras aptas y suficientes para el desarrollo humano”* (sic, texto del decreto), según lo establece la constitución provincial. Aunque este “otorgamiento” extra está contemplado en todas las constituciones de la región chaqueña, es el único caso en que se ejecuta consecuentemente.

Para este territorio, al igual que en el de las 150.000 ha del interfluvio, es propósito del gobierno provincial realizar los estudios ambientales pertinentes para la elaboración de orientaciones para el logro de un desarrollo sostenible.

Ocupaciones reducidas

Es la situación de la mayor parte de las poblaciones indígenas del chaco. La limitación de la ocupación del territorio está vinculada al desarrollo de los asentamientos sedentarios, acotados por la expansión de la frontera agropecuaria durante la primera mitad del siglo XX.

Los casos son diversos, según las características que imprimieron las políticas de expansión de las provincias y territorios nacionales. Por lo general se trata de los asentamientos localizados en las áreas de producción agrícola, siendo apenas remanentes de los loteos, ya sea por errores de mensura (intersticios fiscales) o por inexistencia de las mismas y, por lo tanto, las poblaciones quedaron al margen de los alambrados de las fincas y estancias. En otros casos se trata de “colonias indígenas” que fueron loteadas en parcelas de propiedad individual, lo que les da características peculiares, respecto a las demás situaciones.

En propiedad privada indígena

En la provincia de Formosa, en la zona este, de alta productividad agropecuaria, hemos constatado la existencia de doce propiedades comunitarias de menos de 400 ha y dos de menos de 1.000 ha. La dispersión de estas pequeñas colonias hace imposible pensar en un desarrollo sustentable. En la zona comprendida entre Misión Laishí y Colonia Villafañe, las propiedades están aisladas y son de carácter individual. En la misma zona, la tendencia de las pequeñas colonias que obtuvieron títulos comunitarios en la década del '80, es buscar el subparcelamiento e individuar la propiedad. En la zona central se amplían las extensiones desde propiedades de menos de 500 ha hasta una propiedad de alrededor de 5.000 ha; pero también con una gran dispersión que no da ningún tipo de posibilidades de desarrollar estrategias de ocupación territorial integradas. En el área pilagá es característico el patrón que hemos llamado de “agujeros de queso”, donde las propiedades aparecen como machones cercanos, pero no contiguos, sobre el mapa. En ningún momento los sucesivos gobiernos de la provincia han dado oportunidad para que se reconozcan otras extensiones “aptas y suficientes”, tan como lo plantea la constitución provincial; pero tampoco ha habido ningún movimiento indígena que reivindique este derecho, especialmente atendiendo a las situaciones planteadas por las exigüas e insuficientes extensiones del este y centro provincial.

En la provincia del Chaco, salvo el caso de las antiguas reducciones y la Misión Nueva Pompeya, que trataremos adelante, las propiedades comunitarias no superan las 3.000 ha y se hallan completamente dispersas en el territorio, sin casi ningún tipo de contigüidad. Un caso de excepción es El Colchón, con 5.638 ha.

En la provincia de Salta las propiedades indígenas están totalmente dispersas en medio de propiedades no indígenas y apenas brindan posibilidades de aprovechamiento tradicional. Las tierras privadas a lo largo de la ruta 34, resultado de las antiguas misiones entre los grupos guaraní y chané, son de uso agrícola casi exclusivamente. Las extensiones obtenidas en el departamento de Rivadavia y de San Martín, a favor de los *wichi*, se caracterizan por su exigüidad e insuficiencia para el desarrollo de las más mínimas posibilidades de uso sustentable. La labor de FUNDAPAZ, intentando la articulación del uso entre pequeños propietarios criollos y comunidades indígenas, en la ruta 81, es de destacable valor, aunque las extensiones contiguas que pueden brindar posibilidades de sostenibilidad en su desarrollo son muy pocas.

En tierras fiscales

En la provincia de Chaco la mayor parte de las comunidades tienen demarcadas las tierras que ocupan. La regularización de las mismas es sólo tarea administrativa. Las situaciones de mayor conflicto se encuentran en la zona de Pampa de Indio. En todos los casos, los terrenos ocupados o en pugna no exceden las 2.500 ha, estando la gran mayoría muy por debajo de las 1.000 ha. Sólo el 25 % son reclamados en forma comunitaria; los demás esperan el parcelamiento individual, siguiendo los patrones de ocupación y aprovechamiento emergentes de los programas de colonización.

En la provincia de Salta son varias las poblaciones de *wichi* que ocupan pequeñas parcelas fiscales en los intersticios dejados entre las tierras de producción agrícola de la región comprendida entre Embarcación, la ruta 81 y Tartagal, por errores de mensura. En toda la provincia, la situación de los lotes fiscales (inclusive el 55 y 14 del Departamento Rivadavia) está sujeto a una rápida dinámica de cambios promovidos desde el Poder Ejecutivo Provincial, a pesar de lo estipulado en la Ley de Colonización de Tierras, 6570/89.

En tierras privadas ajenas

No son pocos los casos en Salta de comunidades indígenas asentados en tierras privadas de fincas agropecuarias o explotaciones forestales. También entran en esta categoría las poblaciones que se asentaron en tierras de las iglesias Anglicana y Asamblea de Dios, compradas a fin de favorecer el desarrollo de esas poblaciones, en la década del '70 y aquellas que se asentaron en torno a las misiones de la obra franciscana, desde mediados del siglo XX, en la proximidades de la ruta 34. La Iglesia Anglicana se halla desde principios de la década del '90 en proceso de transferir esas propiedades a sus ocupantes. La obra franciscana se halla en el mismo proceso desde un tiempo anterior.

En Formosa unos pocos asentamientos en la región central se encuentran en la misma situación. Por lo general son de carácter familiar y temporario.

Ocupaciones periurbanas

Cada vez es mayor el número de poblaciones indígenas que se asienta en los alrededores de los pueblos y ciudades. La migración y el cambio de patrones económicos se están haciendo características de las estrategias de sobrevivencia, a partir del cambio de horizonte en la racionalidad ambiental de la gente. Las demandas sociales exceden las posibilidades del medio rural, artificializado mediante planes de colonización o mediante la ocupación simultánea no planificada por parte de otros habitantes. Esto, sumado a las nuevas demandas emergentes de las ofertas de la sociedad de consumo, lleva a muchas familias a migrar, a veces casi masivamente, a las ciudades y pueblos. Gran parte de la población *wichi* del Bermejo en Formosa y otro tanto en Salta, está asentada en barrios en torno a los pueblos nacidos con el ferrocarril. En Salta, cuantiosa población del Pilcomayo y un número cada vez mayor de guaraníes chaqueños se ha asentado en torno a Tartagal; gran cantidad de población del Bermejo, en torno a Embarcación y Pichanal. Existen asentamientos *wichi* poco conocidos en torno a Metán, Rosario de la Frontera, Quebrachal, Apolinario Saravia, Joaquín V. González; en un área que aparentemente es lejana a los territorios de los *wichi* más conocidos en el último siglo.

En el Chaco, las poblaciones tobas se concentran más y más en torno a Sáenz Peña, Castelli, Pampa del Indio, Resistencia.

En Santa Fe prácticamente toda la población mocoví y toba se halla en torno a poblados y ciudades, ya en forma de barrios periurbanos o en pequeños lotes adjudicados para la colonización agrícola, cercanos a los pueblos. Además de los clásicos asentamientos conocidos de San Javier, El Tostado, Los Laureles, La Lola; y de los barrios de Rosario y Santa Fe, más de cuarenta asentamientos han sido registrados con estas características, la mayor parte de mocovíes, desde el extremo norte de la provincia hasta el sur, ya en áreas que podríamos considerar pampeanas antes que chaqueñas.

En Jujuy la mayor parte de la población guaraní chaqueña se halla asentada en torno a las grandes ciudades: San Pedro, Libertador San Martín y Jujuy.

En la ciudad de Formosa es cada vez mayor el número de personas que migran hacia el “Lote 68” (Barrio Namqom), y en los últimos tiempos muchas familias se ubican en los nuevos barrios del Instituto Provincial de la Vivienda, constituyendo pequeños núcleos referenciales en medio de población no indígena.

La situación legal de estos asentamientos varía desde la ocupación irregular de tierras fiscales municipales, a la propiedad individual o comunitaria del barrio. Por lo general la tendencia en los casos de regularización del dominio, es el parcelamiento individual. Casos excepcionales son los asentamientos de antigua data, con orígenes en formas de sedentarización emergentes de la acción de las misiones o reducciones civiles. Sin embargo, los conflictos emergentes del cambio de patrones de asentamiento y conducta civil, llevan a que muchos pobladores indígenas tramiten el parcelamiento individual, aún cuando ya existe un título comunitario de tierras del barrio.

Síntesis

Para terminar, valen citar algunas cifras. En Chaco, de los 106 asentamientos registrados en las bases de datos consultadas, sobre 13 no se han podido constatar las superficies reclamadas. Tomando esto en consideración, el 42,62 % se halla actualmente en propiedad privada, individual o comunitaria. El resto está en distintas etapas administrativas o legales. Característica de la provincia son las trabas administrativas interpuestas para resolver la regularización de la tenencia. Las estadísticas oficiales ofrecen información ambigua y de difícil o imposible interpretación. Las extensiones totales registradas en reclamo o regularizadas alcanzan casi las 600.000 ha, aunque los compromisos aspirados, que alcanzaron a discutirse y tener antecedentes legislativos, superaban el millón de hectáreas.

En Salta no hay bases de datos organizadas. No hay tampoco estadísticas oficiales diferenciadas. Las visitas durante el estudio y nuestra propia experiencia nos lleva a concluir que la mayoría de las poblaciones indígenas se hallan en situación irregular y de conflicto con propietarios u ocupantes no indígenas. Las que han obtenido algún reconocimiento dominial sobre el territorio, lo es en forma absolutamente insuficiente. Sólo las comunidades de los lotes fiscales 55 y 14 reclaman derechos exclusivos sobre las 600.000 ha que constituyen ambos lotes, para negociar luego el reasentamiento de los pobladores criollos.

En Jujuy y en Santa fe, la mayor parte del pueblo guaraní y mocoví, respectivamente, se halla en situación irregular y no hay definiciones por parte de los gobiernos provinciales a fin de satisfacer las necesidades territoriales.

En Formosa, de las 118 poblaciones identificadas, 87 están reconocidas con personería jurídica (varias de las que figuran sin personería jurídica forman parte de la asociación de comunidades *Daelocoché Sombrero Negro*, o son subdivisiones de alguna asociación comunitaria reconocida, a la que pertenecen) y prácticamente el 90 % ha regularizado aunque sea en extensiones mínimas, la situación dominial sobre las tierras que ocupan. Las estadísticas oficiales no representan la realidad total de la provincia. La aparente situación de justicia en Formosa se diluye ante la evidencia de la insuficiencia de las tierras regularizadas, que no superan las 300.000 ha (menos del 4 % del territorio provincial) y en su mayoría se hallan en Ramón Lista y NO del departamento Bermejo; siendo las propiedades en el este provincial (a excepción de las antiguas reservas de Bartolomé de las Casas y La Primavera) apenas reductos para los asentamientos familiares.

Observaciones

Paso seguido, quiero hacer unas pocas observaciones que pueden orientarnos a definir estrategias de cooperación, respecto a la resolución de ciertos conflictos y a lo que se ha legislado acerca de las tierras.

Situaciones de conflicto

Dos tipos de conflictos se presentan en las tierras que han sido adjudicadas a la población indígena.

Por una parte, los conflictos emergentes de las relaciones entre los grupos sociales que constituyen la comunidad. Las formas de resolución de estas situaciones se desenvuelven, por lo general, de acuerdo a las pautas culturales del grupo, sin intervención o pedido de intervención externa. En otra oportunidad hemos desarrollado un estudio acerca de las formas de resolución a partir de la escisión del grupo principal. En los casos en que son dueños de la tierra y se mantienen pautas de asentamiento y apropiación de los medios de producción (la tierra, como tal) más o menos cercanas a los modelos antiguos, la seguridad sobre territorios extensos libera las tensiones de tener que ubicarse en torno a un centro poblado (“comunidad”, “misión”, “barrio”, etc.). Esto lleva a que sin demasiados trámites, el grupo que siente la necesidad de distanciarse, se reubique en otro lado del lote en propiedad o, en algunos casos, en propiedades indígenas cercanas, donde mantienen alguna relación de parentesco con miembros de la Asociación titular. Esta situación es altamente notoria entre las poblaciones de los tobas de Sombrero Negro y los *wichi* vecinos (*lhokotas, ha'lotetsel* y *ma'safwas*). También lo hemos observado en Ramón Lista, en algunos pocos casos. La presencia de Potrillo como polo de atracción y desarrollo resuelve con otra variante la misma cuestión. Otro tipo de conflictos que se resuelven de manera similar, pero posiblemente con más trauma de por medio, es el emergente de las inundaciones del Pilcomayo que pulsan a nuevas relocalizaciones. En este caso, los reasentamientos se aprovechan para alejarse de los grupos en conflicto (por ejemplo, Pozo Algarrobo, reubicado luego en dos grupos menores; Tucumancito, también reasentado en dos grupos menores: Tucumancito y Tres Palmas; Santa Teresa separada en Santa Teresa, El Breal y Pozo La Chiva, en donde se reunió con familias venidas de Las Vertientes, Salta) o reunirse con otros grupos con fines de concentración de poder político (la concentración de María Cristina, San Miguel, Campo del Hacha y Desmontes).

Dentro del segundo grupo de conflictos, se encuentran los emergentes de la relación con la población criolla. Lo que es una contienda permanente por la ocupación territorial simultánea antes de la adjudicación³⁶, se torna en una violación de los derechos dominiales luego de la misma. La facilidad con que desde un mundo organizado por leyes escritas vemos que se puede resolver (mediante juicios de desalojo), se torna en una casi imposibilidad debido a la dificultad de contar con los recursos jurídicos, al aislamiento de los parajes y a las alianzas encubiertas que existen entre las autoridades locales y los pobladores criollos (la resolución de la tenencia de tierras no resuelve el conflicto interétnico). Esto ha llevado a varias experiencias de búsqueda de resoluciones. Una de las primeras, históricamente desde las entregas de títulos, ha sido en Formosa, la de los Toba de Sombrero Negro. Luego de un largo proceso en el que se intentaron diferentes formas de negociaciones, ellos mismos gestionaron la adjudicación de tierras para los pobladores criollos en conflicto, según los términos de las leyes vigentes en ese momento. La alta potencialidad política que esto

³⁶ Lo que ha motivado históricamente la construcción de una conciencia de “propiedad de la tierra” entre los indígenas, como única vía de resolución.

significó, afirmó los derechos sobre el territorio y facilitó la defensa del mismo ante otras invasiones posteriores. Un segundo caso de significativa importancia, es la experiencia del Obispado de Orán, mediante su equipo de pastoral localizado en Morillo (Salta), continuada luego por FUNDAPAZ, al trabajar en forma conjunta con los criollos y los *wichi* de la región comprendida en Cap. Page y Morillo (Salta, ruta 81 y aledaños). La resolución conjunta de la tenencia de tierras fiscales ha facilitado la liberación de los conflictos de invasión sobre las tierras privatizadas.

La actual cooperación de FUNDAPAZ con la población criolla de esa zona, atendiendo las necesidades de desarrollo agrosilvopastoril, bajo la perspectiva del respeto por las propiedades indígenas, según los acuerdos logrados antes de las adjudicaciones, es una forma indirecta de colaboración en el mantenimiento de la armonía social y, consecuentemente, ambiental; en tanto se mantenga la mediación institucional.

Tierras que ocupan tradicionalmente

Este concepto, manifiesto en el cuerpo legal actual, ofrece dificultades de interpretación y de aplicación. Su emergencia, a partir del convenio 169 de la OIT, tiene raíces lejanas a la experiencia chaqueña, con un largo proceso de colonización efectiva y de movimientos étnicos producidos anteriormente por las presiones ganaderas externas de la expansión del siglo XVIII y XIX. Cuando la ley regula el reconocimiento de la posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades, deja abierto un interrogante irresuelto: ¿qué es la ocupación tradicional?

Si por ocupación tradicional se entiende aquella que es recordada por la memoria histórica; posiblemente sea imposible la reivindicación de las mismas. Cualquier estudio, por superficial que sea, de las áreas tradicionalmente ocupadas en hogares, cazaderos, pescaderos, áreas de valor simbólico, áreas hortícolas; nos muestra que las mismas se extienden mucho más allá de lo que las posibilidades del Estado tiene. Incluso, con zonas fuera de las fronteras internacionales. No hace falta citar ejemplos ni ahondar en detalles, ya que son conocidos varios estudios de territorialidad chaqueña.

En las pocas prácticas llevadas adelante, se ha tomado por “ocupación tradicional” a las tierras ocupadas de hecho por las viviendas y las parcelas hortícolas en el momento de los reclamos; con una extensión extra de acuerdo a las posibilidades fiscales de cada caso y al interés político de cada provincia. Es decir, que simplemente se han regularizado, con el pretexto de “reconocimiento de las tierras tradicionales”, las tierras ocupadas efectivamente sin conflicto ni simultaneidad con otros pobladores no indígenas. En el mejor de los casos, se ha procedido a reubicarlos o a establecer convenios de armonización de las relaciones.

Tierras aptas y suficientes

También emergente de la aplicación de los conceptos del Convenio 169 de la OIT, en la práctica argentina se lo interpreta tácita o explícitamente como un concepto agrarista o economicista de la tierra, ajeno a las perspectivas de los pueblos indígenas del chaco.

La entrega de tierras en esta calidad implica una evaluación de su potencialidad económica. Sin embargo, los pueblos indígenas del chaco no piensan la ocupación de la tierra en esos términos. Por este motivo se ve claramente que en los casos en que se han obtenido derechos sobre ciertas tierras, pocas veces las mismas se aprovechan “económicamente” como piensan los técnicos y profesionales de las instituciones oficiales encargadas de evaluar la cantidad de tierra a otorgar. La frustración que frecuentemente acompaña a los procesos de “consolidación de los derechos territoriales adquiridos”, manifiestos en programas y proyectos de aprovechamiento económico de las áreas afectadas, es señal suficiente como para que se pueda comenzar a repensar la cuestión del valor y significado de la tierra para los pueblos indígenas actuales.

La provincia de Chaco es la única que ha iniciado los trámites para otorgar extensiones amplias en función al concepto de “tierras amplias y suficientes”, sobre una extensión de 220.000 a 300.000 hectáreas en la región del semiárido. Más allá del valor político que pueda tener este reconocimiento, la mayoría de los dirigentes indígenas, imbuidos por las ideologías capitalistas, piensan en estos terrenos en función de su productividad para el mercado. Iniciativas de este tipo tendrán que ser acompañadas de estudios ambientales y monitoreos que eviten el incremento de la acelerada degradación y el desarrollo de iniciativas realmente sustentables para el área.

En este sentido, habrá que revisar si la discusión por tierras suficientemente extensas como para el crecimiento de los pueblos indígenas, según pautas tradicionales de ocupación, no se halla más en el plano de la potencialidad política de los significados actuales de la tierra, antes que de sus alcances económicos. El debate es aún incipiente, dada la gran influencia que están teniendo los fondos de cooperación estatales para el desarrollo económico local. De alguna forma, este aporte interrumpe los procesos de politización de la tenencia de las tierras y de los rumbos que puedan tener estos procesos en cuanto a cambios estructurales. Como en el caso del “desarrollo de comunidades”, se pierden de vista los significados estructurales de los nuevos conocimientos construidos culturalmente por las poblaciones indígenas, en torno al tema y en función a las interacciones con la sociedad nacional. La incorporación del discurso hegemónico al discurso indígena, no sólo en el tema de tierras, es un aspecto que debería preocupar mucho más a los cooperantes, cuando se piensa en términos históricos.

Jurisdicción sobre las tierras

La aplicación de las normas legales vigentes referidas a la cuestión de tierras, pasa por el tamiz de la estructura organizativa de la Nación.

La organización nacional está estructurada piramidalmente, con una definición clara del dominio y la jurisdicción. El de la soberanía territorial es asunto de la Nación, mientras que la jurisdicción sobre las tierras lo es de las provincias y de los municipios. La regulación de las tierras que se hallan fuera de los ejidos municipales, es del orden provincial; mientras que la que se hallan dentro de los ejidos, lo es del orden municipal.

La Nación, en este sentido, no tiene ningún tipo de competencia ni puede ser autoridad de aplicación sobre tierras que no están bajo su exclusiva jurisdicción (como podrían ser las áreas protegidas de orden nacional, o los terrenos pertenecientes a empresas u organismos nacionales, en cuyo caso la Nación actúa como “propietaria”). En última instancia, puede exhortar a los gobiernos provinciales a actuar concurrentemente con lo establecido en las leyes y Constitución Nacional. Si bien la misma establece el marco legal y conceptual general, todas las provincias ya tenían legislación al respecto antes de la reforma de 1994; con lo cual no quedan obligadas a adecuar su legislación en forma inmediata.

Del mismo modo se establece la relación entre las provincias y los municipios.

Periodización de las políticas nacionales seguidas con las poblaciones indígenas

Período	Característica	Interés	Rubro	Principales acciones	Conceptos de “indígena”
1854-1890	Ofensiva / defensiva	<ul style="list-style-type: none"> Seguridad de fronteras. Extensión de las líneas de frontera. Sometimiento o aniquilación 	Interior Guerra	<ol style="list-style-type: none"> Campaña de Roca en el sur y Victorica en el chaco. Avance de la línea de frontera. Ocupación militar del territorio desalojado. Aumento de la seguridad militar en esos territorios. Creación de colonias poblacionales criollas. Exploración del río Bermejo y Pilcomayo para fomentar la navegación comercial. Extensión de líneas telegráficas atravesando territorios indígenas o recientemente desalojados. Sometimiento militar de los indígenas y concentración en colonias 	<ul style="list-style-type: none"> Salvaje, bárbaro. Incivilizado, insubordinado a las exigencias de la Nación y de la civilización. Estigma para la Nación. Improductivo.
1890-1924	Etapa de sometimiento y colonización	<ul style="list-style-type: none"> Acercar al indígena a la civilización. Difusión de los valores propios de la “civilización”. Adaptación progresiva mediante <ul style="list-style-type: none"> ✓ La colonización ✓ La instrucción ✓ El trabajo 	Interior Guerra Trabajo	<ol style="list-style-type: none"> Sometimiento mediante la incorporación forzada a la economía (como fuerza de trabajo). Concesión de tierras a misiones católicas y anglicanas para la creación de “Misiones indígenas” (Laishí, Tacaaglé, Nueva Pompeya, Algarrobal, San Andrés) <ol style="list-style-type: none"> sometimiento mediante acciones pacíficas para “atraerlos a la civilización”; reducción de los territorios ocupados aislamiento del indígena sometido instrucción y formación laboral mano de obra accesible para la industria capitalista imposición de nuevos conceptos sanitarios Creación de reducciones (Napalpí y Bartolomé de las Casas) con los mismos objetivos anteriores. 	<ul style="list-style-type: none"> Potencialmente útil para la Nación Potencialmente productivo.

Período	Característica	Interés	Rubro	Principales acciones	Conceptos de “indígena”
				4. Concesión de tierras a los indígenas sometidos voluntariamente (“caciques amigos”). 5. Difusión y apoyo a la colonización agropastoril en las tierras desalojadas. 6. Cruentas matanzas para sometimiento final o en venganza (Yunká, Napalpí, Guaycolec). 7. Creación de la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios (1916)	
1925-1976	Integración racional	<ul style="list-style-type: none"> • Incorporar totalmente al indígena a la vida de la Nación facilitándole los medios de trabajo y producción • Facilitar su ascenso social 	Relaciones exteriores y culto Trabajo Agricultura B. Social	1. Mantenimiento de las reservas indígenas existentes, mediante partidas presupuestarias 2. Creación de nuevas reservas (Muñiz, Ameghino, Colonia Aborigen Chaco) 3. Instalación de escuelas con orientación agraria en las colonias. 4. Expropiación de tierras para la radicación de indígenas. 5. Se instituye el indigenismo estatal, acorde a las ideologías plasmadas en la OEA (asimilación del indígena a la sociedad nacional), 1940. 6. Dirección de Protección del Aborigen (1946) 7. Comisión Permanente de Aborígenes (1948) 8. Dirección Nacional de Asuntos Indígenas (1958) 9. Aprobación del convenio 50 de la CIT sobre reclutamiento laboral de indígenas (ley 13.560, 1949. El convenio 50 es de 1936, el trámite en Diputados se inicia en 1938) 10. Aprobación del convenio 107 de la CIT sobre protección e integración de las poblaciones indígenas (ley 14.932, 1959) 11. Primer y único Censo Indígena Nacional (1965) 12. Servicio Nacional de Asuntos indígenas (1968) 13. Departamento de Asuntos Indígenas (1969) 14. Planificación integral para el desarrollo de algunas comunidades indígenas, según el modelo de	<ul style="list-style-type: none"> • Educable • Productivo • Integración a la vida de la Nación con iguales derechos y posibilidades que el resto de los ciudadanos. • “Problema social” • Prevalece la ideología del ascenso social mediante la educación y el trabajo (teoría liberal de la movilidad social)..

Período	Característica	Interés	Rubro	Principales acciones	Conceptos de “indígena”
				<p>desarrollo social de la década del '60.</p> <p>15. Fomento para la investigación de las culturas indígenas, acorde a lo anterior.</p> <p>16. Campaña de documentación y enrolamiento, dependiente de una comisión formada por el Comando en Jefe del Ejército, el Ministerio de Defensa, Gendarmería Nacional y la Secretaría de Estado de Promoción y Asistencia de la Comunidad (1969).</p> <p>17. Programas de desarrollo social y económico del Estado y en convenio con ONG (1968-1974).</p> <p>18. Primer proyecto de ley nacional del aborigen (1974).</p>	
1976-1983	Negación de la existencia	<ol style="list-style-type: none"> 1. Aniquilamiento conceptual e ideológico de todo modelo social o humano diferente al plasmado por la Teoría del Ser Nacional 2. Integración de las poblaciones indígenas 		<ol style="list-style-type: none"> 1. Campañas de regularización de la situación de documentación y enrolamiento (DNI), bajo dependencia directa del Comando en Jefe del Ejército, con miembros de otras reparticiones. 	Ciudadano (el indígena no existe como entidad diferenciada)
1984-Actual	Reconceptualización de la identidad diferenciada. Politización	<ul style="list-style-type: none"> • Articular las culturas indígenas dentro del marco sociocultural de la Nación • Integración al proceso de desarrollo de la Nación. • Promoción de la participación indígena para la resolución de sus problemas, en el 	Ac. Social Educación Salud Trabajo Vivienda	<ol style="list-style-type: none"> 1. Sanción de leyes indigenistas provinciales y nacional. 2. Reforma de las constituciones provinciales y nacional contemplando derechos indígenas. 3. Reforma de la Constitución Nacional, con implicancias dogmáticas relativas a los derechos indígenas 4. Programas educativos especiales. 5. Adjudicación de tierras. 6. Creación de organismos provinciales autárquicos indigenistas. 7. Fomento de la representatividad política indígena. 	<ul style="list-style-type: none"> • Poseedor de saberes, costumbres y tradiciones respetables, en el marco de la moral y la ley que rige la vida de los ciudadanos. • Protagonista de su destino, en el marco dado por el proyecto nacional • Reconocimiento formal de sus derechos como pueblos preexistentes a la Nación

Período	Característica	Interés	Rubro	Principales acciones	Conceptos de “indígena”
		marco del proyecto nacional		8. Desarrollo de la participación indígena en instancias legislativas y ejecutivas. 9. Cambios en los programas educativos de la sociedad nacional, contemplando la realidad indígena del país. 10. Promoción de eventos indigenistas o tendientes a la valorización de las tradiciones indígenas dentro de la sociedad nacional. 11. Programas de desarrollo económico y social. 12. Reconocimiento jurídico de sus poblaciones (en la práctica, hasta 1999 como asociaciones civiles).	Argentina.

La relación ambiental

Desde mediados de la década del '80 y especialmente a partir de la Cumbre de Río en 1992, es un lugar común entre los objetivos de los organismos de cooperación internacionales y de las organizaciones no gubernamentales, plantear la defensa y conservación de los recursos naturales existentes en los territorios y tierras indígenas. De maneras diversas, las diferentes leyes indigenistas y los textos reformados de las constituciones provinciales y Nacional se han hecho eco de los reclamos de los movimientos ambientalistas. Paralelamente se plantea el "desarrollo sustentable" como alternativa necesaria en la defensa de la conservación de los recursos naturales.

Frente a esto, es significativo y paradójico que el concepto de "recurso natural" no existe y es de difícil comprensión para la mayor parte de la población indígena. Prueba de lo que decimos son las dificultades que se les presentan a las "comisiones" formadas en los congresos y jornadas indígenas, convocadas para la discusión del tema "recursos naturales".

La diferenciación teórica que hacemos entre tierra (territorio) y lo que hay en ella, que en muchas ocasiones pasa casi automáticamente a ser llamado "recursos naturales", no entra en la perspectiva que los indígenas tienen del mundo que los rodea y al que pertenecen de manera peculiar. En este estudio hemos mantenido la distinción en los términos de la resolución de los derechos inherentes al soporte territorial; mas no en tanto sea una división en la concepción del universo.

La incorporación del concepto "recurso natural", para referirse a los distintos componentes del soporte biofísico de la vida humana, nace de una comprensión economicista del mismo, propia del modelo hegemónico al que pertenecen quienes lo enuncian y embanderan su defensa. Aún en las interpretaciones más acabadas que el ambientalismo neomarxista hace del ambiente (en los términos que a párrafo seguido definiremos) se plantea como campo específico de lo ambiental al conjunto de las acciones tecnológicas y de las re-acciones productivas.

Para una discusión más cercana a la comprensión indígena de la cuestión de los recursos naturales, hemos preferido incorporar el concepto de "ambiente", en tanto campo teórico en el que se inscribe la articulación entre la sociedad y la naturaleza. El concepto alude no ya a la

sociedad o a la naturaleza (sea esta entendida como soporte biofísico o como recurso natural) como categorías componentes de la realidad, sino a la interrelación entre ambas. Es, en fin, el espacio en que se inscribe la articulación de las ofertas del medio biofísico y las demandas de la sociedad indígena. Para completar la idea, podemos decir que estas demandas surgen:

- de las necesidades metabólicas de la subsistencia,
- de las que derivan de las exigencias adicionales a lo puramente energético, tales como
 - la constitución del aparto tecnológico,
 - la constitución artificial del hábitat, que permite acondicionar el soporte biofísico en términos de asentamiento,
 - las trascendentes, que incorporan en la relación los aspectos religiosos, mágicos, espirituales

En este sentido, la vida se desenvuelve en dos órdenes espaciales:

- Los espacios humanos
 - El del asentamiento propiamente
 - El de las áreas de cultivo, que forma parte inmediata del espacio construido para satisfacer las necesidades metabólicas
- Los espacios no humanos, que forman parte del espacio que aporta los elementos básicos para suprir las necesidades metabólicas y sobre el cual se construyen los elementos trascendentes de cuya relación emergen reacciones productivas (en términos de subsistencia metabólica, desarrollo tecnológico y construcción de los conocimientos). Entre estos podríamos citar:
 - El monte,
 - El río y los bañados
 - Los campos
 - Los cerros y las alturas montañosas (muchas veces entendidas en el lenguaje indígena como “rocas”)

La interfaz mística que vincula al ser humano con los “recursos” existentes en estos espacios hace que los mismos no puedan ser interpretados sencillamente como “recursos naturales”. La construcción ambiental, en tanto interrelación, es de carácter trascendente.

Este carácter es el que le da al concepto contenidos del tipo de “paisaje”. El ambiente se va definiendo en tanto constituye paisajes distinguibles y se tornan en “país” en tanto son ocupados por sociedades humanas que interactúan con el medio no humano y lo transforman. Para los indígenas del Gran Chaco no pueden establecerse rupturas entre los aspectos naturales y la naturaleza de los habitantes de un lugar. Así, en su comprensión se identifican sociedades con realidades naturales: “la gente de la tierra seca (alta)”, “la gente de donde viene el viento sur”, “la gente del monte”, “la gente del campo”; “la gente del río”, “la gente de los bañados”, “la gente de las montañas”; “la gente de los lugares helados”, representan categorías ambientales, antes que humanas, referidas a las características del espacio habitado

con relación a sus habitantes. Estos paisajes tornados en país no sólo incluyen los aspectos físicos del lugar, sino también los históricos: “la gente de donde ocurrió la matanza”, “la gente de donde se produjo la catástrofe”; o los vinculados a las representaciones del espacio vinculado a la población: “la gente de río arriba”, “la gente de río abajo” (en estos dos últimos casos, cuando esto define características de paisaje, y no solamente relaciones orientativas o direccionales).

De ese modo, la construcción ambiental, como construcción cultural, está constituida por una parte por sus bases concretas (humanos, fauna, flora, sol, aire, agua, suelo, artefactos) y por otra, por acontecimientos, hechos, eventos, episodios, relaciones, organizaciones, comunicaciones, problemas. La “geografía” para los pueblos del chaco argentino está vinculada a la memoria histórica y a las representaciones simbólicas del espacio. Esta “geografía”, en los términos que estamos discutiendo, resulta de la relación ambiental.

¿Qué queremos decir con esto? Que un algarrobal, por ejemplo, no posee un valor sólo como recurso para suplir las necesidades metabólicas o las derivadas para la constitución del aparato tecnológico o la construcción del hábitat; es decir, como “recurso económico”. Su valor cultural está vinculado con acontecimientos históricos, anecdoticos, con problemas, con el desarrollo de relaciones intergrupales, etc. De la misma manera, un monte cerrado de quebracho estará más asociado a su valor simbólico en la construcción de la conciencia chamánica de ciertos individuos de la comunidad, que a su valor como “recurso natural”, en la perspectiva economicista usual. Su valor como recurso económico es trascendido en tanto el producto del mismo redunda en construcciones simbólicas, en representaciones de la realidad, en conocimiento y en relaciones humanas; sin perder, por cierto, su importancia económica.

Esto hace que la interpretación de los “recursos” existentes en los espacios no humanos, adquieran un carácter particular al establecerse la relación con la sociedad no indígena: un carácter eminentemente político. Quien controla el disfrute de esos recursos es quien domina las relaciones de poder en el orden de los vínculos sistémicos entre ambas sociedades.

Siguiendo este pensamiento, vemos que la relación ambiental es dinámica y compleja. El concepto de “recurso natural” limita la comprensión y se define en términos de progresiva degradación o lucha por la conservación y reproducción “natural” (a fin de que siga siendo “recurso natural” y no una artificialización de la naturaleza, como sería una plantación de pinos o algarrobos). El concepto de “lucha por la preservación y reproducción de los recursos” es ajeno totalmente a la comprensión indígena de los componentes de la naturaleza. Son los dueños, seres trascendentes, quienes cuidan de ella. En una visión nefasta del progreso del mundo, como es la de los *wichi*, el agotamiento de los “recursos” necesarios para la vida es resultado indefectible de la aparición y presencia del blanco en las relaciones humanas. Aunque no hayan pobladores no indígenas en un territorio demarcado a favor de los pueblos aborígenes, su presencia es inevitable, porque es la presencia de un sistema social y económico que presiona sobre los espacios antes no humanos y ahora humanizados en función de una explotación extractiva. Por ello, la pérdida de “recursos” es inevitable y,

desde el plano trascendente, el enojo y hasta castigo de los “dueños”, devenir forzoso de los acontecimientos.

La migración a las ciudades o a centros poblados en donde se halla protección por ser espacios humanos lejanos es el paso siguiente de muchas familias acorraladas por la destrucción ambiental acaecida en sus territorios.

La racionalidad de la relación ambiental indígena

Las relaciones entre la sociedad indígena y la naturaleza (es decir, las relaciones ambientales) se establecen a partir de una cierta racionalidad; es decir con una forma de interacción con el territorio que garantiza básicamente la reproducción de la vida en el mismo.

El mantenimiento de una relación ambiental sostenible a lo largo de extensos períodos históricos, no fue producto de la casualidad o de un “equilibrio cósmico perdido”. Una racionalidad que permitió transformar de maneras sostenibles, merece una profunda revisión. No es el objetivo de este trabajo hacerlo, pero tomaremos un poco de tiempo para orientar algunas reflexiones, de modo tal que pueda verse el tipo de cooperación que se hace necesario frente a esta realidad.

Cuando se habla desde las organizaciones de apoyo de la defensa de los recursos naturales, no es posible pensar en una “conservación sin cambios”; pues estaríamos frente a una paradoja: los derechos territoriales y ambientales reclamados o adquiridos³⁷ como derechos humanos básicos, irían en contra de la vida misma de las personas que dependen del medio biofísico. Antes bien, debemos suponer que estamos hablando de una defensa de los procesos de transformación de manera sustentable; es decir, que garantice la continuidad de las condiciones generales que permitan la vida en la región. Esta garantía de sustentabilidad es la que da las bases del desarrollo en términos ambientales; es lo que dio oportunamente, las bases de la vida de los pueblos indígenas antes de que las presiones de la sociedad colonial y luego del capitalismo hegémónico se sintieran en sus formas de vida.

Esta racionalidad en la relación ambiental se ha ido desarrollando con la interacción histórica entre las sociedades indígenas y su soporte biofísico. Su carácter histórico le da cualidades dinámicas que están vinculadas, en sus transformaciones últimas, con los intercambios habidos desde la ocupación no indígena del territorio y la colonización cultural.

El impacto de las sociedades indígenas chaqueñas sobre los restantes elementos de su entorno fue imperceptible para el colonizador. A tal punto que las tierras ocupadas por estas poblaciones eran “el desierto” en las concepciones del conquistador, por no verse vestigios de “aprovechamiento económico”. Hasta hoy es común escuchar a pobladores criollos, funcionarios y aún hasta técnicos y profesionales vinculados a la producción agropecuaria y

³⁷ “Reconocidos”, si se quiere, aunque en la práctica los gobiernos hasta ahora no han reconocido derechos sobre el territorio, sino “otorgado a título gratuito” el dominio de las tierras.

forestal, diciendo que no se explican para qué quieren la tierra los indígenas si no la trabajan o explotan. La total incomprendión de la racionalidad ambiental indígena chaqueña tiene sus raíces en paradigmas productivos que el capitalismo y el agrarismo impusieron acríticamente en toda la sociedad.

Los pueblos indígenas del Pilcomayo vivían recorriendo pastizales extensos y practicando sistemas de cacería mediante fuego en el pastizal hasta principios de este siglo. La invasión criolla con ganado vacuno y una racionalidad económica absolutamente insustentable destruyó en pocos años y por completo tales riquezas, generando una depresión notoria en la calidad de vida de los primitivos habitantes. Ese mismo sobrepastoreo de ganado foráneo aceleró la colmatación de cañadas y aguadas, perdiéndose fuentes únicas de agua en invierno y algarrobales que se desarrollaban en su entorno. La invasión de leñosas, particularmente de vinal y duraznillo, fue un acontecimiento histórico que se registra en la percepción ambiental de ellos como el inicio de un tiempo de escasez y persecución.

La aceptación de la población criolla con su ganado promovió una variación histórica en la racionalidad ambiental indígena. La aceptación de más carga sobre el territorio, que antiguamente era motivo de guerras interétnicas, significó la aceptación del deterioro del mismo. Paralelamente, el desarrollo del capitalismo, la generación de nuevos parámetros en el consumo social que excedían ya al territorio, el déficit de racionalidad por el exceso de carga de la demanda social sobre el territorio, hizo de éste insolvente para el mantenimiento de la vida. La falta de rendimiento del soporte territorial y de las tecnologías de explotación así como la expoliación de los medios de producción por parte de los invasores ganaderos, constituyeron el problema ambiental más grave que tuvieron que enfrentar en los tiempos de la colonización criolla. Un nuevo horizonte ambiental se fue prefigurando en la estructuración de estrategias que alivianaran la carga para equilibrar las deficiencias de sustentabilidad del sistema. La imposibilidad de apropiar otros territorios físicos que suplieran las insuficiencias ante las demandas sociales, llevó a la apropiación de territorios simbólicos: la jornalización, los proyectos de desarrollo, los cargos públicos. La limitación del territorio se vio compensada por la ampliación de las redes de recursos, desarrollando una nueva racionalidad ambiental y facilitando el proceso de urbanización iniciado con la sedentarización en misiones religiosas y reducciones civiles.

Un nuevo problema ambiental se manifiesta en tanto no exista la manera de satisfacer la demanda de consumo social, desde las asignaciones ofrecidas en la nueva relación. Problemas tales como la inequidad en la distribución de las asignaciones a los diferentes sujetos sociales, insuficiencias en el “soporte”, deficiencias en la alimentación o las demandas emergentes de las nuevas percepciones económicas; se tornan en los problemas ambientales que las sociedades indígenas deben enfrentar con el cambio de racionalidad.

Las bases de la construcción ambiental

Ahora bien, ¿cuáles fueron los ejes desde los que se estructuró la percepción ambiental de los grupos chaqueños y desde donde se desarrolló la racionalidad de aquella relación entre la sociedad y la naturaleza?

Como líneas para la reflexión, quiero mencionar tres soportes básicos de esta racionalidad:

- El nomadismo
- La defensa del territorio
- La existencia de dueños ocultos que protegen los componentes biofísicos

El primero puede vincularselo a la capacidad de utilización de los bienes del medio biofísico³⁸; el segundo a la abundancia y distribución de los mismos; el tercero, vinculado a la inexplicable existencia de tantas riquezas sin dueño aparente que limite su aprovechamiento. Los tres, obviamente, implican una interrelación permanente y la construcción de una experiencia histórica única. La sistematización y segmentación es sólo conceptual, a los fines de un acercamiento analítico.

La alta capacidad de defendibilidad y aprovechamiento del territorio chaqueño que traía aparejado el nomadismo, así como la total independencia y capacidad de autodeterminación de los pueblos que lo practicaban, llevó a que fuera atacado sistemáticamente por las fuerzas coloniales, nacionales y por último capitalistas. Fue entendido como un estigma a extirpar mediante la radicación del indígena a la tierra. Hay abundante literatura histórica, legislativa y jurídica al respecto y aún hoy las poblaciones que mantienen ciertas conductas migratorias son vistas con desprecio hasta por los mismos indígenas sedentarizados.

El proceso de sedentarización sostenido primero por la fuerza militar, luego mediante la persuasión religiosa y por último mediante la radicación de escuelas y centros de salud fijos, se constituyó en un factor de ruptura del equilibrio ambiental y, finalmente, de cambio en la racionalidad. Hoy pocas personas podrían decir, dada la experiencia histórica, que los indígenas chaqueños mantienen una relación ambiental equilibrada o sustentable. Las condiciones sociopolíticas hacen de esto un imposible, a menos que se promuevan cambios significativos al interior de las comunidades y entre los sectores externos que presionan permanentemente sobre ellos y su ambiente. La sola pregunta de cómo eran los lugares que recorrián a un anciano de setenta u ochenta años, nos da una muestra clara del nivel de degradación que ha sufrido la región en poco tiempo y debido a cambios sustantivos en la racionalidad ambiental.

Frente a esta situación, muchas poblaciones indígenas que obtuvieron el título de tierras suficientemente extensas, han desarrollado estrategias de reasentamiento que, sin retomar los modelos nómades, adecuaron un sedentarismo expansivo, disipador, en lo que quisimos llamar en una oportunidad los meta asentamientos; es decir, asentamientos pequeños,

³⁸ Que implica, en su conjunto, la estructuración de los modos de producción.

vinculados a modo de redes que disminuyen el impacto humano sobre el medio biofísico permitiendo un mejor aprovechamiento del mismo, en términos de sustentabilidad y una liberación de las tensiones sociales. He observado estos casos en Formosa, en el Noroeste de la provincia y en Salta, en el área del lote fiscal 55 (aunque no hay seguridad sobre el dominio territorial).

Los “recursos naturales” y la limitación del concepto

Si por recursos naturales entendemos el conjunto de bienes del medio biofísico que pueden ser aprovechados económicamente mediante sistemas productivos; nos hallaremos frente a un número limitado de elementos, en donde el suelo, el agua y las masas vegetales ocupan hoy el lugar más destacado y corren los mayores riesgos de aprovechamiento insustentable.

Con lo que hemos planteado inicialmente, debemos ver en la preocupación por los recursos naturales una inquietud derivada de otra mayor: la de la construcción de una nueva racionalidad ambiental que haga sustentable la vida de las poblaciones indígenas.

Por otro lado, al hacer referencia a “los recursos naturales” por lo general olvidamos, casi por una deficiente definición tácita, la situación de las masas poblacionales ubicadas en los perímetros de pueblos y ciudades y, más aún, a los indígenas que habitan en las grandes metrópolis. La mayor parte de la población indígena vive en “comunidades” cuyo crecimiento humano y en infraestructuras las va tornando en pequeños poblados. Un gran porcentaje de la población vive en las áreas periurbanas de Tartagal, Embarcación, Pichanal, San Pedro, Sáenz Peña, Castelli, Ingeniero Juárez, Las Lomitas, Resistencia, Formosa, y en torno a otros pueblos menores, o constituyendo grandes poblaciones, tales como Potrillo, Misión Chaqueña o Sauzalito. Sin lugar a dudas, la tendencia a la urbanización de las poblaciones chaqueñas presenta un desafío que excede necesariamente el tratamiento de la cuestión de los recursos naturales. La transformación de los estilos de ocupación del territorio, en asentamientos periurbanos, define racionalidades ambientales que modifican las relaciones con el medio natural. Los problemas emergentes de este tipo de asentamientos, cada vez mayores en el chaco argentino, nos advierten acerca de cuestiones que tiene que ver con problemáticas ambientales urbanas antes que con la preservación de los “recursos naturales”. Los elementos naturales tales como fuentes de agua, suelo o aire se ven afectados en tanto lo son por el crecimiento urbano, antes que por la relación económica que los pone en el plano de “recursos”.

No es posible pensar en resolver las grandes crisis ambientales del chaco, tales como la pérdida de pastos, aguadas, bosques, riquezas de subsuelo (petróleo y gas); los procesos de desertización en el semiárido o anegamientos en las zonas húmedas; de desecación de humedales o inundación de poblaciones; sin un cambio en la racionalidad que regula las relaciones ambientales. En tanto el paradigma reinante sea reduccionista (desde un enfoque economicista), o esté vinculado cerradamente al desarrollo de economías capitalistas o precapitalistas con sus intereses puestos en el mercado, sin un examen económico de sus

externalidades ambientales, será muy difícil pensar en una revisión de las perspectivas frente a los “recursos de la naturaleza”.

Podremos encarar valiosos inventarios de recursos y existencias en los terrenos adjudicados a los pueblos indígenas. Podemos hacer clausuras para medir los procesos de recuperación del monte o los pastizales, podemos exigir el pago de franquicias por la explotación petrolera o por el paso de caminos y cañerías a través de las tierras privadas … pero, ¿con qué finalidad última? La gente que está trabajando con pequeñas clausuras en el monte, en Salta, viendo la alta capacidad reproductiva corta los alambres para que las cabras coman los brotes tiernos que crecen. Otros, viendo el enriquecimiento de los suelos, rozan la tierra y siembran aprovechando los alambrados que separan los frutos de las vacas. Los significados de las clausuras son distintos para ambientalistas que para los indígenas. Son los mismos beneficiarios. Son los descendientes de aquellos que lucharon contra la invasión del ganado, para proteger los frágiles recursos que el chaco les brindaba. La acción referida a los recursos naturales es necesariamente una acción educativa. No para enseñar algo; sino para construir una nueva racionalidad que atienda a la sustentabilidad ambiental; para desarrollar nuevas representaciones sociales que resemanticen las prácticas sobre los recursos naturales y las relaciones ambientales.

Los indígenas fueron los dueños de un modelo desafiante. Ahora, quienes mantienen su vida vinculada a los territorios rurales están siendo desafiados a crear un nuevo modelo, adecuado a su nueva realidad histórica, para adueñar a sus hijos de la posibilidad de seguir viviendo en el chaco.

Quienes acompañamos estamos provocados por todo esto, como parte de los intereses implícitos en los significados de los reclamos territoriales que hacen los indígenas.

Algunas orientaciones para la cooperación

Superadas las limitaciones conceptuales que representa circunscribir nuestra reflexión al tema de los recursos naturales, caben algunas aclaraciones acerca de los “problemas ambientales” que podemos observar en el chaco argentino, vinculados a la población indígena:

1. Muchas veces los problemas ambientales chaqueños superan los límites de un territorio o de un grupo social.
2. Emergen casi siempre como correlato de una irracionalidad ambiental (en tanto las demandas sociales son superiores a las posibilidades del medio).
3. A veces la irracionalidad consiste en la segmentación política o territorial que afecta, desestructura o fragmenta unidades sociales, territoriales o ambientales lógicas.

4. En la medida en que no se intenten equilibrios en las unidades ambientales³⁹ afectadas, los problemas exceden sus límites y afectan a otras unidades.
5. El conjunto de acciones de manejo para la solución de los problemas ambientales deberá procurar inicialmente la mejora de los problemas al interior de cada unidad (endógena), buscando la autonomía del equilibrio.
6. No es posible pensar en la resolución de problemas ambientales sin formas participativas, en donde la distribución y el control del poder esté en manos de los actores involucrados.
7. Los objetivos de la resolución de los problemas ambientales no pueden ser pensados en términos de producción; sino que deben admitir finalidades ambientales, es decir, fines ligados al logro del equilibrio de la unidad ambiental, sin subsidiaciones externas, autónomo.

Tomando en cuenta la relativa autonomía de las organizaciones indígenas del chaco, podemos plantear ahora algunas cuestiones que tienen que ver con las formas de cooperación para la resolución o por lo menos, la consideración de las problemáticas ambientales:

1. Es necesario tener en cuenta los insumos disponibles en cada unidad, para lograr un manejo más o menos autónomo de los mismos. Saber por ejemplo cuanta materia y energía existe, cómo potenciarla ambientalmente, en términos racionales, enfocados principalmente a satisfacer las demandas internas.
2. Es necesario discutir y probablemente reelaborar la funcionalidad (en tanto rol regional que cumple) real o posible de la unidad ambiental en el contexto político en que se halla inserta (municipio, provincia, etc.).
3. Deben considerarse, evaluarse y probablemente reformularse las tendencias históricas de cada unidad (qué destino o viabilidad tiene o puede tener).
4. Hay que considerar la generación de micropolíticas locales en torno a lo que puede vislumbrarse como modelos de dependencia local (valoración de las relaciones polarizadas entre una unidad y un centro determinado).
5. Debe plantearse de manera estratégica el logro de autonomías funcionales o energéticas de las unidades ambientales; y analizar cómo esa autonomía mejora la calidad de vida y se hace sostenible.

La búsqueda de comprensión y resolución de las problemáticas ambientales en el contexto de las unidades ambientales que aparecen en el chaco, nos muestra que las políticas globales, ya sea de orden nacional o trinacional, si bien pueden orientar en los macrolineamientos, no ofrecen espacios reales de resolución, ya que las realidades sociales, políticas, jurisdiccionales e históricas que viven las poblaciones indígenas divergen de acuerdo a los límites artificiales impuestos por las divisiones de la Nación y de los países vecinos. Sin embargo, la

³⁹ Entendemos por “unidad ambiental” al sistema de asentamientos sobre el territorio en el que se establece la relación ambiental con una determinada racionalidad.

interrelación que se establece entre las disfuncionalidades al interior de las unidades ambientales, obligan a la búsqueda de resoluciones graduales, autónomas entre las unidades, pero interactuantes en tanto realidad compleja que representa el ambiente chaqueño como macrouridad. Dicho en otros términos: la búsqueda de resoluciones de estas problemáticas implica una interacción entre las soluciones locales (micro) y las estructuraciones macro ambientales.

Los proyectos regionales

La cuestión del análisis del impacto de los proyectos regionales sobre las poblaciones indígenas, merecería un tratamiento en particular; pero no se encuentra dentro de las posibilidades de este estudio hacerlo. Sin embargo, a los fines de elaborar pautas de cooperación, es menester una mención de los más significativos.

Desde principios de los años '90 la Unión Europea ha puesto interés especial y creciente en el Gran Chaco.

Un primer acercamiento dio como resultado el diseño borrador de lo que luego sería el Programa de Desarrollo Integral de Ramón Lista, Formosa (DIRLI). No es el caso entrar en los detalles de su origen ni en las falencias manifiestas. Una breve descripción basta para nuestros propósitos. El programa se basa en tres principios: infraestructura, educación y desarrollo económico. La ideología general del proyecto obedece a la integración socioeconómica de la población *wichi*, con una clara afirmación en la inserción de los sistemas productivos que se desarrollen, en el mercado. Los aspectos educativos apuntan a reforzar los avances de la educación bilingüe e intercultural en la zona.

La infraestructura consiste básicamente en caminos, electricidad, viviendas y aprovechamiento mediante canales del agua del Pilcomayo para provisión de agua y eventualmente riego. Con esto se acentúan los procesos de sedentarización, la inmigración a la zona de pobladores no indígenas, las vías del mercado y de las comunicaciones globales. Mucho de esto ya está instalado después de la consolidación de la explotación petrolera; especialmente en la región de El Potrillo. El desarrollo económico se ha pensado a partir de la sistematización y difusión principalmente de la explotación apícola. Para varios de los procesos de la etapa de diagnóstico (ya aprobado el proyecto y en funcionamiento), la empresa licitante contrató personal externo, en su mayoría de origen italiano.

También con asistencia financiera de la Unión Europea, la Universidad Nacional de Córdoba, integrada a la Red Agroforestal Chaco, está llevando adelante un estudio de manejo sustentable del área Teuco – Bermejito, correspondiente a las 150.000 ha recientemente tituladas a nombre de la Asociación Comunitaria *Meguesoxochi*. Uno de los propósitos del mismo es la implementación de criterios ambientales que permitan garantizar un desarrollo

sostenible de la región. Nos llama la atención poderosamente, que la misma fuente financiera aporte fondos para programas que, en términos ideológicos y técnicos son prácticamente opuestos, tales como este y el DIRLI. El nivel de descoordinación de las decisiones obedece, sin dudas, al largo proceso de negociaciones del DIRLI, diseñado antes de Río '92, y sin sufrir prácticamente modificaciones en el camino. Sin embargo, es inaceptable este tipo de implementaciones de orden totalmente contradictorio.

Un tercer emprendimiento, que podría contar con la misma fuente de apoyo, ya a nivel binacional, es el del control hídrico de las aguas de desborde del Pilcomayo. En sus etapas iniciales el proyecto consistía en un dique interceptor que permitiría básicamente regular los caudales de agua en partes similares a las áreas de bañado en Argentina y Paraguay. La intervención a tiempo del equipo de GAPI permitió plantear modificaciones sustanciales al proyecto, desde la perspectiva ambiental. Asimismo, se observó la contradicción que aparecía entre el aprovechamiento hídrico previsto por el DIRLI y el previsto por la Comisión Trinacional de Administración de Aguas del Río Pilcomayo. El cambio de comportamiento de las aguas en el verano de 1998 – 1999 y una nueva perspectiva brindada desde la dirección de la Comisión, modificó las propuestas. Actualmente la Unión Europea ha aprobado la financiación de un Plan Maestro, que incluirá el desarrollo de obras menores y la atención a la población marginal de la región. Nuevamente la intervención de personas miembros de ONGs (Fundación Mundo Mejor y FUNGIR) en las discusiones alertó acerca de la falta de contacto con los intereses reales de las poblaciones locales, incorporando el componente social a las nuevas discusiones para el 2000. En toda esta discusión resultan preocupantes en gran medida, los intereses de ciertos sectores políticos bolivianos, por implementar la construcción de una represa en la región de Caipiipendi, que podría cambiar el régimen hídrico del Pilcomayo medio y bajo y cuyas consecuencias pueden ser impredecibles. También es preocupante el poco interés puesto en la construcción de un dique de colas general, en Potosí, que alivianaría significativamente la carga de sedimentos contaminados que se vierten día a día en el río. El proyecto ya tiene siete años de negociaciones y aún no se puede llevar adelante por la burocracia y la falta de voluntad política.

Otros proyectos que van teniendo diverso tipo de impacto sobre las poblaciones indígenas, están más relacionados a la incorporación de medios de producción, tales como el Programa Social Agropecuario, el Pro Huerta de INTA; el proyecto de recuperación de pastizales del oeste de Formosa, de INTA (aún sólo en papeles); o con las preocupaciones emergentes del Componente de Asistencia a la Población Indígena, del Programa de Atención a Grupos Vulnerables, financiado por el BID, con la mediación nacional del INAI.

Las características principales de todos estos programas son la atención a la producción o a la gestión y la planificación participativa en el ámbito comunitario y en niveles de articulación de organizaciones. El alcance y la capacidad de transformación de la realidad que pudieran tener, dependen en forma casi exclusiva de la perspectiva que en cada provincia y en cada zona se le imprima desde la asistencia técnica. En la práctica, hasta el momento lo que vemos es el interés de los diferentes grupos indígenas por obtener recursos financieros que se distribuyen comunitariamente, hasta donde alcancen, con los más diversos fines. Lo más negativo que hemos podido constatar es la pugna que se presenta en el momento de elegir

personas representativas para participar en las instancias administrativas y de gestión. Esto ha llevado en más de una oportunidad a la división interna de algunas comunidades o a la desarticulación de instancias de gestión autoconvocadas anteriormente. De alguna forma, los técnicos que aportan la asistencia se mantienen al margen de estas negociaciones internas, desconociendo las dinámicas o ignorándolas, e ignorando sus consecuencias (cosa que contradice el objetivo explícito en los documentos de fortalecer la capacidad de gestión operativa de las organizaciones).

En términos de proyectos no directamente involucrados con la población indígena, se pueden mencionar los de expansión de la frontera agropecuaria en Salta, Formosa y Chaco, en la región del semiárido. Ninguna de esta iniciativas tiene control real del Estado, que pudiera evaluar efectivamente el impacto ambiental y mucho menos las consecuencias para la situación de ocupación territorial y aprovechamiento de los recursos por parte de los pueblos indígenas. Sólo en el caso de Formosa, con la privatización de tierras fiscales para el proyecto de LIAG S.A. se hizo una auditoria, con todas las instancias participativas previstas en la ley; pero sin ninguna participación real de muchos actores locales. Relacionado a estos proyectos se hallan los de la Comisión Regional del Bermejo, cuyos estudios apuntan a la canalización de las aguas con fines de expansión agropecuaria. Formosa, en ese sentido, es pionera, en tanto ha desarrollado un sistema de canales que aportan agua a Ingeniero Juárez, Los Chiriguanos, Laguna Yema – Las Lomitas y Pozo del Tigre. El único problema que se presenta es que no se han evaluado las consecuencias posibles del riego con aguas del Bermejo, ni las que devendrían de posibles crecidas como la del verano de 1981 –1982. Tampoco estas iniciativas están dirigidas a beneficiar a las poblaciones indígenas, sino a las iniciativas agroproductoras de alta inversión de capital.

El proyecto Hidrovía Paraná – Paraguay y la expansión de la red vial del MERCOSUR, son otros proyectos (megaproyectos en estos casos) que afectan de diversas formas a las poblaciones asentadas en las regiones ribereñas y, principalmente, en las proximidades de las rutas previstas. Un caso de particular atención es el de la comunicación entre Tartagal (Salta) y Filadelfia – Loma Plata (Paraguay) atravesando el territorio reclamado por los pueblos indígenas de los fiscales 55 y 14 y utilizando el puente Misión La Paz – Pozo Hondo. La historia de reclamos en este paso es ya conocida, desde la toma del puente en 1996, por parte de los miembros de la Asociación *Lhaka Honhat*. Llama poderosamente la atención el énfasis puesto por las autoridades militares y aduaneras, en tener instalaciones más amplias y completas allí, cuya gestión ha menoscabado la integridad de la Asociación; mientras que a pasos mucho más frequentados y fáciles, como el de Hito 1 (Argentina) – D'Orbigny (Bolivia), pero que no inciden en los reclamos indígenas, no se les presta tanto cuidado.

Otro de los megaproyectos vinculados al MERCOSUR es el gasoducto planeado desde los yacimientos de gas de La Porcelana (Salta) hasta el núcleo industrial de Saõ Pablo (Brasil). Su traza atravesaría los territorios reclamados recién mencionados y posiblemente algunas tierras privadas indígenas de Formosa. De esto las poblaciones locales no tienen ningún conocimiento.

Esta mirada rápida es sólo para llamar a la reflexión acerca de ciertos aspectos que no pueden dejar de ser apoyados por la cooperación internacional privada, en tanto la cooperación estatal está imbuida de intereses ajenos a los de las poblaciones indígenas.

Cuestiones acerca de la participación y la “desparticipación”

Presentación

En el presente capítulo se aborda la problemática de la participación indígena en los procesos de gestión y toma de decisiones. Entendemos que el concepto de complejidad en la gestión y toma de decisiones sociales y ambientales no se remite tan solo a sus significados vinculados con las relaciones sociedad – sociedad y sociedad – naturaleza; y que existe un sistema complejo en el que los actores se interrelacionan e interdefinen. A partir de esto, intentamos una aproximación a una interpretación sistémica de los modos de participación indígena.

Luego de introducir al problema, se define la cuestión de la participación indígena y se describen escalas de participación. Más adelante, se intenta una interpretación de la participación como sistema de interacciones complejo, en tanto no está constituido por elementos de actuación asimétrica que restringen su estructura por el mismo ordenamiento interno; sino por componentes interactuantes, interdefinibles, heterogéneos y de funcionalidad interdependiente, que lo estructuran irrestricta y complejamente. En éste, el indígena puede ocupar lugares relevantes por sus formas de percibirnos y hacerse percibir, comprometiendo su presencia con la apertura al campo de la innovación en la toma de decisiones.

Nuestro objetivo principal es analizar las dificultades de la práctica participativa de la población indígena del Gran Chaco.

Introducción al problema

Cuando se habla de cooperación se da por supuesta la participación de los actores invitados, a partir de una determinada convocatoria. La cooperación, como emergente de los movimientos indigenistas actuales, contiene intrínsecamente la perspectiva de participación social, manifiesta a través de las posibilidades políticas nacidas de la práctica democrática . La misma surge, sin lugar a dudas, de una preocupación común de las partes, del Estado que

las involucra en la búsqueda de una adecuada administración o de algún organismo funcionando como “tercera persona”.

De esta manera entendemos que el concepto de cooperación se halla ligado necesariamente al de “democracia” y “participación democrática”, como implícitos en ella. En este sentido, tal “participación” es entendida dentro de un sistema social complejo constituido por las formas de participación democrática que van apropiando o adaptando los distintos actores.

Casi aparece como un dato incuestionable preteórico la participación igualitaria de los actores sociales. Sin embargo, la observación de las prácticas de participación que se pudieron hacer, en las cuales se hallan como protagonistas sectores sociales y culturales marginales⁴⁰ nos hace pensar en la necesidad de revisar las dinámicas de participación y, más aún, los conceptos antropológicos consubstanciados a dichas prácticas. Es decir, encontrar las teorías sociales que nos permitan entender quiénes quedan afuera y quienes adentro en el juego de las relaciones que hace que unos sean excluidos (auto o heteroexcluidos) para que otros puedan estar juntos y decidir.

Esto nos ha llevado a definir como problema de análisis⁴¹, la práctica participativa de los grupos indígenas chaqueños. Entendemos que toda propuesta de cooperación para la región semiárida del Gran Chaco debe contemplar, necesariamente, la participación de las poblaciones indígenas como unidades **reales y peculiares** de acción regional.

Durante los últimos quince años, luego de la apertura democrática en Argentina, la población indígena ha sido convocada a participar en diversas actividades emergentes de preocupaciones comunes a ellos, a los pobladores no indígenas, al Estado y a las organizaciones no gubernamentales. Sin embargo, las respuestas no han estado al nivel de las expectativas de los convocantes. Cabe preguntarnos, entonces, ¿qué significa “participar” en la gestión de un proyecto para la población indígena? También cabe la pregunta acerca de qué expectativa de participación hubo entre los convocantes.

Debido a lo acotable de las experiencias conocidas en los últimos tiempos, conjugando ambas preguntas podría intentarse una tipología hipotética de modelos de participación; que sería, por supuesto, criticable de subjetividad. No es este el lugar para hacer la descripción y el análisis de todas ellas. Pero sí es la ocasión de mencionar que no estamos, en esta *praxis*⁴², partiendo de “cero”, como un “grado cero” de la *praxis* participativa; que hubo modelos de relacionamiento con la población indígena que imprimieron un sello identificador del significado de nuestra presencia ante ellos, desde los proyectos directivos explícitos hasta los

⁴⁰ Usamos este término en el sentido de “marginal” o “periférico” a un núcleo o centro de poder social que determina el marco epistémico de la participación. A la vez, la “marginalidad” se constituye en un sistema social complejo, diferenciado del sistema social (o de los sistemas sociales) que detenta el poder, el cual se constituye en el “entorno” del primero.

⁴¹ En un sentido muy clásico de la expresión: en tanto ignoramos (o dudamos de) el valor de verdad de esta “participación”, e intentaremos, de alguna manera original, dar elementos de verificación o refutabilidad.

⁴² La participación como *praxis* o “acción” tiene su correlato filosófico en la “acción comunicativa” planteada por Habermas y sociológico en la “teoría de la acción” de Parsons.

modelos más democráticos de participación; mas todos partiendo del signo del poder: una sociedad que domina, que venció una guerra y que, asegurada la victoria, mira a los dominados y los convoca a “participar”. Los contenidos políticos de los significados no están ausentes y no pueden ser ignorados en la reflexión teórica, en la práctica de la cooperación, ni en la dinámica que optamos por señalar como *praxis*.

La búsqueda de una resolución del problema de la participación indígena en los procesos de cooperación podrá efectivizarse por medio de acciones que tiendan a hallar, en la lógica propia de las estructuras de los sistemas sociales participantes, una racionalidad estable y eficiente que permita tal actuación. La pregunta que nos queda es si esto será posible atendiendo a las diferencias irreductibles en el marco cultural y cosmológico de un pueblo diverso. Pregunta, sin dudas, que puede pecar de cierto esencialismo, o ser abordada singularmente desde la teoría de los sistemas sociales.

Desde la década del setenta se ha trabajado teórica y prácticamente mucho sobre la cuestión de la participación indígena en la gestión, diseño, dirección y ejecución de proyectos. La literatura sobre el tema es más que abundante y, en muchos casos, contradictoria.

Nos ha llamado la atención el poco lugar dado a este tipo de análisis, en el contexto de la cooperación internacional. Al respecto, la bibliografía es pobre y se remite, en el mejor de los casos, al análisis puntual de experiencias locales.

El propósito de este capítulo no es cargar más tinta sobre un tema aparentemente inacabable por la diversidad ideológica extrínseca y por su complejidad intrínseca. Por esta razón no abundaremos en revisiones ni recensiones. Bástenos momentáneamente saber que ha sido y sigue siendo materia de estudio y preocupación del indigenismo y del indianismo latinoamericano y que se va tornando, poco a poco, en la pregunta clave para el desarrollo de instancias de participación internacional.

A la luz de la experiencia reflexionada intentaremos abordar la cuestión desde la lectura de la duda.

La participación como praxis de distribución del poder.

La participación, en el orden de la cooperación internacional y de los programas de ayuda en el contexto de las representaciones ambientales y del desarrollo sustentable, se halla vinculada a aspectos políticos, económicos, sociales y epistemológicos. Se constituye, sin dudas, en un nuevo paradigma que viene a cuestionar los diferentes marcos teóricos del cambio social y del ejercicio del poder.

La aceptación marcada de la teoría del conocimiento emergente del constructivismo, desde donde se hace necesario aceptar modos diversos de desarrollar el “saber”, que aportan a la construcción (¿infinita?) del conocimiento universal; da (teóricamente) un lugar de privilegio

a los aportes de las culturas no herederas del “occidente civilizado” y de la sociedad industrial.

Agregaríamos que también surge de parte de quienes detentan el poder, la necesidad de compartir el caos mundial en que nos hallamos, distribuyendo democráticamente responsabilidades.

En ambos sentidos, la participación se torna en una redistribución del poder y de las responsabilidades; en la búsqueda del orden que se puede reinstaurar desde la emergencia del caos .

El correlato de estos alcances de la participación es la autogestión. Pero posiblemente ya no aquella autogestión comunitaria tendiente al desarrollo de una propuesta política anarquista, en tanto no se aceptaba la existencia de un órgano centralizador de control de los medios de producción; sino la participación directa de las comunidades locales a fin de lograr un desarrollo sostenible e igualitario articulado en los espacios nacionales. Es en esta dinámica en donde comienza a jugar un papel significativo el diverso modo de concebir la vida, el mundo y las interrelaciones interdefinibles de las identidades culturales varias que constituyen la población de la región chaqueña y donde se rompe conceptualmente con las ideas de “homogeneización” arraigadas en las teorías de desarrollo capitalista industrial y postindustrial. Su manifestación, mediante flujos participativos adecuados étnicamente, otorga, no de por sí, sino en el contexto de una apertura política, la posibilidad del ejercicio del poder de gestión de los propios intereses y de la formulación de estrategias económicas, políticas y territoriales sostenibles en el tiempo.

La comprensión de los modos y procesos de participación indígena nos obliga a buscar la articulación del conocimiento del poder que pesa desde el exterior del mundo indígena y aquellos efectos de poder internos, aquellas circulaciones de poder propias de las relaciones sociopolíticas de la población que nos ocupa. ¿Qué efectos del poder circulan al interior de la participación indígena? ¿Cuál es el régimen interno de poder? ¿De qué manera el régimen interno de poder estructura las relaciones sociales al interior de la comunidad indígena y luego se proyecta hacia las relaciones con el exterior?

Nos encontramos acá en lo que consideramos uno de los núcleos hermenéuticos que puede permitirnos resolver la confusa y conflictiva cuestión de la participación indígena en procesos en que se hallan involucrados intereses externos.

A modo de hipótesis

La población indígena del chaco, cuando es convocada a participar en la gestión de propuestas e intereses locales y regionales, lo hace con una interpretación de conceptos distinta a la nuestra, que no se revela explícitamente en su intervención participativa. La misma está sujeta a un régimen interno de poder estructurante de las relaciones sociales al interior de la comunidad indígena, que se proyecta hacia las relaciones con el exterior.

El alcance de esto lo llevamos hasta las escalas mínimas de control y participación social, cuando se conjuga con la participación de actores no indígenas.

Dentro de nuestra hipótesis podemos decir que hay una vinculación entre el modo de convocatoria, los actores convocantes y convocados, y la representación que la población indígena se hace de los intereses de la convocatoria y de los convocantes.

Otra hipótesis que juega en paralelo un rol de significativa importancia, tiene que ver con lo antrópico como fenómeno y como problema. ¿Hay una percepción de la acción antrópica indígena, por parte de ellos mismos? ¿Cómo manifiestan la problematización del fenómeno antrópico? ¿Se hacen sólo referencias hacia el pasado? ¿Cómo son las referencias al presente?.

Cuando en el proceso participativo actúan sectores de muy diversos marcos culturales, ideológicos y aún cosmológicos, se hace obligatoria una interpretación de los significados subyacentes y a veces ocultos, en los significantes expresos.

La cooperación, en tanto dimensión de participación de los intereses de los actores locales y externos, no puede obviar este distanciamiento de los significados.

El concepto de complejidad abarca entre otras cosas los aspectos culturales y, especialmente, los posibles usos de las diversidades en el camino creativo de hallar alternativas originales que resuelvan los conflictos sociales e irracionales ambientales. Aunque veamos que el subsistema de interacciones en la participación de actores es simple; creemos que existe un orden de complejidad en la relación entre los actores que define, de maneras diversas, los modos de participar y la adecuada gestión.

El “pacto de cooperación” se torna, entonces, en “pacto de interpretación” mutua de los significados no explícitos en la manifestación de los intereses existentes en todos los actores, acerca de la resolución de una problemática manifiesta.

El caso de la participación indígena, si bien es muy particular, se torna paradigmático cuando se trata de problemáticas en donde la presencia de sectores con propuestas de vida diversas cobra un papel importante; ya sea por su densidad poblacional o por sus saberes que pudieran reintegrarse en el camino de resolver los problemas.

Llegado a este punto, es necesario referirnos a los criterios que se han desarrollado intentando comprender los modelos de acercamiento que el indígena chaqueño desarrolla ante la

sociedad envolvente (“entorno”⁴³ de su sistema social); que se constituyen en problemas al momento de evaluar el valor de autenticidad⁴⁴ de los contenidos de su participación.

Problemática de la participación indígena

La problemática de la participación indígena ha sido descripta y analizada en diversas oportunidades. Lo que acá presentamos no es nada nuevo ni original y está estrechamente vinculada a por lo menos dos cuestiones:

- El modelo y alcance del propio concepto de “participación” que estemos pensando;
- El desarrollo de las estrategias sociales y económicas que la población indígena ha tenido desde los tiempos de la conquista del Gran Chaco hasta la actualidad.

El abordaje de esta problemática nos obliga a pensar en posibles causas más o menos inmediatas de transformación de los modelos de participación tradicionales. Identificaré acá las que creo más significativas para nuestro tema:

- 1 **Inorganicidad relativa del sector.** La participación en determinaciones de orden regional y aún local, cuando se trata de asentamientos medianos, exige de una cierta capacidad organizativa con lugar político para todo el sector. Por las características de sus modos culturales y la dinámica histórica de sus relacionamientos, la participación se hace difícil excediendo los niveles organizativos tradicionales, enmarcados en las relaciones de parentesco más inmediatas y aún, hasta cierto límite, ampliado⁴⁵. La posibilidad de **tomar parte** de discusiones, debates y acciones más allá de estas fronteras del grupo propio, se encuadra más en el marco de la resolución de los conflictos y estrategias de ejercicio de poder intergrupales (y hasta interétnicos), que en el de la “participación democrática”.
- 2 **Debilitamiento de los espacios tradicionales de participación.** Los espacios tradicionales de participación familiar observan varios problemas de desarticulación:
 - El desarrollo de asentamientos donde se aglutan varios grupos diferentes, siguiendo un modelo occidental de ordenamiento físico y de las relaciones políticas, apropiado de la relación dinámica con misiones, centros de trabajo asalariado y proyectos de desarrollo, ha llevado a un modelo de concentración

⁴³ Hablamos de “entorno” desde la teoría de los sistemas sociales, como lo externo al sistema desde donde actúan causas irritadoras que ponen a prueba la resistencia y resiliencia del sistema en los procesos de coevolución, o lo lleva al acoplamiento estructural que le permite evolucionar, en tanto cambio de elección de estructuras de soporte.

⁴⁴ “Auténtico” no es, a nuestro criterio, “lo autóctono”, sino aquello que se produce de las dinámicas propias que permiten una coevolución entre el sistema social y su entorno, manteniendo el nivel de equilibrio necesario para mantener la existencia e identidad del sistema como tal.

⁴⁵ En este sentido, los “límites” estarán mucho más acotados de lo que en oportunidades se entiende por el “límite étnico definido por el grupo”.

de poder en la persona que mayor habilidad haya destacado en el vínculo con la sociedad envolvente (llámese a su representante “misionero”, “patrón”, “obrajero”, “mayordomo”, “director de proyecto”, etc.).

- Este “liderazgo” no es **electivo** sino **selectivo**; proceso en el cual la representación que se haga de la voluntad de las figuras de la sociedad envolvente vinculantes tiene un peso determinante.
- Los liderazgos familiares quedan sujetos a esta nueva figura concentradora de poder político y “representatividad”.
- Los procesos de toma de decisión y participación se limitan a seguir la decisión tomada por dicha figura.
- Las antiguas instituciones económicas de participación de bienes (en sus distintos niveles de redistribución), quedan sujetas a esta nueva dinámica y a la voluntad y capacidad de redistribución de la figura del líder de los grupos.
- El lugar de la mujer en la toma de decisiones y manejo de la participación se ve cada vez más desdibujado por la imposición directa o representada de modelos “machistas” emergentes de las relaciones con nuestra cultura.
- El lugar de los ancianos y la lectura experimentada de la realidad aportada por ellos se ve prácticamente anulada por los modelos de desarrollo técnico y tecnológico impuestos desde nuestra sociedad, así como por la sobrevaloración de la educación aportada por el sistema global, aún cuando se la plantea desde enunciaciones “bilingües y pluriculturales”, de acuerdo a las prácticas y representaciones actuales.

3 **Desestructuración de las instituciones de participación productiva.** La reducción de los espacios físicos, transformando la red de sitios vinculados al ciclo nómada, en asentamientos fijos desde los cuales se parte en busca de recursos vitales (alimentos y agua), así como la reducción significativa de la fauna, desestructura las antiguas instituciones de cacería colectiva y en algunos casos hasta de pesca colectiva, en donde la participación individual es clave para el éxito grupal. Se pierde de esta manera una estructura fundamental de participación en los procesos económicos y en las decisiones referentes al manejo de la naturaleza en función del bienestar humano (determinación de momentos de abandono de un lugar, de rumbos a seguir en la búsqueda de cacería o pesca, de manejo de recursos hídricos, de determinación de períodos de recolección, que constituyen parte fundamental de una racionalidad peculiar de las relaciones entre la sociedad nativa y la naturaleza).

4 **Desaparición las instituciones rituales.** Consecuentemente, desaparecen las instituciones rituales en donde se determinan decisiones de varios grupos emparentados que se reúnen en torno a un acontecimiento común (menarca, casamientos, juegos, victoria de guerra, etc.) y en donde la figura de un líder de mayor ascendencia prefigura los próximos pasos a dar como grupo humano.

5 **Asalariamiento e individuación del trabajo.** El asalariamiento en empleos independientes, de forma individual, restringe la posibilidad de participación en

cuestiones de bien común. Más aún en los casos en que el asalariamiento depende de sectores políticos. En estos casos la participación (si se da) apuntará a la defensa de estos sectores.

- 6 **Individuación de las estrategias económicas.** La limitación del espacio físico dificultó el desarrollo conocido de la vida y modificó substancialmente las posibilidades de bienestar, llevando a mayores carencias y a una dependencia laboral crecientemente sumisa frente a las avanzadas ganaderas criollas, acompañadas por la fuerza del ejército. La minimización de las condiciones de supervivencia fue obligando a la individuación de las estrategias económicas, limitando la participación grupal a aquellas actividades que le proporcionaran una rentabilidad directa e inmediata.
- 7 **Autovaloración marginal.** Dominados militar y políticamente y perdiendo las posibilidades de elegir sus destinos históricos, mantienen una posición receptiva ante las acciones de nuestra sociedad. Las propuestas de participación han sido siempre vistas como externas al grupo; respondiendo a necesidades de quienes expresan la inquietud de convocar a las bases sociales actuantes en determinadas situaciones. Particularmente en los proyectos de desarrollo regional (económico, social, educativo, etc.) la población indígena se asume como **receptora de los beneficios del proyecto**, antes que como **actuante de un proceso de transformación**.

Participación del indígena - Participación Indígena

Desde el análisis anterior, se han ensayado históricamente diferentes formas de romper el hielo de la sospecha. Se han buscado modelos y metodologías de intervención que faciliten el acercamiento, disolviendo los contenidos de la desconfianza y del temor emergentes de una posición de automarginación. Estos esfuerzos metodológicos han logrado pasos importantes; pero no han podido aún romper con el juego dialógico **participación del indígena - participación indígena**.

Más allá de las posibles suspicacias de los juegos de palabras, la presente disyuntiva señala dos aspectos conceptuales irreductibles.

El problema de la participación se precisa en torno a la circunscripción del **sujeto social de participación** y a las características del **objeto de la participación** (actividades o decisiones que convocan a la participación).

Entendiendo que el objeto de participación es la gestión para el desarrollo y el mejoramiento de la calidad de vida y no, como suele ocurrir, el indígena (el mismo participante) como destinatario o beneficiario de una acción o proyecto (aunque, en última instancia lo será, compartiendo el beneficio con el resto de los pobladores integrados en la “negociación”), queda por abordar el espacio participativo del sujeto social.

La determinación de este sujeto social nos pone frente a la problemática de la participación **del** indígena, como individuo, en el campo de la cooperación, frente a la **participación indígena**, como expresión del contenido de las representaciones sociales y culturales emergentes de un modo de concebir el mundo, las relaciones humanas y las interacciones con los ecosistemas naturales que le brindan soporte. En este segundo aspecto, estamos hablando, sin dudas, de un nivel de subjetividad cuya expresión se toma por “dada”, sin cuestionarse grado alguno de validez o autenticidad. Dicho de otra manera, se presupone que el acontecimiento material (estar presente en una reunión) conlleva necesariamente a una objetivación inteligible del significado (“participar”, en tanto dinámica de equilibración de intereses reales de los sistemas en juego) .

Participación del indígena

En primer lugar, abordaremos la cuestión de la participación **del** indígena, en tanto **concurrencia activa** a un evento o proceso, como actor. El logro de esto obedecerá al cumplimiento de una serie de criterios priorizables al plantear el espacio de participación. Para ello habrá que determinar claramente:

1. La naturaleza de la actividad a ser desarrollada en común y para la cual se convoca a la participación.
2. El grado de interés y de necesidad de la participación.
3. Hasta qué punto esa participación es compartida por todos.
4. La inmediatez de los beneficios de la participación.
5. Los sectores más involucrados en la tarea objeto de participación.
6. La época del año (mes o semana, según el caso) en que se convoca a participar.
7. En que lugar se desarrolla la actividad donde se participa.
8. Quién convoca.
9. Cómo se convoca (en forma personal, impersonal, por escrito, por medio de conversaciones, por medios de comunicación masiva, etc.).
10. A quiénes se convocará prioritariamente.

El proceso de participación (cuando no se trata de una sola reunión) deberá ir midiéndose de acuerdo a

1. La regularidad de la participación de acuerdo a sectores o grupos y al objeto de participación (si varía subtemáticamente o temáticamente).
2. Los elementos redistributivos que intervienen y de qué manera hacen oscilar el nivel de participación.

Participación indígena

La participación indígena se dará en los **tiempos y espacios propios del sujeto de participación**. El conocimiento acabado de estos dos aspectos de la existencia, por parte del convocante o de quien mediatice la gestión, vehiculizará apropiadamente el juego de significados en cuestión.

Hemos señalado que no toda actividad participativa constituye el reflejo de los intereses de quien participa. Sin entrar por ahora en la cuestión de las interferencias ideológicas de los sectores dominantes en la interpretación de los hechos de la realidad; es menester mencionar que las expresiones mismas emergentes de las actividades participativas en muchos casos (posiblemente en la mayoría) reflejan concepciones que incluyen contenidos ideológicos que no forman parte de los intereses del actor, sino que remiten a interpretaciones que éste hace de las representaciones de la realidad que, entiende, son interés del convocante o de los actores que, eventualmente, ejercen el poder. La necesidad de mantener una subordinación estratégica ante el sector que domina el manejo del poder ciega, en la mayoría de los casos, la posibilidad de desarrollar el potencial creativo para construir nuevas concepciones de la realidad.

La visualización de las contradicciones evidentes entre la vida cotidiana, los anhelos propios de la gente y sus manifestaciones en actividades participativas convocadas por otros actores, desafía nuestras actitudes hacia las exteriorizaciones de los indígenas y del conocimiento que expresan, generando una necesaria postura crítica. La ingenua percepción de *“las palabras de los indígenas”* como reflejo fiel de sus intereses, encubre, por una parte, la posibilidad de dar lugar a la producción de propuestas creativas y originales y, por otra parte, el manejo del poder de quienes definen la orientación ideológica de tales manifestaciones.

Desde esta plataforma, una acción no explicativa, manifiesta en los procesos de acompañamiento no ingenuos, como veremos más adelante, halla su lugar como vehículo viabilizador de un universo de conocimientos e intereses ocultos al resto de los actores, acompañando los procesos de participación indígena más allá de las estrategias adaptativas.

Para cerrar este punto, quiero distinguir dos macro escalas de participación indígena

1. **la participación indígena en procesos 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 cooperación y a las negociaciones sectoriales. 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 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.

El indígena chaqueño como participante de sus propios procesos sociales

El conocimiento local representa sistemas interpretativos elaborados que son válidos en los propios contextos humanos. Cada individuo de una sociedad dada mantiene una representación de la realidad que reconstruye los hechos sociales mediante sistemas de significados expresados en sistemas de significantes válidos en la experiencia de su sistema social.

En otra oportunidad hemos desarrollado ampliamente una interpretación de las representaciones propias de las relaciones humanas, no humanas y ambientales, en términos de dominios y jerarquías sociales y cosmovisionales. Los conceptos de “participación” y “democracia” (lingüísticamente inexistentes en las lenguas chaqueñas) se encuadran en este marco referencial. En virtud a la brevedad necesaria en esta exposición, no haremos nuevamente referencia explícita a lo mismo. Señalaremos, a modo de breve síntesis, que la existencia de un individuo con un cierto poder de dominio y jerarquía tiene como correlato la protección del grupo y el mantenimiento de un estado de equilibrio interno, ante los desequilibrios provocados por el entorno. En este sentido, quien “participa” de un evento no “representa”, sino que “cuida” (como un dueño cuida de su propiedad, con perdón de la rusticidad del ejemplo) de los intereses del grupo, que es, fundamentalmente, el mantenimiento de un equilibrio absoluto (a modo de ideal de vida). Por supuesto, también juegan las estrategias del manejo del poder en escalas variables.

Escalas de participación

Cuando hablamos de escalas de participación, estamos hablando de niveles que van desde las formas consuetudinarias, mediante las instituciones culturales locales, a la participación en cuestiones internacionales, mediante representantes de las naciones, pasando por el tamiz de las prescripciones jurídicas que hacen a la organización de los Estados modernos.

Tanto las formas jurídicas como las consuetudinarias aportan una correspondencia y comunicación entre los distintos niveles. Asimismo, en las diferenciaciones de escala no sólo se atiende a la extensión territorial (y por lo tanto al alcance poblacional); sino también al tipo de intereses que se juegan. Esto abre la discusión sobre la pertinencia de los códigos con que se intentan comunicar los mensajes emergentes y el significado y valor de la representatividad que se intenta esgrimir. En este sentido, la mayor inmediatez, tanto de intereses como de representatividad poblacional, hacen al mayor control de la misma y brinda la seguridad de la inteligibilidad mutua de los códigos y sus contenidos. Y esa, tal vez, es la gran preocupación.

En el presente parágrafo ensayaremos una tipología de escalas de participación, vinculadas a la racionalidad ambiental (sociedad indígena – medio en que se desarrolla), de acuerdo a lo observable en la vida cotidiana en la región occidental del chaco, confrontando con datos etnográficos de organización social registrados para esta y otras regiones .

Tipo	Escala	Alcance
Familiar	Familia extensa	Racionalidad en la relación naturaleza-sociedad y en la resolución de conflictos referidos a la calidad de vida en el ámbito local y perilocal: asentamiento, sembrados, cría de animales domésticos, abastecimiento de agua y leña, frutas silvestres, cacería individual, pesca individual o del grupo familiar.
Comunitaria	Asentamiento común de varias familias extensas	Racionalidad en el ámbito local y perilocal. En este caso las problemáticas mayores atienden al abastecimiento de agua, ya que se trata de asentamientos sedentarizados. También se observa en la provisión de leña y de fibras para los tejidos (especialmente en el caso de los <i>wichi</i> , entre quienes la recolección de fibra es grupal). La pesca colectiva aún constituye una instancia importante de participación entre las poblaciones del Pilcomayo medio-superior. Se manifiesta clara conflictividad con los vecinos criollos ganaderos y obreros. Las disputas se centran en las pretensiones contrapuestas en el aprovechamiento, apropiación y manejo de los recursos. La participación se remite a presentar el problema, generar una “rueda de conversaciones” entre líderes familiares y recaer la responsabilidad de protección sobre quien se erige (o ha sido erigido tácitamente) como “cacique”. En la medida en que la convocatoria es espontánea, no generada por agentes externos a la comunidad, el abordaje de la problemática y la búsqueda de soluciones es auténtica y con perspectiva de desarrollo.
Zonal	Varias comunidades próximas, generalmente con lazos de parentesco lejanos y constituyentes de una subunidad lingüística.	Racionalidad en el ámbito zonal. Se abordan problemas relacionados con la provisión de agua; particularmente en casos de asentamientos en cuencas hídricas, donde un inadecuado manejo afecta a varias poblaciones; distribución de tierras y (últimamente) manejo “adecuado” del monte. Alto nivel de conflictividad con la población criolla y, en muchos casos, con la sociedad nacional (cuando los intereses de ésta se sobreponen a los de la zona). La participación se da en forma escalonada. Los

Tipo	Escala	Alcance
		<p>problemas que se presentan en el ámbito comunitario y poseen alcances mayores, se tratan, mediante reuniones de “caciques” y otros personajes significativos de cada comunidad que puedan viajar, con otros dirigentes de las poblaciones vecinas.</p> <p>En la medida en que esta convocatoria es espontánea y autónoma de los intereses externos (no generada por agentes no indígenas, ni heterónoma), la participación es legítima y atiende a las perspectivas propias.</p> <p>En esta escala la interferencia externa es muy corriente y encubre los intereses reales.</p>
Regional	<p>Regional, puede incluir a varios grupos étnicos.</p> <p>No es una escala de interacción étnica tradicional, ni aún tomada como propia.</p>	<p>Resolución de problemas en el ámbito regional. Por ejemplo, la problemática del Pilcomayo, que afecta a poblaciones nativas de varias etnias de Bolivia, Salta (Arg.), Formosa (Arg.) y Paraguay. La problemática abordada observada se refiere al manejo de cuenca (Pilcomayo), tenencia de tierras y manejo de monte silvestre (hasta el momento, en un nivel de control de explotación).</p> <p>En general la convocatoria es externa, en forma directa o inducida. En la mayoría de los casos, heteronomizada.</p> <p>Hasta ahora la capacidad de gestión en este nivel es mínima o casi nula.</p>

La lectura de este esquema nos puede llevar, erróneamente, a pensar en la posibilidad de desarrollar un “modelo espiralado de participación” (o de representatividad progresiva acumulable). Es necesario hacer una crítica breve a esta tendencia.

La simplificación de las dinámicas de participación en una tipología en donde se pueden apreciar varias escalas y alcances, oculta, por simple, la complejidad de los actos participativos al interior del sistema social.

El esquema paradigmático presentado no agota la realidad. Se trata sólo de un esfuerzo teórico de interpretación de escalas. Hemos mencionado que no existe un concepto de “representatividad” y mucho menos de “representatividad democrática” en la figura de los líderes locales. Se impone el de “dominio” y “protección”. En algún sentido, el lugar del individuo que participa en niveles extracomunitarios, no es el de reflejar o traducir las inquietudes de su grupo de referencia, sino el de negociar favorablemente para sostener su lugar de poder y el equilibrio interno del sistema al cual pertenece. Eventualmente esta acción lo lleva a ingresar en otros espacios políticos que enriquecen su prestigio personal y, de modo contingente, puede tener proyección sobre su grupo de referencia, más allá de lo estrictamente familiar. No es ajena a estas instancias la interpretación mítica de las relaciones cosmovisionales con el entorno. De esta forma se torna cuestionable la legitimidad y autenticidad de la participación indígena bajo un modelo interpretado y apropiado desde afuera del sistema cosmovisional (ideológico) nativo, producto de la representación que éste

se hace de tal entorno y de sus intereses. Se vuelve obligatoria, de tal manera, la revisión de los sistemas de reglas de pensamiento, representación de la realidad y comportamiento que se instalan en el juego de la participación.

Elementos sistémicos para discutir la participación desde una racionalidad diferenciada

Si entendemos por “racionalidad social” al sistema de reglas de pensamiento y comportamiento de los actores sociales que se establecen dentro de estructuras económicas, políticas e ideológicas determinadas, legitimando un conjunto de acciones y confiriendo un sentido a la organización de la sociedad en su conjunto; veremos que esas reglas y estructuras orientan un conjunto de prácticas y procesos sociales hacia ciertos fines, a través de medios socialmente construidos, que se reflejan en sus normas morales, creencias, instituciones y patrones de producción. Interpretando a la sociedad como un sistema social complejo, notaremos que dicha “racionalidad” no es más que la lógica interna del sistema, base del “sentido común” que comparten sus componentes.

Una racionalidad social tendiente a la conservación de la cultura y el equilibrio con el medio (en tanto equilibrio energético), colapsa, en más de un punto, con una racionalidad productiva de control sobre el medio natural. En el primer caso, el principio existencial de abundancia de lo dado (el soporte natural inacabable) conlleva a la **a apropiación del existente energético**, como acción y como soporte ideológico. En el segundo caso, la base de un principio de escasez, recae sobre una praxis de **producción de excedentes energéticos**.

La no integración de la participación diferenciada de las poblaciones indígenas, dejaría de lado un componente notable para la comprensión de las interrelaciones e interdeterminaciones que dan lugar a una resolución compleja del sistema ambiental chaqueño. El abordaje de los subsistemas productivos, territoriales (en tanto apropiación del hábitat y significaciones del soporte físico) y humanos (en tanto equilibraciones interétnicas), entre otros, sería imposible sin la participación indígena en el conjunto de las relaciones que constituyen la estructura, también compleja, de toda gestión. Nos hablaría, en última instancia, de una racionalidad con ausencias en su memoria y disfuncional en su carácter de sistema complejo.

Asimismo, la participación diferenciada de los distintos actores sociales, hace de ella, en sí misma, un sistema, en tanto totalidad organizada; que representa parte de la problemática compleja del sistema ambiental. La diversidad de perspectivas abre el campo a la **innovación**, como proceso de decisión que **decide diferente** a lo que era de esperar en un sistema homogéneo y así cambia las expectativas. Esta “innovación” es “*un cambio de estructuras, pero no necesariamente un cambio de programa*”.

Si interpretamos a la participación como un sistema de interacciones complejo, en tanto sus elementos pasan a ocupar lugares interdefinibles y hay una mutua dependencia de sus funciones dentro del mismo sistema; la presencia del pensamiento indígena, producto de su sistema social diferenciado, abre una puerta desafiante ante la posibilidad de innovación. Ésta

reorganiza la realidad sobre la base de la discusión de una multitud simultánea de situaciones de decisión distintas que se encuentran determinadas en los componentes del sistema, produciendo el hallazgo de alternativas creativas en los procesos de gestión regional y cooperación. Mantener en alto la conciencia de la existencia de estas alternativas, manifiesta la disposición a tal posibilidad de innovación.

Decisión y representación en el funcionamiento del sistema de participación

En la decisión del indígena a participar opera

- **la decisión de participar;** en tanto su presencia no es una mera “presencia anónima”, sino la **selección** frente a otras posibilidades; lo que constituye a esta participación en un sistema de interacciones;
- **la decisión sobre las premisas de esa decisión:** ¿qué lo llevó a participar? ¿qué intentó al decidir participar? ¿qué intenciones tiene en esa participación, por la que se enfrentará (en términos de conflicto y pérdida de equilibrio) con una realidad distinta a la propia?

En el primer punto, esta decisión forma parte de las continuas decisiones cotidianas que debe tomar ante los impactos de la sociedad no indígena que permanentemente aporta elementos “irritativos” al equilibrio de su sistema social / cultural. Paralelamente, la selectividad (contingente en sí misma) asegura la no casualidad de la selección y la definición de los límites de la misma participación (como determinación de los límites de interferencia o “irritación” al propio sistema).

Como sistema de interacción complejo, la participación implica la percepción mutua entre los elementos (las personas) presentes. Implica que la existencia de los actores sociales es simultánea y tópica: quien no se halla presente en el lugar determinado y en el momento convocado no pertenece al sistema. Dicho de otro modo, el “cierre del sistema” se da en la presencia simultánea y en la interacción irrestricta. La integración al sistema implica, a su vez, que las premisas de la decisión de participar están vinculadas al deseo de resolución de la problemática por la cual se convoca; esto es, el tema de la interacción. Éste, por su lado, se construye por una **acumulación de selecciones**, las cuales serán la memoria del sistema. Esto hace que, sin entrar en contradicción, el sistema permanecerá como tal, aún con funcionamiento intermitente. Es decir, si bien se da la interacción con la asistencia; la interrupción de las presencias simultáneas no termina con la vida del sistema, ya que éste cuenta con una “memoria” referencial, que le otorga continuidad temporal (“se recuerda lo que alguno dijo en otra oportunidad”).

La heterogeneidad e interdefinición de los elementos del sistema están dadas por la pertenencia de éstos a otros sistemas sociales, siendo éste uno de interfaz. Es notoria entonces la tendencia de mantener excluidas a algunas personas para que otras puedan estar

juntas y decidir prescindiendo de las interacciones diferentes. Opera acá, de esta manera, un tercer elemento de decisión: **la decisión sobre las consecuencias de la decisión**.

Posiblemente es en este punto donde se produce una interrupción en los flujos internos del sistema interfaz y comienzan a articularse las cuestiones de representación y manejo de escala que mencionábamos páginas atrás, como residuales de alta ponderación de los sistemas de origen. Acá se le abre el juego al acompañamiento, como modo de inserción, para dar una propuesta alternativa de interacción en los procesos participativos.

La construcción del poder y la dinámica de la representatividad indígena

Introducción

El presente capítulo, continuación lógica del anterior, 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. Se expone a partir del estudio referenciado de algunas de las experiencias observadas y compartidas; asumiendo una interpretación de los ámbitos de participación como sistemas sociales de interacción.

Se examina 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 aquella construcción del poder, que determinan distintos órdenes de representatividad.

Nos hemos propuesto como objetivos:

1. Analizar los procesos internos de construcción de poder que se manifiestan en turbulencias sociales en los grupos chaqueños no guaraníes.
2. Analizar la dinámica de la representatividad en las prácticas participativas de la población indígena del Gran Chaco.

Las experiencias

Los tobas de Sombrero Negro viven actualmente en el noroeste del Departamento Bermejo de la provincia de Formosa. Es 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 la ley indigenista de la provincia que habla de “caciques y delegados”, y son figuras legales que no reconoce la Dirección de Personas Jurídicas. 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 la consecuencia es que 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 (desde la década del cincuenta hasta mediados de la década del sesenta), o considerando a sus descendientes directos vinculados al partido político gobernante. 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 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 de las que obtuvieron títulos de propiedad, están invadidas por pobladores criollos.

La Asociación Civil *Lhaka Honhat* es una **asociación de miembros 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*, quienes mantienen una cierta hegemonía en los procesos de toma de decisiones de la Asociación. Los líderes inicialmente 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 para 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 teóricamente 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 una relación estrecha con ellos, es un caso referencial importante. Se trata de una **asociación de individuos**, constituida por tobas de diversas localidades de la región del interfluvio Teuco - Bermejito, en la provincia de Chaco; cuyos fines principales son los de reivindicar los derechos territoriales indígenas. Particularmente han centrado su atención en los derechos cedidos en 1924 sobre la 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 reserva⁴⁶, están muy sensibles a toda acción reivindicativa de todo el territorio, pues pone en peligro los derechos parciales ya adquiridos.

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”.

Su distribución demográfica era en 1995 la siguiente

⁴⁶ Debido a diferencias de criterios en el asesoramiento dado en el pasado, apoyando la financiación de mensuras parciales.

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. Bermejo	<i>Wichi</i> <i>Toba de Sombrero Negro</i>	400 1.450	280.000
Territorio Total en hectáreas				1.260.000
Población Indígena Total				12.350

El mismo territorio es ocupado al mismo tiempo 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.

Como en casi todo el Gran Chaco, la sociedad indígena 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 construcción de poder

La creciente relación con los centros misioneros anglicanos, 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:

- 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.

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, 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. 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 minimización 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 *wichi* 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 (hacia mitad del siglo XX). De esta manera, la hegemonía cristiana anglicana comienza a jugar un papel relevante en la reconstrucción de las nuevas formas de poder indígena.

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.

A su vez, 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”, 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 étnicos⁴⁷.

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 entre los requerimientos emergentes de las creencias propias y las ajenas (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 .

En el cuadro que se anexa al final de este capítulo, ensayamos un modelo interpretativo de las transformaciones de las construcciones políticas de los pueblos del chaco no guaraníes.

Las dimensiones de la participación en la construcción del poder

A partir de las líneas anteriores, creemos estar en condiciones de discutir la necesidad histórica de abordar la cuestión de la participación en la construcción del poder desde dos dimensiones interpretativas:

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

⁴⁷ Entendemos por límites de los niveles étnicos, a aquellos que están dados por los límites dialectales.

provisoria como los paradigmas precitados) podemos verla como dos contingencias o 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 y evolución de la sociedad está implícita en ésta, en tanto tal proceso resulta de una selección convenida de afirmaciones o negaciones que estructurarán el modelo societal. Las formas básicas de participación, mediante el rechazo o la aceptación de los componentes comunicados⁴⁸ 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.

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. 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 Tobas de Sombrero Negro; 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 ostenta 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.

⁴⁸ Entendiendo que la configuración societal deviene de acciones comunicacionales donde se resuelve el permanente conflicto de las selecciones.

La participación en los procesos de gestión 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 ostenta 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 funcionamiento de la estructura social artificializada que se crea en función de las negociaciones de dicha gestión.

Órdenes de participación en las dinámicas de 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 locales⁴⁹ 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 afín” 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 o se halle existencialmente vinculado a aquella.

En el segundo caso, forman parte de sectores⁵⁰ que trascienden la base territorial y representan una realidad intangible, que no tiene representación necesaria en el territorio. La participación en la gestión de intereses 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.

⁴⁹ 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.

⁵⁰ Sector de los albañiles, políticos, docentes, agentes de salud, promotores sociales, etc.

En cuanto al alcance de la representatividad, será de los intereses locales o sectoriales, según se trate el tipo 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, aunque no sea representativo del mismo, como realidad sociedad - territorio.

De esto se deriva que los intereses representados serán de carácter tangible o intangible, según el caso respectivo. En el segundo, 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 pensarlo como una anteposición del sector antes que de lo local-territorial. Sin embargo, la capacidad representativa está 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 *Meguesoxochi*, es clara la participación política sectorial de los socios. Éstos no tienen necesariamente representación local; asumen 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 aadecue a la situación presente del grupo familiar-territorial.

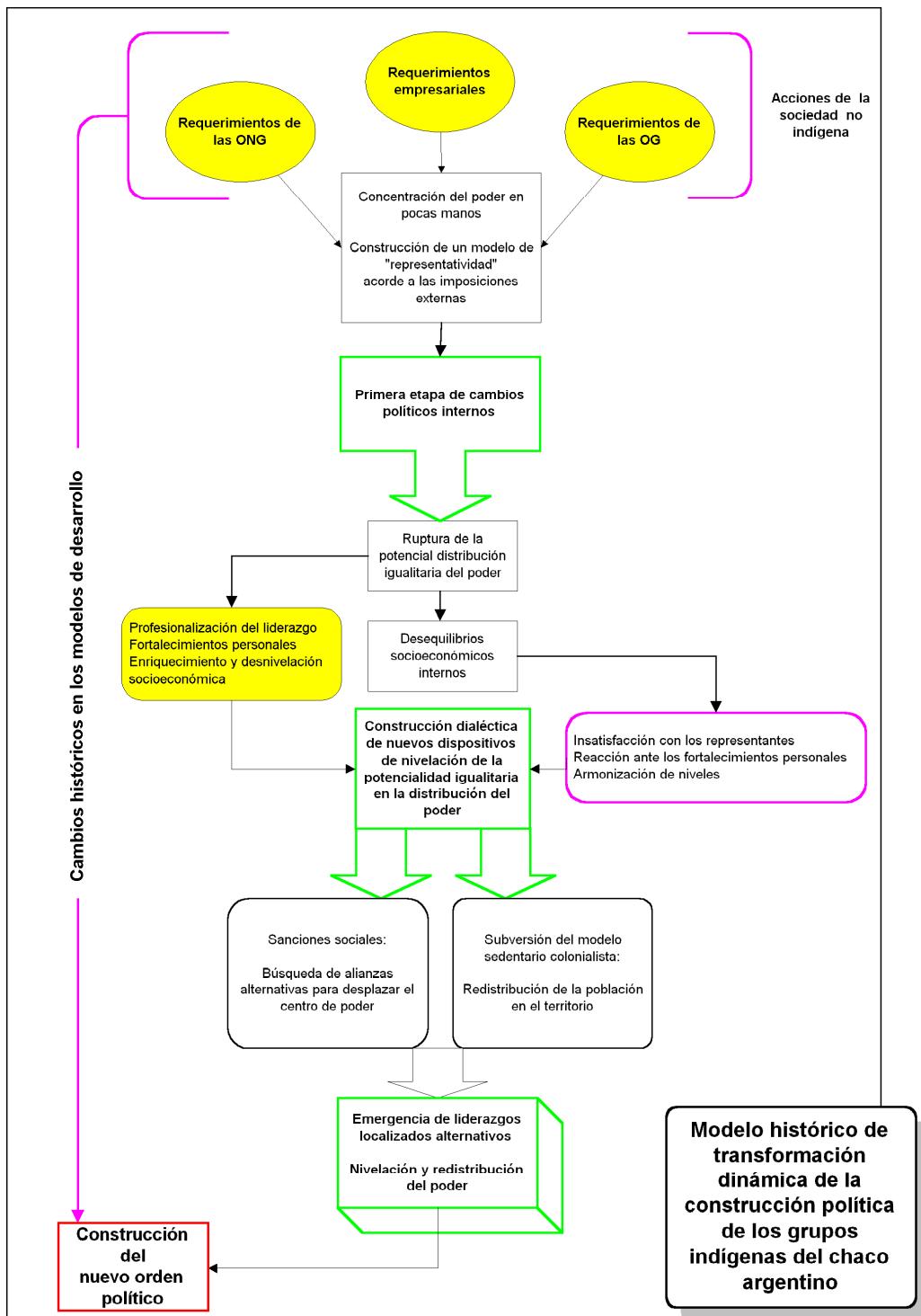
Puede compararse el caso de la Asociación anterior, con la situación de la Asociación *Lhaka Honhat*, en los lotes fiscales 55 y 14 (Salta), en tanto esta Asociación está constituida por miembros representativos de las comunidades y algunas problemáticas de resolución local pesan más que las sectoriales, manifiestas en lo ambiental y en particular en el territorio como intereses intercomunitarios. Asimismo, es notoria la representatividad sectorial, en cuanto a la reivindicación de derechos históricos que definen el predominio político sobre el territorio en conflicto. A partir de acá se estructuran las alianzas con instancias sectoriales indias, nacionales o internacionales, más allá de la etnidad o la localidad. A su vez, se lo puede confrontar con el caso de los tobas de Sombrero Negro, como netamente diferenciado, en

tanto la representación es eminentemente local-territorial, marcada por una etnidad definida, formando parte de la Asociación la totalidad de la población con una identidad étnica compartida. En este caso esto motiva a que toda problemática vinculada a la tierra se torne de interés 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 mayores sobre esas bases. 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, lo cual provoca un fuerte impacto sobre las estructuras de poder internas; 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 características de 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.



Luis María de la Cruz. (c) 1999.

Cuestiones del Acompañamiento

Un análisis crítico del concepto

Presentación del capítulo

La recuperación de los derechos territoriales aparece como un paso previo a toda decisión que se pueda tomar acerca del desarrollo sostenible. Es en el proceso de consolidación de estos derechos recuperados o adquiridos en donde todo el pensamiento y las acciones referidas a este desarrollo tienen lugar y sentido.

Lo que vamos a compartir en las páginas que siguen es de qué manera nuestra presencia, como no indígenas, ha contribuido y ha ido cambiando de rol en este largo proceso de reclamos, recuperación y comienzo de consolidación de los derechos territoriales de los tobas de Sombrero Negro y de los *wichi* del noroeste de la provincia de Formosa, de Argentina. Debido al carácter crítico de este capítulo, he preferido encarar un estudio de caso sobre nuestra propia experiencia, a fin de evitar todo tipo de susceptibilidades de parte de otros acompañantes, asesores o representantes de organizaciones no gubernamentales

Introducción

Hablar acerca del acompañamiento luego de haber desarrollado actividades críticas y comprometidas socialmente por más de dos décadas, nos lleva a pensar, siguiendo a Popper, en el carácter convencional y provisorio de nuestras reflexiones. De manera más específica, la comprensión que al momento tenemos de la cuestión 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 nuestras conclusiones 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 un relato más del orden de una reflexión testimonial sobre las prácticas compartidas con los pueblos indígenas. Al decir esto soy consciente de estar instalando en la mesa de las discusiones teóricas, la reflexión transformadora sobre la práctica cotidiana, como modelo inalienable del acompañamiento y la investigación social inserta en los procesos del pueblo.

Quizás nuestra contribución original sea haber llevado los aportes y testimonios de muchos amigos indígenas, 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 y *wichi*; intentando abrir el espacio de discusión para el futuro de nuestra presencia junto a ellos.

Mis palabras girarán en torno las experiencias que yo mismo he compartido (de allí su carácter testimonial), y que ya referí brevemente en el capítulo anterior.

Los momentos de la cooperación y el acompañamiento

Sistematizamos los procesos participativos que compartimos con la gente en tres momentos:

1. Un primer momento es el de los reclamos por el reconocimiento de derechos ancestrales o, por lo menos, del derecho de un lugar para desarrollar la vida; que es, en fin, el derecho a la vida.
2. Un segundo momento es el del logro de las reivindicaciones de ciertos derechos fundamentales, entre los que se incluye el derecho a la tierra tradicional.
3. Un tercer momento es el de la consolidación de los derechos adquiridos.

La resistencia

Estos tres momentos que menciono, referidos a los procesos participativos vinculados con las reivindicaciones territoriales, son obviamente posteriores a un momento previo a la conquista definitiva del territorio por parte del colonizador blanco: **la resistencia violenta a la ocupación de la tierra**.

Las primeras noticias que nos llegan de los documentos históricos de los conquistadores son de mediados del siglo XIX. Van Nivel fue ejecutado por el gobierno boliviano por no hallar una vía fluvial que uniera Bolivia con el río Paraguay. Además de un gran estero (los bañados del Pilcomayo) fueron los guerreros *wichi* del Pilcomayo y tobas los que le impidieron seguir adelante con su expedición. Ibarreta murió en manos de los tobas o los pilagá buscando la misma ruta. Crévaux murió en manos de los habitantes del Pilcomayo a

fines del siglo XIX. Muchos pobladores ganaderos fueron muertos por la gente en una actitud de defensa de sus territorios y resistencia a la invasión.

Es decir, a la gente no le gustaba que otros vinieran a ocuparles su lugar en el mundo.

Pero el capitalismo, mediante los ingenios azucareros, el ferrocarril y los obrajes madereros, produjo cambios sustanciales en los modos de producción propios y poco a poco en las estructuras económicas de interacción; la contraviolencia militar de los gobiernos argentino, boliviano y paraguayo; el terror implantado por la violencia de la Guerra del Chaco y, por último, la acción de las misiones religiosas, fueron, secuencialmente y en conjunto, reduciendo la capacidad de resistencia a la invasión, hasta lograr un cierto grado de sometimiento. A partir de ese momento la tierra tuvo otro dueño: el gobierno de cada nación.

Los reclamos

Poco a poco algunas personas comenzaron a darse cuenta de que, aún siendo vencidos en esta terrible conquista, tenían derechos. Comienza la etapa de **reclamos**. La primera noticia que yo tengo de estos reclamos en la zona del Pilcomayo formoseño, entre *wichi* y tobas, es una carta escrita y firmada por los principales líderes de los *wichi* de la zona de Ramón Lista, a principios de la década del sesenta, exigiéndole al gobernador de la provincia que se reconozcan los derechos otorgados en la colonización de esos territorios (Colonia General Güemes), sobre un territorio de siete mil quinientas hectáreas que nunca les fueron concedidas realmente.

La ocupación simultánea, entre criollos y tobas, en la zona de Sombrero Negro, trajo también aparejadas grandes disputas y reclamos por parte de la población indígena. En un parte policial que pude consultar, se registra un reclamo a principios de la década del setenta, en pleno gobierno militar, de parte de Manuel Estrada, dirigente de la comunidad del Churcal, contra los pobladores criollos vecinos, por el corte ilegal de maderas y la ocupación violenta del territorio. Un antecedente, veinte años antes, fue el de su predecesor, Sarco, en similar situación.

Durante el gobierno democrático del '73 al '76, los líderes de las comunidades tobas que estaban localizados en la costa del Pilcomayo medio reclamaron reiteradamente al gobernador de la provincia sus derechos de explotación y manejo exclusivo de los recursos del monte.

Hasta 1983 no hubo respuestas, aunque, por suerte, o quizás sólo por ser indígenas, tampoco hubo desaparecidos, muertos ni torturados.

Nosotros nos insertamos en la vida de los tobas y de los *wichi* del Pilcomayo hacia 1980. En ese tiempo no se podía hacer mucho. Sin embargo, nuestra presencia se centró en la afirmación de sus identidades étnicas, atacadas permanentemente desde el discurso y las acciones de los gobiernos tanto militares como democráticos anteriores.

En ese período comenzamos a entender la necesidad de una inserción física y cultural en la comunidad con que estábamos relacionados. Esto implicaba **estar con la gente** durante un tiempo ilimitado, en tanto se van develando las relaciones cara a cara y se van haciendo obvias las cosas de todos los días, las cosas que todos saben y que no se dicen; las cosas que se teme decir, por una desconfianza histórica hacia el que viene de afuera.

También fue importante comprender el funcionamiento de la comunidad y sus contradicciones internas que iban provocando situaciones de choque al interior de la organización tradicional.

Otro de los aspectos que para ese entonces comenzamos a entender tiene que ver con la identificación de las bases del saber popular, del saber indígena, con las formas míticas de entender el mundo y con el ordenamiento peculiar del caos de significados emergentes de la relación con la cultura blanca. Eso también significó comprender que el mito construido a partir de la conquista, era encubridor de una visión de libertad y autogestión tenida en el pasado.

En este proceso, fuimos descubriendo que más allá de la marginación de clase, existía una marginación étnica por parte de la sociedad no indígena. A la vez, estas relaciones de conquista llevaban a un convencimiento de la superioridad de la sociedad nacional, generando el deseo de acabar con la propia manera de ser y pasar a ser como el otro (ideologización que impide abordar la realidad desde su propia experiencia y querer hacerlo desde el entendimiento de la realidad que posee el otro).

Nuestro rol, en esta etapa caracterizada por la represión militar. Fue definiéndose hacia la elaboración conjunta de un proceso de autoafirmación de la identidad; pero no como una “identidad del pasado”; sino como una “nueva identidad”, **con raíces en el pasado, vivencias en aquel presente y búsqueda de proyecciones propias para el futuro**. En algún sentido, como colaboradores en la construcción histórica de la nueva etnicidad. En ese tiempo entendimos este proceso de la manera que expresamos en el gráfico anexo al final del capítulo.

Esta autoafirmación de la identidad, desde un proceso de desideologización, es lo que les permitió a los tobas de Sombrero Negro comenzar a hallar caminos apropiados para afirmar su potencial étnico. Como resultado, se reclamaron las tierras que tradicionalmente se ocupaban (aquellas de las que se tenía algún recuerdo). La indagación de esta memoria no fue tarea fácil, pues el proceso de desideologización se dio en el estrato de las personas de treinta y cinco a cincuenta años; los ancianos seguían pensando que eran ignorantes y que en realidad, las tierras siempre tuvieron dueño blanco y ellos no lo habían sabido cuando los atacaban para que las vacas no entren en los territorios de cacería y recolección. Es en esta etapa en que muchos de esos ancianos, con el diálogo permanente con sus hijos y sobrinos, fueron desideologizando su concepto de la historia y entendieron que realmente, antes que los blancos llegaran, ellos estaban ahí, con una tierra cuyos dueños eran los personajes con quienes ellos dialogaban pero que no se aparecían a todos (*payak*).

Paso seguido fue encontrar las formas organizativas propias que se adaptaran a los requerimientos de las leyes. Nuestro rol acá fue cambiando un poco.

Por una parte, seguir en el proceso de abrir espacios de diálogo para que la gente sintiera confianza de decir lo que nunca se dice, lo obvio, lo que puede ser mal entendido por el blanco (que éramos nosotros, aunque nos fueron dando otros lugares de privilegio dentro de la estructura familiar). Esto fue un aprendizaje mutuo para entender de qué manera estaban organizados en ese momento (resultado de la dialéctica de la conquista y de la acción de las misiones y el capitalismo), cómo funcionaba esa organización, qué conflictos traía aparejado ese funcionamiento y qué pertinencia tenía esa forma de organizarse para enfrentar los nuevos tiempos que se avecinaban. Esto también nos llevó a la comprensión de que las “leyes de los blancos” no sirven para la vida indígena y es necesario cambiarlas.

Por otra parte, y vinculado a lo último que mencioné, fuimos tornándonos en intérpretes de nuestra propia cultura para que ellos pudieran entenderla y manejarla adecuadamente en esta etapa. El rol del antropólogo, obediente a los requerimientos de la conquista para dar luz sobre las culturas indígenas, se invirtió. No se si hablar de una “contra antropología”; de una “antropología invertida”, con todos los malentendidos que pueda aparejar; o simplemente de una forma clásica de hacer antropología, pero comprometida con los sectores excluidos, partiendo de ellos y cuyos fines apuntan a ellos, según sus propios intereses.

En toda esta etapa, que llevó un par de años, se fue elaborando un estatuto orgánico, que se alejaba significativamente del modelo tradicional aprobado por las leyes de Personería Jurídica. La tarea más ardua fue la lucha habida para que la Dirección de Personas Jurídicas de Formosa aprobara esa forma tan peculiar de organización. En ese momento nuestro rol fue el de buscar los medios para asegurar los elementos básicos de la identidad de los tobas de Sombrero Negro, evitando que nuevamente el espíritu de la conquista y la dominación se impusiera por sobre la etnicidad reafirmada de ellos. Nunca estuve en la mesa de negociaciones con los funcionarios. En cada viaje de ellos me quedé en la comunidad donde tengo mi casa, esperando junto al resto. Todo lo que pudiera decir de ese momento sería sólo repetir las experiencias contadas por los mismos tobas. Sin embargo, por los resultados obtenidos, es notorio que la firmeza que se mantuvo por defender las propias formas de organización condujo a que se aceptaran estructuras orgánicas no convencionales para los blancos.

Las reivindicaciones

Ya estamos entrando acá en el segundo momento, el de las reivindicaciones.

Paralelamente al logro del reconocimiento de la identidad jurídica; por las acciones políticas de todos los grupos indígenas, se fue logrando el reconocimiento de los derechos territoriales. Sin embargo, las negociaciones no fueron tan fructíferas como en el tema de la personalidad jurídica. Las grandes extensiones reclamadas como tradicionales fueron reducidas, en la práctica del reconocimiento de derechos, a pocos miles de hectáreas. La forma de

organización adoptada por los tobas les permitió obtener una extensión de 35.000 ha, sobre las 90.000 reclamadas en el territorio argentino (tradicionalmente ocupaban otras 120.000 en el territorio paraguayo, pues el Pilcomayo tenía, a fines del siglo XIX, su cauce principal más al norte). Otros pueblos, como los *wichi lhokotas* vecinos, sólo obtuvieron migajas y hasta hoy están intentando reivindicar derechos sobre una pequeña porción en el área de los bañados.

En ese momento nuestro lugar fue, efectivamente, el de intérpretes para los tobas de los significados de las tareas de mensura (en las cuales participaban) y limitación de los territorios.

Los problemas que surgieron con los pobladores criollos que fueron quedando dentro o en los límites de las tierras mensuradas, nos llevaron a ocupar el rol de mediadores en las negociaciones, hasta que los dirigentes tobas definieron que ellos mismos tramitarían tierras para los criollos, dando punto final al conflicto. Lograron la adjudicación de más de 12.000 ha para esa gente.

La consolidación de los derechos adquiridos

Obtenidos los derechos sobre las tierras y el reconocimiento de la organización, pasamos principalmente a asesorar acerca de los trámites necesarios para mantener el estado jurídico reconocido; tarea rutinaria que hasta hoy se hace necesario seguir, a pesar de los cambios doctrinales habidos en las leyes nacionales, en la Constitución de la Nación y en las de las provincias.

Para muchos asesores, quizás para casi todos, la etapa de consolidación de los derechos adquiridos se identifica en “hacer producir la tierra”. Sin embargo, mirando hacia atrás, vemos que los reclamos por las mismas no obedecían tan solo a mantener un espacio productivo, sino a reafirmar su poder político como pueblos diferenciados dentro de la sociedad nacional. En los términos económicos, que tanto preocupa hasta hoy a los asesores, esto se vincula con la apropiación de medios y modos de producción que faciliten la vida. No necesariamente la producción emergente de la tierra es el modo deseado por muchos. De allí que se produzcan tantas veces contradicciones entre los anhelos de los asesores, los programas de apoyo para mejorar la situación económica de las poblaciones y los caminos por los que opta la gente (que es, en fin, nuevamente un choque de ideologías, en donde la ideología de la conquista se manifiesta en la labor misma de los asesores). Evidentemente, acá nuestro rol va cambiado de significado.

Por una parte; respondiendo a las necesidades de quienes están buscando nuevos modos de producción, con ideas, búsqueda de asesoramiento técnico, etc. Por otra parte, interpretando las nuevas formas de producción para poder responder y acompañar a quienes han desarrollado otras búsquedas. En esto se incluye en los últimos tiempos, comprender el valor económico y simbólico de los recursos existentes en sus territorios, para encarar posibles negociaciones ambientales (servicios ambientales de los bosques, turismo ecológico, turismo

de aventura, aprovechamiento ambiental de áreas de bañado, etc.). Por último, acompañar a quienes han visto en el camino de la política de los partidos una estrategia para continuar reivindicando derechos, afirmando los ya logrados y desarrollando formas alternativas de dominación de los medios de producción.

En este último caso, el acompañamiento se caracteriza por la reflexión crítica desideologizante y la participación en los procesos de nivelación del poder al interior de la comunidad y en las relaciones políticas de orden étnico.

En resumen

Como voy contando, vemos que en cada uno de estos tres momentos nuestro lugar ha ido cambiando. Estos cambios se deben principalmente a las características del momento. Pero no podemos desconocer el paso del tiempo⁵¹, la influencia de las variaciones y reestructuraciones en las relaciones de las diferentes poblaciones con la sociedad envolvente (nacional, provincial y local) y el desarrollo de una mayor madurez de nuestra parte en la comprensión de nuestro rol y de la realidad e intereses indígenas.

El cambio en el lugar del acompañamiento a los pueblos indígenas

Con esto último quiero decir, simplemente, que nuestra comprensión de la realidad de la gente y de nuestro propio lugar se desenvuelve con una dinámica que interactúa con la dinámica de los procesos de organización y participación de la gente, a lo largo del tiempo. No podemos, en vista a esto, mantener una postura estática y entender que el camino es uno y único.

Todo esto nos ha hecho pensar en el hecho de que las poblaciones indígenas poseen modos flexibles e informales de interacción con la realidad que desafían permanentemente a los modelos estáticos de interpretación de los cambios sociales. Esa realidad contextual está constituida por la concertación de los aspectos sociales, históricos y políticos de cada región.

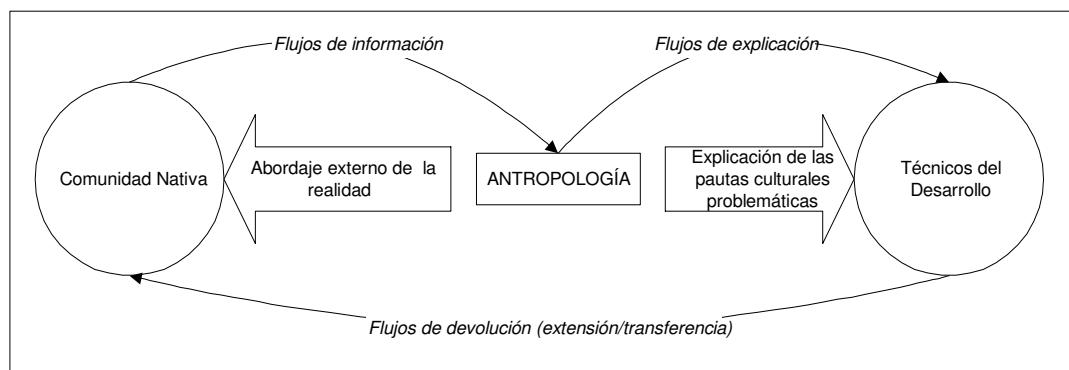
Aún con eso, no podemos olvidar que la sociedad no indígena aporta, a su vez, un marco estructural común, que se caracteriza por una postura etnocéntrica que intenta excluir a los indígenas de la historia de cada región y de cada nación (en algunos casos, del mundo, si pudiera).

Con ambas cosas en vista, las formas en que se manifestarán las acciones en cada una de las etapas que hemos señalado son distintas en los diferentes lugares, dependiendo del contexto referido y de los aspectos estructurales que caracterizan la conformación de las naciones. La interacción de cada pueblo con este contexto diferente, en el proceso de reivindicar y aún luchar por sus derechos básicos, va definiendo con el paso del tiempo características

⁵¹ Como marca irreversible del quehacer histórico.

culturales distintas. De esta manera vamos a encontrar un pueblo *wichi* en Formosa que, aún estando emparentado con otro en Salta, va definiendo ciertas características diferenciales; encontramos *wichi weenhayek* en Bolivia, parientes de otros en Salta, con formas culturales notoriamente distintas. No por eso dejan de ser *wichi* unos u otros. Así, nuestra intervención también tendrá que poseer características acordes a cada caso.

Tradicionalmente, la mayoría de las veces la antropología, como herramienta de la sociedad dominante, intentó explicar este tipo de cuestiones. En el mejor de los casos el rol clásico de la antropología, en los procesos de participación, ha sido el de explicar las conductas, formas y funciones de las estructuras e instituciones sociales a los técnicos de las múltiples disciplinas que debían atender a una problemática determinada o al desarrollo económico, productivo, educativo, sanitario o social. La direccionalidad del aporte era claramente hacia los técnicos, en una actitud explicativa, que se podría esquematizar con el siguiente gráfico:



El objetivo era brindar elementos explicativos (“explicaciones”) para que los técnicos pudieran abordar las cuestiones de su disciplina atendiendo a las modalidades diferentes de los grupos en cuestión. Esto podía pensarse en términos de “transformaciones culturales necesarias para el cambio”, o “adaptación de la tecnología”. Lo primero llevaría, en casi todos los casos, a propuestas educativas y de capacitación técnica con consecuentes procesos dirigidos de “aculturación” o “cambio cultural”. Lo segundo, al desarrollo de la “tecnologías apropiadas”, pensadas en función de una cierta “manera de ser” propia del grupo indígena en cuestión. En este sentido, un aporte importante ha sido el de aquellos que han interpretado las relaciones entre las sociedades tan heterogéneas como la indígena y la blanca, como relaciones en el ámbito de los patrones de producción y los procesos de alienación de los medios de producción.

Lo notorio es que la antropología así planteada se torna en una herramienta de la sociedad dominante, frente a los sectores excluidos, para su control o integración al desarrollo. No está de más decir que es una herencia del colonialismo cultural, ante la cual muchos grupos indígenas e indigenistas han reaccionado fuertemente.

Este modelo antropológico quedó, en Argentina, recluido en las universidades y centros de investigación. Muy pocas y honrosas veces tuvo un vínculo comprometido con las cosas que

estaban viviendo los pueblos indígenas. Sin embargo, influyó más de lo pensado, de manera tácita, en la conformación ideológica de quienes están junto a los indígenas y tiñe, en muchas oportunidades, las tareas de acompañamiento.

A nosotros nos sirvió como punto de apoyo inicial para zambullirnos en el mundo de los tobas de Sombrero Negro y de los *wichi*. Nos dio pistas por donde transitar inicialmente en nuestras búsquedas para poder comenzar a cooperar y acompañar en los procesos propios de la gente. Sin embargo, percibimos que aquél no era el rol ni el componente científico de un acompañamiento comprometido con los reclamos indígenas ni con las opciones hechas personalmente en favor de quienes aparecen como excluidos de la sociedad.

En un momento bien determinado esos aportes teóricos comenzaron a darnos más incertidumbres que certezas en nuestro entendimiento de la realidad y en la búsqueda de pasos a seguir. La inflexibilidad de las teorías y los modelos estáticos que intentaban interpretar rígidamente los cambios sociales, ante la dinámica de los fenómenos que nos tocaban vivir en momentos de los reclamos por los derechos territoriales que estaban haciendo los tobas de Sombrero Negro y los *wichi*, llevó a que nuestro andar se tornara incierto. A partir de ahí es la incertidumbre el nuevo rasgo propio que caracteriza nuestro abordaje a la realidad. No sabemos cuál es la verdad. Entendemos que vamos haciendo una construcción de la realidad en la interacción con la gente, en el acompañamiento, y que esa realidad construida se va tornando en la verdad compartida.

Es en este punto donde vemos que se va definiendo nuestro lugar como intérpretes y vigilantes⁵² de los intereses locales (del pensamiento indígena), participando en la dinámica de adaptación interna y equilibración de las fuerzas sociales con el entorno, rompiendo con el viejo modelo de explicar sus pensamientos y conductas.

Así, esta actitud “acompañante” opera como

- 1 des-encubridora del pensamiento indígena, desideologizando los discursos escondidos (“lo que se quiere decir cuando se dice algo”) e insertando este pensamiento en su análisis;
- 2 vigilante de la filosofía autóctona en los procesos de autoconstrucción del sistema social y cultural al interactuar con el contexto
 - devolviendo los pensamientos enmarcados en un orden cosmovisional indígena;
 - atendiendo a la desvirtuación de los procesos de discusión y participación que apuntan a “dejar conforme al que convoca a la reunión” (persona o institución);
 - apuntando a la vehiculización adecuada de los significados.

⁵² En el sentido de “quien está atento”.

El modelo que estamos presentando de acción acompañante, rompe con las propuestas objetivistas “acomodadoras” de la realidad a las teorías, tornándose en atenta crítica a las teorías empiristas, desde la comprensión de la cosmovisión indígena y de las dinámicas de relación, apropiación y transformación que se van dando en la práctica del acompañamiento.

La definición de este nuevo rol se va esbozando a partir de la

- crítica y clarificación de los fundamentos supuestamente universales de la racionalidad de la experiencia, el juicio, la acción y el entendimiento entre los habitantes;
- construcción de una teoría de la racionalidad, sin plantear conocimientos preteóricos fundamentalistas, omnicomprensivos o absolutistas.

En este camino nos vamos tornando en hermeneutas de la cotidaneidad indígena, en tanto explicitadores de la significación oculta tras la expresión, y no como quien da significados a las cosas observadas. De esta manera las objetivaciones se trocan en procesos de comunicación; no hallándose el intérprete ajeno al contexto ni axiológicamente neutro a los intereses del sector. El acompañamiento así planteado es, en fin, una opción política. De este modo, “acompañar” deja de ser instrumento de la sociedad envolvente, en tanto encubre caminos de integración unidireccionales, para tornarse en herramienta política de la gente que se vale de nuestro aporte para hallar los modos apropiados para expresar sus intereses.

Este rol es altamente destacable en el primer y tercer momento descriptos, cuando la gente busca y expresa sus intereses de maneras muchas veces, las más, ininteligibles para quienes no están insertos en su vida diaria. La labor desencubridora se desenvuelve ocupándose de la cuádruple relación que se manifiesta en la comunicación y que puede lograrse al responder a las siguientes preguntas:

- | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <ol style="list-style-type: none">1. ¿Por qué se establece la relación con el otro?2. ¿Por qué dice lo que dice?3. ¿De qué habla? ¿a qué realidad del mundo refiere?4. ¿Por qué lo dice de la manera en que lo dice y no de otra? |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Al interpretar la participación en los procesos de reclamo, reivindicación y consolidación de lo logrado, debemos considerar prioritariamente el hecho de que la misma está inserta en relaciones que son más amplias que la simple idea de “participar en una actividad”. Quedan por detrás las intenciones que están subordinadas a la participación.

El hecho de decir algo a alguien en un acto o proceso participativo, y entender lo que se dice, descansa sobre presupuestos más oscuros y exigentes que el simple “decir que una cosa es así”. La comunicación excede el estático esquema basado en un mensaje compartido entre un

emisor y un receptor; sumergiéndose en una intrincada dinámica de juegos de intenciones y significados ante los cuales quien acompaña debe estar atento para su interpretación comprensiva en oposición con los conceptos preformativos, manifiestos en quien trata de entender lo que se dice desde una plataforma preteórica de percepción del otro.

De esta manera, la realidad se presenta como acontecimiento del lenguaje y transforma al acompañante, “lo interpreta a él”. La realidad “habla” y se torna en acontecimiento; determina al hombre de un modo diferente, “nuevo”. Al fin, a esta actitud que se hace hermenéutica y acompañante no le interesará la interpretación de la realidad (el indígena, su pensamiento) sino la construcción de una realidad nueva a partir de la interacción entre aquella y el acompañante que participa de ella.

Se perfila así el concepto teórico del acompañamiento y su *praxis*, no como sistematización del conocimiento de una serie de normas y reglas sobre lo que ha de acontecer en la interpretación de la sociedad indígena y las acciones derivadas, sino como visualizadora y vivenciadora de lo que realmente acontece en la interpretación histórica del funcionamiento del sistema social. Esto es, en fin, la transformación del sujeto por acción del objeto interpretado, a cuyo sistema se pasa a pertenecer, dejando de ser parte del “entorno”.

Prescindiendo de la encubierta superioridad de quien observa desde afuera, en este abordaje uno está inmerso en el sistema social y no es neutro en su opción interpretativa, alineándose en una posición para, desde ahí, participar en la acción de la gente. Como ya dije, la opción interpretativa es una opción política que ubica a la persona, en su acompañamiento, del lado del excluido, del marginado, del indígena. Esto, muchas veces, implica una opción al interior de las comunidades, movilizando la liberación de los intereses ocultos en el discurso ideologizado por la sociedad nacional de aquellos que aparecen como los líderes o representantes.

Sin dudas, el acompañamiento no es, en los términos referidos, una actitud pasiva, no interfiriendo, frente al devenir de la historia. Es construcción histórica conjunta.

Trasgresiones evitables en el acompañamiento

Con lo anterior en vista, se podrán entender ciertos riesgos que hemos visto y en los que hemos a veces caído, a propósito de la búsqueda de mejores y mayores niveles de participación de la gente en los tres momentos precitados.

Viene al caso señalar algunas interpretaciones y prácticas restrictivas del protagonismo indígena, a las que han llevado a menudo los programas de desarrollo y cooperación, trasgrediendo significativamente los intereses propios de la gente y perdiendo de vista el significado político transformador de los procesos de organización y autodefinición de las acciones.

Estas “trasgresiones” al insertarnos en el mundo indígena, serán aquellas acciones explícitas o implícitas que alteran de manera influyente o coercitiva los procesos de toma de decisión, en función a fines preformados por nosotros mismos.

Esto se ha dado muchas veces en nuestra participación en los procesos al interior de las decisiones del grupo y ha sido frecuentemente observado en los desarrollos participativos de carácter transcultural o plurisectorial, particularmente cuando la administración de la gestión y las negociaciones está protagonizada por asesores o técnicos no indígenas.

La manipulación

Por un lado, quisiera distinguir, sin ser el único ni el primero que ha desarrollado este tema, algunas trasgresiones de orden manipulador (implícito la mayoría de las veces):

1. Muchas veces se ha dado participación a la gente 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. Otras veces se ha dado participación en la recolección de los datos y la elaboración del diagnóstico. El análisis posterior queda en manos de los técnicos, consolidando un mito científico del conocimiento y alejando el saber popular de la organicidad del conocimiento en la práctica de transformación de la realidad (despolitizando la organización del saber de la gente).
3. En otras oportunidades se da participación en todo el proceso del programa, sobre problemáticas propuestas o “descubiertas” por el equipo de apoyo. Es uno de las situaciones 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. Por último, quiero destacar los procesos inducidos por el equipo asesor, mediante dinámicas de grupo y toma de conciencia de la importancia de lo que ellos, no indígenas, han visto (pero no revelado aún) como problemáticas. Es una de las formas actuales más sutiles 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 una visión y a un fin ajeno.

Una peculiaridad común que 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 y que encontramos en estos tipos de trasgresiones en las prácticas de acompañamiento; es el olvido sistemático de su historicidad como pueblos, cuya propia construcción del saber tiene alcances de transformación política. Las prácticas que pretenden colaborar en los procesos participativos presuponen en más de unos pocos casos, una

percepción externa de “anomía participativa”, al no percibir aquello. Tal percepción lleva a la aspiración de modificar la aparente falta de participación 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 y visión de la realidad.

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, anteponiendo, sin verlo, la primera a la segunda.

El espontaneísmo ingenuo

Estos modelos formalmente participativos, pero manipuladores en su práctica, tienen como correlato respuestas espontaneistas o ingenuas tales como “*la gente tiene las respuestas, pues tiene el conocimiento, saben lo que quieren*”, “*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, se evidencia un olvido o desconocimiento ingenuo de la necesaria desideologización 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 racionalidades 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, 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. 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 asesores⁵³ 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 criollos, 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 ideologizan 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, la mayoría de las veces como actores indispensables y monopólicos.

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 construidas a partir de las interacciones del aparato productivo y de la apropiación de los medios de producción.

Por otra parte, instituye el camino de nivelación de los desajustes en el ejercicio del poder y la acumulación de privilegios hacia adentro y hacia afuera. La forma de insertarse en un escenario participativo heterogéneo convocado externamente, dirigida al cambio estructural, se modifica sustancialmente a partir de la autoafirmación de la identidad como grupo y como pueblo (etnia). El contenido político del saber actúa en ambas direcciones.

La aparición de “lo indecible”

El camino planteado del acompañamiento nos ha presentado, como obstáculo y como desafío ciertas peculiaridades que se demuestran en los aspectos comunicacionales.

⁵³ 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 (“¿por qué dice lo que dice?”, “¿por qué lo dice de la manera en que lo dice?”).

Las formas complejas de organización social resultantes de la interrelación de las poblaciones tobas y *wichi* con la sociedad nacional a través del capitalismo, las misiones religiosas y las represiones militares, provocan espacios de incomunicación que atentan contra la articulación de los intereses de los diferentes actores.

El tipo de sociedad indígena de los tobas y de los *wichi*, “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 con los que son ajenos al grupo se ve entorpecida. Las formas del lenguaje asociadas a la heterogeneidad y la autonomía, no sólo diferencia; sino que distancia e incomunica, así como atenta contra la subversión del orden hegemónico de la sociedad nacional.

Esta imposibilidad de crear canales de comunicación adecuados hace que los escenarios de participación no sean tales no solamente por nuestras formas de trasgredirlos. Lo “indecible” emerge de lo insonable 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 incomprendión 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

1. No existir o conocer formas lingüísticas de comunicar contenidos del orden de la experiencia de uno hacia la del otro.
2. No existir o conocer equivalencias culturales (cosmovisionales, modos de interpretar el significado de las cosas, de resolver los niveles de realidad empírica).
3. Temor o vergüenza de los saberes propios.
4. No querer revelar los saberes propios (en los casos de desconfianza con el interlocutor, o los otros actores involucrados).
5. Estar dichas las cosas en lo obvio de la cotidaneidad y no percibirse la necesidad de explicitarlas (nivel de ideologización de la experiencia).

Una lectura de la mayoría de los procesos participativos en donde se ha involucrado a la población nativa, más allá de las escalas realmente manejables cotidianamente, nos lleva a enunciar hipotéticamente que lo que se expresa no es lo que el hablante quiere decir, sino lo que presupone que el auditorio quiere escuchar; ya lo hemos dicho. Esta acción comunicativa alterada (centrada en el otro, y no en lo propio) manifiesta una participación nominal, que dista de los ideales de participación efectiva en los procesos de reclamos y acciones para la consolidación de derechos adquiridos.

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 actores⁵⁴; 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, excepto a quienes monopolizan el poder.

De esta manera, 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 es el caso de la interpretación de la “*propiedad de la tierra*”, como respuesta a los requerimientos de “*seguridad en el usufructo del territorio*”, expresados en años anteriores por la gente toba y *wichi*. La apropiación del concepto, en función de la seguridad, potencialidad política y subsistencia física y cultural, 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 pocos les interesa “producir” en esas tierras, cosa que causa tanta consternación entre los asesores y agentes de desarrollo.

Algunas propuestas para entender nuevos roles con la gente

Frente a los rituales de la participación en las distintas instancias convocadas, advertimos que el colapso y la falsación de la teoría del acompañamiento y la co-operación están a la vista.

Las formas de resolución de problemáticas tales como la propiedad de la tierra, el uso de los recursos y los derechos de autodeterminación, consagradas por las leyes como las instancias últimas y más significativas del proceso de participación ciudadana en estas gestiones, no son más que elaboraciones nacidas de un modelo heterónomo a nuestra realidad chaqueña. Más aún, son formas no tan sutiles de lograr la no participación y la ejecución de acciones no consensuadas ni negociadas efectivamente. Un claro ejemplo de esto ha sido el proceso de aprobación para el proyecto y la venta de tierras fiscales de Formosa, a favor de la empresa LIAG S.A., en julio de 1998; que afecta a los intereses de los *wichi* de Pozo del Mortero y de Laguna Yema, a pobladores criollos y que compromete el futuro de la región.

⁵⁴ Que podrían ser, en un primer nivel transcultural, entre asesores y población indígena; en otro nivel, entre la multiplicidad de actores con intereses en 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 interfiriente), 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 de cooperación y acompañamiento 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. Este individuo, incluso, es identificable con una clase social y con su visión del mundo como clase que le otorga una determinada “mentalidad”. 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. Es necesario aceptar que no estamos, en nuestra inserción, partiendo de “cero”, como un “grado cero” de la praxis participativa; que hubo modelos de relacionamiento con la población indígena que imprimieron un sello identificador del significado de nuestra presencia ante ellos, desde los proyectos directivos explícitos hasta los modelos más democráticos de participación; mas todos partiendo del signo del poder: una sociedad que domina, que venció una guerra y que, asegurada la victoria, mira a los dominados y los convoca a “participar”. Los contenidos políticos de los significados no están ausentes y no pueden ser ignorados en la reflexión teórica, en la práctica del acompañamiento ni en las negociaciones con la sociedad no indígena.
3. 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.

4. 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 “insindable” de la cultura indígena, sino de la nuestra propia, deberá ser desarrollada hábilmente a fin de esclarecer el lugar y momento de la acción.
5. 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 su identidad e intereses para la configuración del actor indígena en las negociaciones con la sociedad no indígena. Esto significa aceptar tales necesidades en un proceso de desideologización de las mismas, claudicando, muchas veces, nuestras propias expectativas de lo que sería el desarrollo indígena y su dependencia o no de los bienes y tecnología ajenas.
6. No puede desconocerse que los problemas emergentes de la legitimidad de los representantes indígenas en las instancias de negociación, 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.
7. Es necesario entender que muchos de los fenómenos de turbulencia social que se manifiestan en la gestión vinculada a las poblaciones indígenas, tiene que ver con las dinámicas internas de delegación de la representatividad y de la construcción del poder. Tal comprensión nos impide a detener nuestros impulsos por lograr líderes “más fieles a los intereses de su gente” o “más representativos”, en tanto los líderes que emergen tienen su propia lógica que aporta racionalidad a la elección.

Con esto quiero decir tan solo que no está cerrado el camino de la transformación estructural, sino además, que este va adquiriendo fisionomías reveladoras de una dinámica, al interior de los pueblos indígenas, que los recaracteriza y reubica en el contexto de la participación en la gestión de sus propios intereses, articulados con el resto del mundo. Sin embargo, el camino no está acabado, sino, casi totalmente, por hacerse.

Los desafíos

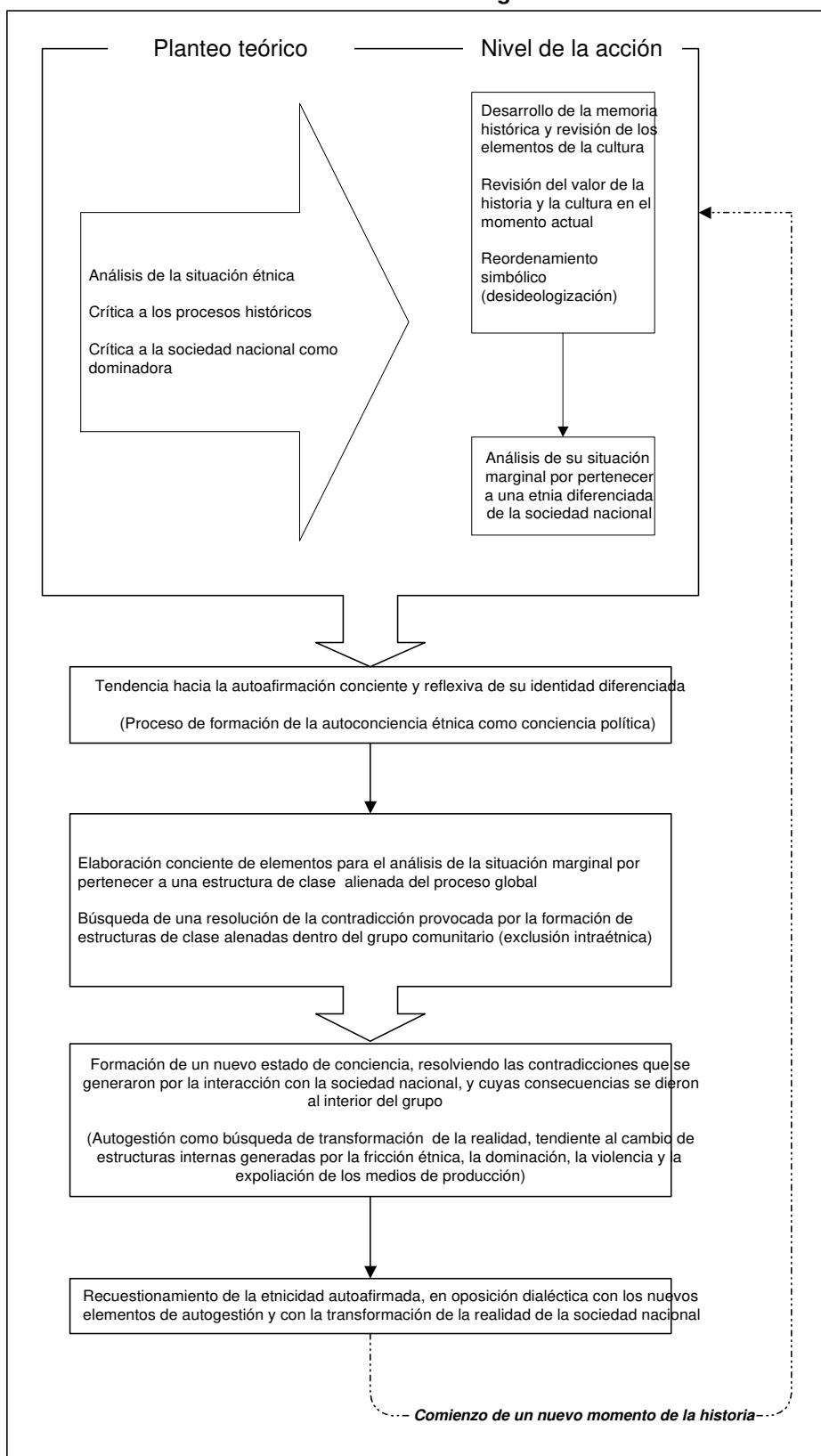
Para terminar, quiero decir que la revisión del concepto de acompañamiento que estamos haciendo, presenta un triple desafío:

- **Para nosotros**, en el hallazgo y la comprensión de nuevos roles en los actuales procesos que protagonizan los pueblos indígenas
- **Para los pueblos indígenas**, que nos han visto durante décadas como autoridades, patrones o puentes para acceder a recursos financieros o técnicos. Los nuevos tiempos nos llevan a dejar de serlo, para tornarnos en “gente que

piensa junto con la gente” o, en palabras del líder *wichi* de Juárez, Nicasio Mariño, “*en personas que ayudan a pensar cuando no podemos pensar*”

- **Para los organismos de cooperación nacionales, internacionales y para los estados;** en tanto deberán revisar sus indicadores de productividad y resultado de los proyectos que apoyan o promueven, volcándose a un análisis más cualitativo y revisando profundamente las intencionalidades ideológicas y políticas que acompañan a esos financiamientos y a la cooperación logística (*lobbying, advocacy, etc.*) y que tantas veces se alejan de los intereses, ideologías y políticas de los mismos pueblos indígenas, quienes son sus beneficiarios en teoría.

Esquema del proceso de autoafirmación de la identidad étnica e historicidad de la autogestión



Luis María de la Cruz. (c) 1984.

El proceso de la cooperación internacional

Presentación

Para una mejor comprensión de las reflexiones de este documento, haré una descripción breve de las características que fueron dando lugar a los procesos que llevaron a la formación de una idea de “cooperación con los pueblos indígenas”. Esto nos permitirá dejar sentadas algunas bases para interpretar las interacciones entre las sociedades involucradas que encaminaron hacia los desarrollos culturales presentes, hacia una particular relación ambiental y hacia los procesos en que aquella cooperación se fue insertando.

Aspectos contextuales

El camino de los cambios

Durante el siglo XX se produjo la última etapa del proceso de conquista y ocupación territorial de la región del chaco argentino, por parte de la población “nacional” e inmigrante. 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 las misiones católicas en Laishí, Tacaaglé y Nueva Pompeya; de las misiones protestantes sobre la costa del cauce de los ríos Pilcomayo y Bermejo y con las reducciones civiles en los entonces territorios nacionales de Chaco y Formosa. En 1980 un alto porcentaje de la población indígena estaba indocumentado y no había participado hasta entonces de las actividades políticas de la Nación.

El espíritu heredado de los programas de trabajo que caracterizaron a las reducciones y, luego, de las acciones de la lucha contra el hambre, emergentes de la Alianza para el Progreso, fue marcando los primeros pasos de una historia de “ayudas sociales a los indígenas”. Los programas de asistencia para el desarrollo, cuya caracterización como tales puede remontarse

hacia mediados de la década de los '60⁵⁵, 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 que era posible el 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 Estado⁵⁶. Este modelo no entendía la participación, el desarrollo y la cooperación con contenidos políticos, sino exclusivamente locales y autónomos de otros movimientos contextuales o de factores estructurales.

Gran parte de la población estaba asentada en tierras fiscales o en las reservas que el Estado había destinado para ellos. Para ese tiempo, las misiones religiosas franciscanas habían perdido toda jurisdicción sobre las tierras que a principio de siglo se les habían otorgado para la cristianización y reducción de tribus dispersas. Sólo la obra sobre la ruta 34, en Salta, mantenía su dominio sobre los asentamientos de los grupos guaraní, chané y algunos *wichi*.

Las presiones por parte de los ganaderos criollos y colonos inmigrantes producían fricciones y temor. Los conflictos se traducían en una afirmación férrea de la sedentarización en las misiones anglicanas, en poblados vinculados a las mismas, en asentamientos próximos a las empresas capitalistas que los contrataban temporariamente y en centros poblacionales cercanos a sus lugares de ocupación tradicional, 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 y cercanos a los ríos. 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 organización⁵⁷. Es

⁵⁵ Antes, la acción de las misiones protestantes se identificó con la evangelización, las actividades filantrópicas (como formas de caridad cristiana), atención de la salud y alfabetización para la participación litúrgica. Otros programas en las reducciones civiles y misiones católicas estaban dirigidos hacia la “reeducación e integración del indígena al trabajo agrícola” y la cristianización.

⁵⁶ Para una mejor comprensión, pueden verse algunos cultores del concepto, por ejemplo ANDER EGG 1982; POZAS ARGINIEGA 1964; con algunas ideas reformistas BATTEN 1969; y para una lectura crítica CARDARELLI y ROSENFIELD 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.

⁵⁷ 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

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 '90⁵⁸.

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 tierras y los recursos faunísticos del monte y los campos. Paralelamente comienza el proceso de democratización; luego de siete años de dictadura militar.

Para ese tiempo se inscribe en los padrones nacionales⁵⁹ 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 nación⁶⁰. 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 patronal, de corte racista, prevalece hasta hoy.

En el Chaco comienza un proceso de reclamos y participación popular de largo alcance, en donde las pugnas entre las organizaciones de ayuda no fueron disimuladas y pudieron resolverse luego de mucho tiempo, en una accionar conjunto.

En el 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 con peso dogmático, como ya fue mencionado antes.

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.

⁵⁸ 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.

⁵⁹ Mediante el Documento Nacional de Identidad, registro único de filiación argentina, que pocos poseían entonces, a pesar de muchas campañas de identificación personal iniciadas desde 1969 por los gobiernos militares.

⁶⁰ 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.

La transformación del entorno

En la región del semiárido, a diferencia de casi todas las situaciones indígenas del Gran Chaco, la explotación económica emergente del capitalismo local (ganadero, agropecuario y forestal), 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.

Los conflictos emergentes de esta situación histórica, debido a un descontrol en la política de colonización de principios de siglo, se ven traducidos, en la actualidad, en la imposibilidad de resolver pacíficamente la situación de ocupación irregular de las tierras en los lotes fiscales 55 (coincidente con parte de la Colonia Buenaventura) y 14 en el departamento Rivadavia de la provincia de Salta.

En el resto del territorio de esa parte 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.

En Salta los intereses inmobiliarios pesaron más que los de la expansión agropecuaria. Los parcelamientos resultaron no tanto del avance de las fronteras productivas, sino del desarrollo temprano de un mercado especulativo de tierras, originado en las prebendas obtenidas en el período colonial y libertador.

Sin embargo, 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.

Caso completamente diferente fue la ocupación del Norte de Santa Fe, con el desarrollo descontrolado de la explotación forestal por parte de compañías extranjeras y el parcelamiento del territorio. De modo similar, la zona agropecuaria de Chaco, con un parcelamiento sistemático en la medida en que iban siendo ocupadas las tierras por las distintas corrientes colonizadoras de inmigrantes europeos.

Las interacciones con el sistema capitalista (ingenios, obras y mercado, especialmente) y la creciente marginalidad territorial, debido al avance migratorio europeo, a la violencia de la explotación forestal, 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 pacífica ni 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 *wichi* y *tobas* era absolutamente precaria e insegura. Los únicos reductos que garantizaban respeto por la vida, en tanto supervivencia física, eran las “misiones” (centros misioneros protestantes o agrupamientos indígenas en torno a una capilla fundada en relación con aquellos centros) y las reducciones. Otros, como los mocovíes de Santa Fe, hallaron seguridad relegando su identidad étnica, disimulada entre sus historias de mestizaje y acriollamiento.

Mudanzas de paradigma

Esto dio justificativo suficiente para que, desde horizontes diferentes, diversas acciones de ayuda comenzaran a desarrollarse. En algunos lugares se puso el énfasis inicial en la resolución de los problemas de salud (Cicchetti, en J. J. Castelli, por ejemplo); en otros se vio como acuciante la lucha contra el hambre y la seguridad sobre la tierra ocupada (anglicanos en Salta); otros, habiendo rechazado los modelos de ayuda para el desarrollo económico, incrementaron el énfasis en la estructuración de una identidad religiosa indígena (menonitas). Todos, en fin, respondiendo inicialmente a un paradigma asistencialista, con diferentes variaciones.

No pasó demasiado tiempo para que los modelos se transformaran significativamente. El avance de las fronteras del capitalismo agropecuario, hacia las tierras hasta ese momento poco explotadas, con la expansión de los programas de colonización en la provincia del Chaco, el Proyecto de Desarrollo del Chaco Salteño y el significativo aumento de la explotación forestal en Formosa y oeste de Chaco, convenció rápidamente a las organizaciones de ayuda de que comprando tierras, invirtiendo fuertes capitales, tecnología de avanzada y capacitación técnica, se lograrían los objetivos deseados de eliminación de la pobreza. Los orígenes de clase media y las ideas liberales de la mayoría de los miembros de los equipos de apoyo impedían ver un horizonte en donde las relaciones estructurales y superestructurales estaban marcando las situaciones de racismo y exclusión que vivían los indígenas.

Luego de las crisis de los grandes proyectos (JUM, Iniciativa Cristiana, Sauzalito, Potrillo), a principio de los años '80, algunas organizaciones comienzan a buscar formas participativas de

desarrollo. En algunos casos la inserción de individuos con posturas diferentes o cuestionadoras redefinen el marco ideológico en el que se comienza a mover la cooperación. Desde Europa, a la vez, comienza a definirse la cooperación en términos que exceden los financieros. Sin embargo, la lógica de los proyectos sigue siendo determinante para establecer las relaciones entre contrapartes.

Para este tiempo, los grandes proyectos dejan de tener su eje en el desarrollo económico, para transferirlo a lo educativo. La lógica del desarrollo integrador a los sistemas económicos capitalistas, sin embargo, continúa teniendo su peso: la educación en función al desarrollo social y económico desde los paradigmas de la sociedad hegemónica.

Así, desde la década de los '70 y especialmente en los '80 las agencias de cooperación se debatieron entre los programas que atendían al desarrollo de las comunidades, entendido esto como paliar las situaciones de pobreza, hambre y falta de atención sanitaria; y el logro de cambios estructurales que llevaran a la “liberación” de los pueblos indígenas.

El doble debate entre desarrollo local y transformación estructural derivó, en la mayoría de los casos, en un apoyo incondicional por resolver la cuestión de ocupación y tenencia de las tierras indígenas y en programas que atendieran los procesos de “concientización” como base preliminar a toda revolución liberadora, mediante la educación popular.

Sin embargo, la situación política de Argentina en ese período llevó a que el modelo educativo se volcara hacia la capacitación técnica antes que a la desideologización. Como tal, los objetivos de “liberación” quedaban relegados o eran entendidos como parte de un proceso de formación técnica que permitiría el manejo de instrumentos transformadores de la realidad. Por lo general, estos instrumentos eran vistos en función de la potencialidad productiva de cada grupo indígena.

Entre tanto, la perspectiva que se iba formando en la gente no estaba proyectada hacia el uso de ese instrumental en una futura función transformadora, sino para la resolución inmediata de sus problemas emergentes: el hambre y la marginación social como resultado de la desigualdad de posibilidades.

Este desacuerdo de representaciones ha sido, hasta hoy, característica común de los proyectos y programas de ayuda para el desarrollo de los pueblos indígenas. Situación de confusión que ha dado lugar a mutuas acusaciones de incumplimiento y ha desanimado a más de uno en su deseo de cooperar.

Tiene que pasar un poco de tiempo aún para ver en los procesos de autoafirmación de la identidad étnica de los pueblos indígenas, un camino viable para enfrentar su situación. Paralelamente, ésta ya no es vista como una marginalidad local o como una falta de desarrollo comunitario u oportunidades sociales; sino como resultado de las relaciones estructurales del capitalismo liberal y de la racionalidad colonial opresiva, que generan la exclusión económica y étnica.

Para fines de la década del ochenta se reúne un grupo de personas, siendo algunos miembros de organizaciones de ayuda y otros, científicos sociales, y elaboran una serie de ideas a fin de dar pautas para nuevas formas de cooperación internacional con los pueblos indígenas⁶¹. Los temas referidos al protagonismo, la resolución de los conflictos territoriales, la autogestión política, la estructuración de estrategias globales de acción a partir de las experiencias de autoafirmación locales, el lugar del acompañamiento de asesores y técnicos (expresión usada por primera vez en ese contexto), antes que la orientación y el asesoramiento; la cooperación no institucionalizada (en términos de formalización institucional); van a pasar a formar parte de las nuevas discusiones que se tejerán a lo largo de la década del noventa en torno a las **formas de cooperación y participación junto con el indígena en sus propios procesos**. La idea del “acompañamiento” queda instalada en el nuevo lenguaje de la cooperación internacional. Lo que hoy es casi palabra en boca de todos, inclusive de políticos corruptos, fue, en 1988 una revolución conceptual y un intento de transformación de los criterios y conceptos vinculados a la cooperación.

Durante la última década del siglo XX, las formas de cooperación se modifican significativamente, a partir de las experiencias de protagonismo que las poblaciones indígenas van teniendo en la transformación de las políticas de Estado y de los limitantes emergentes de la reducción de fondos de ayuda privada extranjera (en lo local, justificados por el impacto causado por las reflexiones de Sáenz Peña en 1988).

La refuncionalización de la cooperación

Los cambios económicos y políticos en el país, en América Latina y en el mundo entero; el fin de la guerra fría; la irrupción y el creciente reinado de la tecnología informática y las comunicaciones en la vida cotidiana; el creciente protagonismo indígena en la definición de políticas de Estado, a partir de los procesos de autoafirmación de la identidad y apropiación de los medios democráticos de participación iniciados en los ochenta; la revisión profunda de roles por parte de las organizaciones no gubernamentales; la ideología católico romana de la “nueva evangelización”; son algunos de los aspectos tal vez más destacados que fueron refuncionalizando a la cooperación internacional en muy poco tiempo.

El proceso de articulación

Los últimos años de la década de los '70, en medio de las agitaciones emergentes del terrorismo de Estado, las persecuciones ideológicas y las acciones de aniquilamiento, llevaron a algunas instituciones teológicas vinculadas a las misiones religiosas con indígenas (especialmente las vinculadas a la JUM, a Iniciativa Cristiana y al equipo menonita) a pensar en la necesidad de articular o por lo menos, compartir las experiencias tenidas y reflexionar en torno a la labor desarrollada. Así se inicia, en 1979, en el ámbito protestante, un proceso que hasta ahora se mantiene: los encuentros de misioneros y agentes de pastoral indígena.

⁶¹ Documento de Sáenz Peña, diciembre de 1988.

Posiblemente haya sido la primera instancia de articulación con peso suficiente como para convocar a organizaciones y personas de las más diversas vertientes teológicas e ideológicas de la región. Poco tiempo pasó para que comenzaran a participar agentes de pastoral de las parroquias católico romanas. El espacio de fraternidad que se comenzó a abrir desde estos encuentros anuales, sentó las bases para la búsqueda de estrategias conjuntas.

Durante la década del '80 la articulación de acciones entre organizaciones locales de ayuda, fue una característica que permitió en Formosa la labor mancomunada a favor de los reclamos territoriales de los indígenas. El proceso en Chaco fue más conflictivo, en tanto existían más organizaciones independientes y cada una de ellas veía de manera diferente su rol y las posibles soluciones a los problemas. En Santa Fe, el encadenamiento de organizaciones hermanas o derivadas unas de otras facilitaba, no sin roces, ciertas articulaciones. En Salta la hegemonía anglicana se mantuvo por bastante tiempo, definiendo la línea de muchas de las políticas hacia la población indígena, ya sea por acción directa o por su inacción en el momento oportuno.

Con la conformación del Equipo Nacional de Pastoral Aborigen de la Comisión Episcopal de la Iglesia Católica Romana (ENDEPA), se van concertando, no sin conflictos, políticas comunes y acciones coordinadas de los equipos de pastoral de esta iglesia. La extensión territorial, las tradiciones parroquiales ya instaladas y el peso político otorgado por representar a la religión oficial de la Nación, va dando, con el correr de los años '90, un poder que monopoliza de alguna forma el discurso indigenista y el modelo de acción. La participación institucional en la reforma de la Constitución Nacional, acompañando y convocando a los líderes y representantes indígenas de la región y planteando bases ideológicas y jurídicas para el texto constitucional, se constituye en un hito en este proceso de hegemonización. Paso seguido fue la coordinación del proceso de participación indígena (PPI) para definir las líneas principales para el nuevo texto de ley Nacional de Políticas Indígenas (aún sin resolución legislativa), en concurrencia con el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

Si bien los diferentes equipos de trabajo mantienen su autonomía, los amplios vínculos que ENDEPA mantiene con ellos, la hacen la institución referencial en muchos procesos de coyuntura. De esta manera, INCUPO, APCD, Asociación de Amigos del Aborigen, CECAZO, los equipos parroquiales y educativos de Qompí, San Martín 2, Ingeniero Juárez, Tepeyac, Comandancia Frías, Sáenz Peña, Pampa del Indio, Colonia Aborigen, entre los más conocidos y destacados en sus acciones indigenistas, articulan sus acciones y discursos en acuerdos mutuos, en el contexto ideológico general de la pastoral católica romana, intentando, a la vez, no perder sus identidades institucionales. Entre los equipos protestantes, la JUM mantiene estrechos vínculos, particularmente cuando se trata de cuestiones estructurales.

En los últimos tiempos, finalizando el siglo XX, parte del equipo anglicano que integra ASOCIANA, se suma a este movimiento ecuménico fuertemente polarizado en función al servicio a los indígenas. FUNDAPAZ, en Salta, mantiene a su vez sus vínculos. Ambos marcando de alguna manera sus diferencias institucionales.

A su vez, en Salta FUNDAPAZ y el equipo de tierras de ASOCIANA mantienen relaciones solidarias y de coordinación y articulación en algunas oportunidades, particularmente cuando se trata de comunidades en tierras de la Iglesia Anglicana o asociaciones comunitarias o grupos comunitarios de larga trayectoria anglicana.

Por otro lado, en la provincia de Chaco un desarrollo de articulaciones paralelo e integrado parcialmente al proceso citado de las obras pastorales, se inició en función del apoyo a las poblaciones indígenas para resolver la situación de ocupación de tierras. Luego de dilatadas pugnas interinstitucionales de diversos orígenes, se constituyó la Mesa Coordinadora Provincial (MCP), integrada por representantes de gran cantidad de asociaciones comunitarias indígenas, JUM, INCUPO, ENDEPA y el Equipo Menonita; autodenominados como acompañantes. Posteriormente, en función a la necesidad de comprometer formalmente a los funcionarios de gobierno y evitar acciones divergentes con las decisiones indígenas, se conforma la Comisión Mixta Interministerial (CMI), con miembros de la anterior y funcionarios del gobierno. Por último, en 1998, como comisión operativa para ejecutar las decisiones políticas de la Comisión Mixta Interministerial, se constituye la Comisión de Asuntos de Tierras Indígenas (CATI).

En un plano más global y en otro ámbito, el Foro de Tierras organizado inicialmente desde las inquietudes de algunas personas vinculadas profesionalmente a la Universidad de Salta, se va constituyendo en un lugar de discusión y de concentración de las informaciones que permite pensar en las acciones concertadas que puedan llevarse adelante, desde el espacio académico comprometido con los procesos sociales (orgánico, en tanto parte de su función es la organización de los conocimientos para apoyar los procesos de transformación social). Un objetivo ya histórico de algunos miembros de este Foro es la posibilidad futura de constituir una red de centros de captación de inquietudes, información y documentación que ayuden a los pueblos indígenas y a los actores vinculados a ellos a disponer de instrumentos documentales necesarios para la fundamentación de sus emprendimientos o la comprensión de situaciones que deban ser transformadas.

El Grupo de Acompañantes a los Pueblos Indígenas (GAPI), hasta 1997 desarrolló una política de articulaciones transfronterizas, especialmente con Paraguay y con las posibilidades que se le brindaban de ejercer acciones de *lobbying* en Europa. Su composición internacional le permitió participar en el desarrollo de planteos que iban, desde el acompañamiento puntual a procesos comunitarios, con una perspectiva de políticas estructurales; a la intervención directa en el diseño y discusión de políticas y proyectos vinculados a temas de interés trinacional. Un caso de trabajo copartícipe concreto ha sido su injerencia y asistencia técnica (en lo ambiental) en los proyectos destinados al control hídrico del Pilcomayo. En este sentido, la acción solidaria se extendió a organizaciones no gubernamentales paraguayas y bolivianas, además de la intervención en encuentros de la Comisión Trinacional de Administración del Río Pilcomayo. La experiencia de GAPI también nos permite señalar ciertos roles de “pivote” en la articulación entre labores de otras instituciones y convocatoria tácita a la mutua interacción. Quizás una de sus características más encomiable y criticable a la vez, haya sido su andar silencioso entre los pasillos institucionales, que permitió este “pivotage” y la circulación de información cuando era necesario. Actualmente la Fundación

para la Gestión e Investigación Regional (FUNGIR) está siguiendo una línea de trabajo similar, con un énfasis más ambiental, sin descuidar que los pueblos indígenas son actores originales en ese espacio. Asimismo, está integrada al mencionado Foro de Tierras, con los objetivos ya señalados.

Desde 1992 se constituye, en el plano de la búsqueda de articulaciones sobre políticas ambientales, la Red Agroforestal Chaco. La conforman instituciones ambientalistas y de apoyo social, tales como MAM (Manejo de Áreas Marginales, Univ. Nac. de Córdoba); INSIMA (Instituto Nac. de Silvicultura y Manejo del Bosque, Univ. Nac. de Santiago del Estero); INTA (Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria Forestal); INCUPO (Instituto de Cultura Popular); FUNDAPAZ (Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz); CENEPP (Asociación para la Promoción del Desarrollo Rural, Santiago del Estero); ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen); GE SER (Grupo de Estudio sobre Ecología Regional, Univ. Nac. de Bs. As); APCD (Asociación para la Promoción de la Cultura y el Desarrollo); ADE (Asociación para el Desarrollo, Salta); JUM (Junta Unida de Misiones); CREAR (Centro Regional para el Autodesarrollo Regional); SIMIENTE (Asociación para el Desarrollo y el Medio Ambiente, La Rioja); UNSA (Univ. Nac. de Salta); INDES (Instituto de Desarrollo Social y Promoción Humana, Chaco). Actualmente su crecimiento institucional y el celo por el control de los objetivos iniciales de su fundación, hacen difícil la incorporación de nuevos miembros. Su existencia da a la tarea de acompañamiento a los pueblos indígenas, un contexto más amplio de perspectivas, incorporando lo social y antropológico en el contexto ambiental; lo cual permite discutir los intereses de actores diversos sobre la problemática chaqueña, más allá de las existencias autóctonas.

En el plano de las iglesias no católicas, ya hemos mencionado la labor de la JUM y de la Iglesia Anglicana. Ambas instituciones han modificado sustancialmente sus filosofías de trabajo, poniendo distintos énfasis, según el desarrollo histórico de su relación e integración con los indígenas en sus áreas de acción. La cooperación del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), en los reclamos de tierras de los indígenas de los lotes fiscales 55 y 14, de Salta, en acción independiente o conjunta con los obispados de Orán y Salta de la Iglesia Católica Romana y con la diócesis del Norte Argentino de la Iglesia Anglicana, constituyen nuevas formas de participación eclesiástica en la región. Otro cambio en este sentido es el énfasis puesto en la capacitación teológica brindada en acción coordinada entre JUM y el Instituto Superior De Estudios Teológicos (ISEDET), como complemento y, en parte, continuidad de las labores de acompañamiento pastoral realizadas por el Equipo Menonita y el equipo pastoral de la JUM. Se destaca en esto, como propósito, la búsqueda de la consolidación de la identidad espiritual del pueblo toba, a fin de construir un marco conceptual común a todas las iglesias denominacionales de los tobas. Las transformaciones en el compromiso de la iglesia anglicana, con un estilo que ya la caracteriza, y con una conciencia de “catolicidad” centrada en el mundo anglicano de los *wichi*, apuntan al mismo objetivo. La constitución de la Comisión de Tierras de ASOCIANA y la labor a favor de mejorar la provisión de agua a las comunidades es parte de las acciones ya mencionadas que solidariamente realizan en conjunto con FUNDAPAZ, ENDEPA y otras.

Por otro lado, los distintos niveles de participación indígena abren el campo permanentemente a la articulación de acciones y cooperación horizontal entre organizaciones. Iniciativas como el Primer Seminario de Políticas Sociales para los Pueblos Indígenas, desarrollado en Jujuy, en marzo de 1999, o el Primer Encuentro Trinacional de Comunidades y Pueblos Indígenas del Gran Chaco, en Villamontes (Bolivia), en enero del 2000; son muestras de la capacidad de articulación y búsquedas de estrategias en la fraternización en el planteo de las políticas **indígenas**. En este sentido, más allá de los pesos y articulaciones de las instituciones indigenistas, se ven las opciones de los indígenas por invitar a participar en sus propios espacios de articulación a las personas en que ellos han depositado su confianza. Nuevamente, la relación cara a cara, interpersonal, se impone a las estructuras. En este sentido habrá que señalar que esas relaciones **son** institucionales en los términos de la sociología y la antropología. Su refuncionalización estará dada por la capacidad de desarrollar vínculos, procesos y acciones en entornos que exceden los alcances de las iniciativas indígenas.

A toda esta red cada vez más compleja y articulada se suman, en los últimos seis o siete años, la participación de los equipos de gobierno conformados en función a las iniciativas de cooperación internacional estatal. Muchos de los técnicos que participan en estos proyectos son, a la vez, miembros de las organizaciones no gubernamentales, que dedican parte de sus tiempos a las labores emergentes de estas nuevas formas de apoyo. En la medida que pueden participar de las instancias decisivas de sus proyectos, se les presenta la posibilidad de capitalizar sus experiencias y relaciones ganadas en sus accionares dentro de las ONG, a favor de un mejor desenvolvimiento de los proyectos de carácter estatal. La lista de programas en este orden aumenta día a día. Se pueden mencionar entre los más antiguos el Programa Social Agropecuario, el Pro Huerta de INTA, programas de mejoramiento de infraestructuras edilicias, programas relacionados con el Componente de Asistencia a la Población Indígena, del BID; Programa de Desarrollo Integral de Ramón Lista, financiado por la Unión Europea.

Finalmente, el interés puesto en el Gran Chaco, en los últimos años por parte de organismos privados y estatales, nacionales e internacionales, hacen de la definición de actores y de la búsqueda de interpretación de las relaciones entre los mismos, en función de la cooperación internacional, una tarea que día a día obliga a revisar lo visto. Comenzando por el proyecto del Norte Grande originado en la década del '80, bajo el imperio del gobernador Romero en Salta, hasta los actuales avances en materia de MERCOSUR; los intereses comerciales e inversionistas en el gran chaco redefinen permanentemente el escenario. La participación indígena en estas iniciativas es limitada. Fue destacada la participación de una delegación en la reunión de ZICOSUR, llevada adelante en Filadelfia, Paraguay, en 1999. Entre los objetivos del Encuentro Trinacional de Villamontes (ya citado) estaba también la discusión acerca de la participación articulada que pueden tener los indígenas en las acciones regionales o locales con intereses foráneos. Sin embargo, el escaso nivel de participación indígena en casos como la Audiencia Pública acerca de la Evaluación de Impacto Ambiental del Proyecto de la empresa LIAG S.A. en Formosa, muestran que el camino aún está por hacerse. Como otros ejemplos, mencionemos que mientras que empresarios de Tartagal (Salta) y la Colonias Menonitas elaboran estrategias de intercambio comercial a través de las tierras reclamadas por los indígenas de los lotes fiscales 55 y 14, en el Pilcomayo, o se proyecta un gasoducto que

atravesará el mismo territorio; el gobierno salteño dilata siniestramente la resolución del conflicto y sus agentes entorpecen la integración de intereses indígenas. Las carencias en el control sobre la explotación de las riquezas ambientales de algunas zonas, el incentivo sistemático de proyectos de gobierno a la incorporación productiva agrosilvopastoril, con perspectivas de mercado; la negativa tácita de resolver los problemas emergentes de la ocupación irregular de tierras o las insuficiencias notorias en muchas regiones; nos van mostrando que, a pesar de que el universo de la cooperación con los intereses indígenas se ha estructurado firmemente en la última década, aún no se logra ejercer la suficiente presión como para frenar el avasallamiento encubierto y la destrucción ambiental.

Esto que parece un “punto final” cargado de pesimismo, es, sin dudas, el mayor desafío para repensar la cooperación a partir del terreno ganado en los últimos años. Los procesos de refuncionalización de las ONG, de las organizaciones comunitarias, de las agencias de ayuda se pusieron en marcha. Ahora es tiempo de definir mayores precisiones en un horizonte que no puede limitarse solamente a “ver lo que pasa en mi lugar”, ni al chaco argentino. Tampoco definirlo en función a modelos perimidos de acompañamiento y cooperación; pues los mismos indígenas rechazarían, en algún momento, esa posición.

El destino de la cooperación. Un capítulo polémico.

La cooperación y la construcción del poder institucional

Los fondos de cooperación internacional sostenidos en el tiempo han contribuido a la acumulación de poder por parte de las organizaciones receptoras. Es obvio que la continuidad en el mantenimiento de una estructura institucional que pretende a la vez representatividad y comprensión de los intereses indígenas, significa la construcción de una representación que la sociedad hace de tal institución. Con que sólo pensemos en cómo se elevan los precios de locaciones inmuebles casi sin valor comercial, cuando se sabe que hay dinero de parte de alguna institución subsidiada, o en cómo el mecánico eleva el precio de su mano de obra, cuando sabe que el vehículo que arregla está siendo subsidiado; nos daremos cuenta en pequeña escala, de la magnitud de los hechos.

La tercerización del beneficio aportado por la cooperación es una nota común en todo este concierto. No son las comunidades indígenas de base ni las de segundo grado (organización de organizaciones indígenas) las beneficiarias inmediatas. Más de una vez hemos escuchado decir con justa razón a algunos indígenas: “*ustedes viven porque nosotros somos indígenas*”. Mucha más dura ha sido la oportunidad en que escuché: “*ustedes comen todos los días porque nosotros no comemos todos los días*”; instalando en el juego de las relaciones beneficiador – beneficiario, el modelo de opresión que nace del ejercicio tácito del poder otorgado por el capital. Las palabras son apenas el reflejo de las percepciones de la gente respecto a las representaciones que se hacen de los destinos de los fondos de cooperación. Intentar respuestas a alguna de estas expresiones es sólo aceptar la inmutabilidad de las estructuras de injusticia y buscar justificativos absolvientes.

En los contados casos en que las comunidades u organizaciones indígenas son las receptoras directas, la administración de los recursos está sometida al juicio (explícito la mayoría de las veces) de los asesores o miembros no indígenas de la organización. A mayor nivel de capacitación de éstos, más sutiles son las formas de interferencia en la política económica aplicable a dichos fondos.

Más allá de toda especulación teórica, lo que se hace muy evidente es que, a lo largo de la historia de la cooperación, las grandes organizaciones que recibieron subsidios para la ayuda a los pueblos y comunidades indígenas, han capitalizado poder social y político que de otra manera no hubieran acumulado. La tercerización no se practica anónimamente. Es más, hay organizaciones que destinan considerables fondos en difundir su accionar institucional. Por supuesto, sin propaganda tampoco se puede ejercer suficientemente la función de abrir espacios políticos en una sociedad tan agresiva como la nuestra. Pero cabe hoy la pregunta ¿quién los tiene que abrir?

Poco a poco las representaciones sociales vuelven en autorrepresentaciones institucionales y aportan los elementos necesarios para la formación de una conciencia de “estar plenamente en la verdad”; es más, de “ser los poseedores de la verdad”, los “verdaderos intérpretes de los intereses indígenas”. Llegado a este punto se suelen producir fracturas. No todos los miembros de las instituciones creen lo que la entidad se representa. Hay críticas transformadoras que, si no hallan lugar adentro, lo buscan afuera. Sin embargo, por lo general estas presencias no son suficientemente considerables como para cambiar los rumbos. Ya sea por la abundancia de sus experiencias, por sus convicciones de fe, ideológicas y aún metodológicas (“ser participativos”, en los términos del discurso hegemónico, es para muchas ONG garantía suficiente de tener la verdad entre manos), existe una seguridad en cuanto a la posesión del camino correcto, de la verdad. Sin dudas, no todo es imaginación o autorrepresentación.

Observamos también que en la medida en que la influencia social o política de estas organizaciones se incrementa, aumenta también su autoconvicción del poder de las acciones que se llevan adelante y de su capacidad de decidir a quién invita a hacer alianzas y a quién no.

Si a esto le sumamos el componente de tener entre sus miembros a algunos dirigentes o representantes indígenas, de cuyos discursos no se analizan las ideologizaciones encubridoras de sus propios intereses; nos encontraremos con que esa convicción se hace verdad absoluta.

A pesar del llamado de atención que significa la separación de algunos miembros disidentes, pocas veces hay una reflexión crítica institucional acerca del nivel de ideologización (en tanto construcción de una representación teórica que vela la percepción de la realidad) que la organización está viviendo.

La continuidad de la cooperación financiera ayuda a aumentar dicha conciencia de poder y control sobre las acciones. A su vez, garantiza a los cooperantes continuidad y cimienta tradiciones en los canales de cooperación. Es decir, se termina financiando a quienes han logrado desarrollar una imagen de poder y suficiencia dentro de la sociedad.

Por una parte, esta perspectiva es necesaria y justificable, si se piensa que gran parte de las transformaciones requeridas son estructurales y esto no se logra en micro ni a corto plazo. Pero, por otro lado, la distancia que se zanja entre los intereses institucionales y aún la visión de la transformación estructural necesaria y los intereses de los grupos beneficiarios, llevan a

confundir las acciones a favor de los indígenas con acciones de corte netamente cívico-políticas o de autoperpetuación. Acá entra de lleno la discusión acerca del significado de los intereses.

Contraponiéndose a esto, están las acciones institucionales locales. Las mismas se mueven en universos reducidos, microsociales; con un acercamiento mayor a las problemáticas humanas más detalladas. Sin embargo, el paso de los años no las exime de los mismos procesos que viven las grandes instituciones. Aunque el poder acumulado por la historia de subsidiaciones con que se carga, se distribuye y ejerce localmente, sin impactos estructurales; el juego está presente.

En ningún caso las agencias de apoyo internacional tuvieron en perspectiva la promoción social, económica o política de las personas miembros de las organizaciones no gubernamentales o comunitarias. Esto se constituye en un resultado colateral que puede llevar a desvirtuaciones de la cooperación, y a un cambio crítico de los significados de la tercerización de los fondos. La experiencia e influencias acumuladas desde el ejercicio profesional o técnico dentro de las ONG, ha permitido, en muchos casos, ocupar espacios de control, poder y jerarquía en otras instancias. En muchas oportunidades, esto se ha proyectado en beneficio de las poblaciones indígenas; pero no han sido pocas las oportunidades en que se trata simplemente de una promoción personal. Con más graves consecuencias aún, vemos los casos en que tal promoción redunde en un aprovechamiento por parte de los órganos de control estructural del poder. Aprovechamiento que se traduce en legitimación de acciones sectoriales, lejanas a los intereses reales de los pueblos nativos.

Esto, que en palabras de Proudhon podría decirse que es una aristocratización de la cooperación internacional, mediante la reconcentración del poder en unos pocos que manejan los contactos, es, en los últimos tiempos, una crítica permanente de los líderes indígenas. Es así como tantas veces nos ven y es así como lo expresan en congresos y encuentros indígenas (en este sentido, las reacciones en el encuentro trinacional de Villamontes y en las jornadas sobre políticas sociales indígenas de Jujuy, ya citadas, son muy elocuentes).

Una salida alternativa a las experiencias pasadas, que parece viable y de alguna manera se va constituyendo en camino nuevo, es la articulación de grupos de pertenencia, inserción y acompañamiento local, mediante redes establecidas, de modo tal que el ejercicio del poder dentro de la red, obedece a las dinámicas propias del poder que se desarrolla *ad intra*. A su vez, el poder individual ejercido hacia fuera obedece a la potencialidad de representación que vaya configurando la red. La hegemonización del discurso se va construyendo desde esa configuración. Esto significa un cambio profundo de lógica al entendernos nosotros mismos como actores en los procesos chaqueños. No seremos ya quienes asesoren o acompañen, sino que somos quienes viven acá, y procuramos un futuro sustentable en donde la resolución de las problemáticas indígenas constituyen un paso inclaudible, pero no único.

De las “transformaciones estructurales” a la participación y el protagonismo

Una de las características que ha llevado a muchas instituciones a buscar el ejercicio del poder, ha sido el deseo, la idea o el sueño de lograr las transformaciones estructurales tan enseñadas durante años. Sin embargo parece haber un olvido sistemático de uno de los aspectos que acompañan al ejercicio del poder transformador y la aplicación del conocimiento para el cambio: es la preparación y la voluntad para pasar de una forma a otra del ejercicio social de la manera más rápida, dinámica y efectiva posible, de modo tal que las estructuras no se derrumben sobre nosotros haciéndonos sucumbir en ellas. Esto nos lleva a pensar en poner más énfasis en el **apoyo a los procesos**, que en el **apoyo a los resultados**. Nadie podía imaginar, como resultado posible, que la constitución de ENDEPA, a fines de la década de los '80, llevaría a la iglesia católica romana a comprometerse en uno de los eventos políticos más importantes del siglo, con la reforma de puntos dogmáticos de la Constitución Nacional. Nadie podía imaginar que la formación del GAPI podría haber llevado a la modificación total del proyecto de control hídrico del Pilcomayo, demorando hasta ahora en forma indefinida un negocio de ciertas empresas de más de treinta mil millones de dólares. Accidentes, coyunturas y yuxtaposiciones de eventos y personas son la sustancia misma de la historia (Lenin lo dijo hace tiempo), son su rasgo más sobresaliente. El propio error es un fenómeno histórico ineludible y parte de los procesos. Por otro lado, toda regla que podamos poner en busca de mejores resultados, se verá sometida al rigor del tiempo, que hace de cualquier experiencia, un proceso reversible o irreversible, impredeciblemente.

Sin lugar a dudas, las formas de manifestación de las problemáticas planteadas desde el mundo indígena son distintas, dependiendo del contexto político y social en el que se vean insertas; por lo cual las configuraciones de las que hablábamos tendrán características diferenciales. La cultura construida en los últimos quince años por los indígenas del oeste Formosa es diversa respecto a la que resulta de los procesos en el nordeste de Salta, a pesar de que muchos de ellos mantienen relaciones de parentesco muy cercanas y fueron, otrora, miembros de los mismos grupos tribales. La marca dejada por las interacciones políticas, por los límites internacionales, se van asemejando más y más a las barreras físicas de la historia de la humanidad. ¿Quién lo hubiera pensado en los '60, bajo el predominio anglicano que borraba toda frontera? Mas el viento norte corre igual para todos; lo que nos da un hilo conductor para seguir hablando de la articulación transfronteriza, en el nivel de las naciones o las provincias, en esta búsqueda alternativa de formas de cooperación que rompan las hegemonías externas, el poder tercerizado o las promociones personales, e instalen en el seno de nuestras discusiones la lógica de los procesos y la ordenación del caos de las comunicaciones fallidas.

Mirando retrospectivamente, veremos que todo lo que hemos considerado como un progreso en los cambios de la cooperación ha sido logrado por contrainducción. El ejemplo más simple de esto es el haber pasado de creer que podíamos enseñarles a los indígenas a vivir como nosotros, a darnos cuenta de que ellos han desarrollado un modelo de vida mucho más adecuado que el nuestro para este medio. Hoy sólo un inexperto aventurero intentaría “navegar el Pilcomayo”. No hace un siglo atrás todavía se buscaban y financiaban

expediciones para encontrara las vías de conexión entre Bolivia y el río Paraguay. Lo que hoy nos parece absolutamente razonable, el paso del tiempo, las experiencias ganadas en los procesos vividos, nos mostrarán que son irracionalesidades absolutas... o no. Podría citar cientos de ejemplos. Bástenos sólo decir que aún no hemos dado con el camino de los resultados, no porque no lo hallamos, sino simplemente porque no existe. La historia es un proceso que construimos y los pueblos indígenas son actores en él. Nosotros creímos ser acompañantes. Hoy pensamos que somos también actores. En oportunidad de una disertación ante un numeroso grupo de indígenas⁶², hablando de la participación y de nuestros roles en ella, se me planteó claramente que **yo también soy protagonista** en el camino que ellos están transitando, y negarme a eso es negarme a participar del proceso histórico que **nos** toca vivir. "Acompañar" y "cooperar" pierden de esta manera significaciones si sus alcances no incluyen el protagonismo nuestro en el protagonismo de ellos por la resistencia o la transformación de la historia.

Este cambio de racionalidad involucra necesariamente a las agencias que cooperaron durante estas décadas pasadas. La historia no se acaba cuando se termina el dinero o se dejan de presentar proyectos. Los procesos siguen. Si realmente están involucrados en ellos, deberán cambiar la "lógica de los proyectos" por una "lógica de los procesos", en donde el protagonismo y la participación excede las financiaciones.

La lógica de los proyectos parecería estar regida por la finitud del tiempo; por una convención pre establecida en un calendario y dibujada en un cronograma. Sin embargo, ésta se quiebra frente a su paso. El desengaño de la irreversibilidad o "definitividad" de los resultados del proyecto es sólo cuestión de paciencia. Si esperamos un poco más, seguramente comenzarán a "aparecer resultados no previstos", a no hacerse definitivo nada logrado, a revertirse situaciones creídas finales. La marginalidad y el hambre siguen en Misión Chaqueña, a pesar de los millones de dólares invertidos en la década del setenta. Sin embargo, no podemos decir que se volvió atrás. La población ya no es la misma, aunque la mayor parte de los dirigentes de antaño lo sigan siendo hoy. Se habló por un tiempo de "fracaso". Seguramente fracasó el proyecto, mas no los procesos que aún perduran al tiempo, a las estructuras, a los misioneros y a los asesores. Ponerle fin al tiempo, porque nuestra paciencia no alcanza para esperar o las financiaciones no bastan, es negar la historia. Es negar, en fin, la propia participación en lo que ocurrió. Es poner un corte entre pasado y futuro. Tamaña paradoja la que hay que afrontar; apenas la del tiempo.

La lógica de los procesos es una lógica del caos, es una lógica donde admitimos el no equilibrio como condición necesaria de la existencia y el desarrollo de estructuras sociales disipativas, como la característica del crecimiento de las sociedades humanas. Esto nos devuelve lo dicho atrás: la necesidad de estar atentos y ser flexibles como para cambiar tan rápidamente como el proceso lo imponga. Es decir, no anquilosarnos en un sistema conceptual rígido que nos impida dar el salto necesario en el momento oportuno.

⁶² En un debate plenario luego de mi disertación en el Primer Encuentro Trinacional de Pueblos y Comunidades Indígenas, en Villamontes, Bolivia, enero del 2000.

A lo largo de nuestro estudio hemos puesto énfasis especial en mostrar los cambios sustantivos, casi estructurales en muchos aspectos, de la situación de los pueblos indígenas desde la década del los '80 a la de los '90 y el fin del siglo XX. Asimismo, hemos intentado dar una explicación de los procesos y de las dinámicas relacionadas con la construcción del poder, la representatividad y la participación de los grupos chaqueños. Hemos intentado mostrar, a la luz de la historia reciente, el significado de los procesos, antes que el de los resultados.

Este casi empecinamiento por comprender subjetivamente aspectos oscuros, antes que hacer un inventario de “realidades objetivas” y mostrar un elenco de actores, obedece al hecho de que comprendemos que es a partir de estos elementos, organizados como nuevos conocimientos de la realidad, en la perspectiva de la cooperación, sobre los cuales ésta se debería repensar en los albores del siglo XXI.

Las nuevas formas no pueden estar sujetas a los antiguos modelos. Los clásicos planteos de proyectos basados en diagnósticos, elaboración, monitoreo y evaluación, por más participativos y dinámicos que se aparezcan, se alejan definitivamente de las problemáticas más profundas que viven los pueblos indígenas del chaco. En muchos casos cargan de más conflictividad las difíciles relaciones que se tejen cotidianamente. Los modelos de proyectos basados en cambios equilibrados y hasta pretendidamente controlados desconocen las turbulencias internas, las interacciones externas y la dinámica rápida de transformaciones políticas. Un proyecto emplazado para desarrollarse en dos años se aleja definitivamente de los procesos que esa sociedad vivirá en esos dos años. Esto es la atención a las oportunidades de las que estamos hablando. Esto es la dinámica del no equilibrio y la flexibilización total de nuestra presencia. Esto es el reflejo de las estructuras disipativas, que crecen o se achican en la relación con las estructuras de los otros sistemas sociales con quienes interactúan.

No es un desafío a la imaginación pensar nuevas pautas de cooperación, en estos términos; sino un desafío a la rigidez de las estructuras institucionales. Para Pan para el Mundo, la rica experiencia de GAPI, en estos aspectos, tendría que haber sido luz suficiente como para revisar sus políticas de cooperación en el chaco.

Marcando líneas para pensar en nuevas formas de cooperación

Con la sospecha de que el discurso anterior no ha bastado, procuraré acá señalar algunas líneas de pensamiento que podrían tomarse en cuenta, en el contexto del cambio de lógica anteriormente planteado.

He tratado de mostrar que la cooperación con los pueblos indígenas no se presenta como algo simple. Como todo el Gran Chaco, su realidad es compleja y requiere de un abordaje múltiple para que la misma sea efectiva. No es posible decir simplemente “*hay que apoyar este tipo de iniciativas o aquel otro*”. En algunos casos es muy evidente la urgencia o la necesidad.

Mas en la mayoría, la realidad indígena y ambiental desafía todo tipo de definiciones estáticas en la conceptualización relativa a la cooperación.

Quizás por aquí es por donde se puede comenzar a ver la línea a seguir: la cooperación a los intereses reales de los pueblos indígenas. Y bien, ¿pero cuáles son y qué son esos “intereses reales”? ¿Quién puede arrogarse el derecho de decirlo, sino ellos mismos? ¿Cómo “desencubrimos” el discurso ideologizado de la “necesidad de ayuda” que anuncian permanentemente los representantes indígenas, para comprender la emergencia de los **intereses indígenas** por sobre las voluntades y deseos contingentes **de algunos indígenas**?

Miremos nuevamente un poco hacia atrás para hallar indicios de cómo se construyó la comprensión de esos “intereses”.

La cooperación de Pan Para el Mundo con las poblaciones nativas de Argentina se caracterizó, durante poco más de dos décadas, en el apoyo de programas y proyectos de desarrollo social, educativo o económico planificados en busca de resultados específicos. También se apoyó en varias oportunidades la compra de tierras para su desarrollo y seguridad. En todos los casos conocidos, esta ayuda se canalizó mediante organizaciones intermedias (misiones, en primer término, organizaciones no gubernamentales, luego). No se han podido constatar casos en que la ayuda haya sido directamente canalizada a las poblaciones indígenas. Los “intereses” eran interpretados a la luz de los que daban su voz por la voz indígena.

A partir de la reunión de Sáenz Peña en diciembre de 1988 y de la discusión del documento emanado de ella, fueron notorios los cambios en la política de cooperación. Se dejaron de apoyar proyectos apuntados a resultados, para financiar procesos de acompañamiento. Tácticamente se definió una línea de trabajo que apuntara al afianzamiento de la potencialidad política y al desarrollo de la capacidad de autogestión de las poblaciones finalmente beneficiadas. Las cifras de la cooperación disminuyeron notoriamente y las modalidades se modificaron sustancialmente. Durante la década del '90 prácticamente no se apoyaron propuestas de las organizaciones que tradicionalmente habían recibido cooperación; sino nuevas iniciativas que adecuaron sus acciones a los nuevos tiempos sociales y políticos que estaban viviendo los indígenas del país.

Comprendiendo que los modelos de desarrollo prefabricados desde los proyectos apuntaban a la integración social y económica de las poblaciones indígenas dentro de la sociedad hegemónica, en un intento de homogeneización a largo plazo de la humanidad; se reorientaron de alguna forma las metas de la cooperación. De los procesos de acompañamiento se comenzó a esperar que las poblaciones indígenas tomaran sus propias decisiones en cuanto al desarrollo y definieran por sí mismas las prioridades a resolver. Juntamente con esto, que buscaran por los medios más adecuados y accesibles, los recursos necesarios para estos procesos. El fortalecimiento de la identidad y del papel de las poblaciones indígenas en la redefinición democrática del país se tornó en una meta tácita compartida por la agencia y sus contrapartes.

Esta política, compartida implícitamente por otras agencias de cooperación internacional, contribuyó, sin lugar a dudas, a los procesos de mutación y articulación estructural en los niveles locales chaqueños, que relatábamos antes.

En ningún momento Pan Para el Mundo se vio motivada a apoyar iniciativas de desarrollo planificadas y administradas por las mismas comunidades indígenas. Razón de esto posiblemente ha sido el cambio en los criterios mencionado: el apoyo no sería más para llevar adelante proyectos cuyos fines fueran medidos en términos económicos; sino para brindar instancias de articulación, politización y resolución de los conflictos emergentes de las relaciones con la sociedad nacional. Al mismo tiempo, flujos financieros importantes comenzaron a moverse a favor de los sectores excluidos, desde la cooperación internacional entre Estados, especialmente en la relación Norte – Sur, como vimos en el capítulo correspondiente. El apoyo a los procesos de afirmación y fortalecimiento mencionados contribuyó al acceso a estos recursos financieros y subsidios por parte de algunas poblaciones indígenas, marcando sus propias perspectivas en la apropiación de los mismos.

Los cambios habidos en el gobierno argentino, desde la democratización, tendientes a mejorar y aún a cambiar sus relaciones con las poblaciones indígenas, motivaron suficientemente a la agencia a intensificar la cooperación para el asesoramiento y el acompañamiento en los procesos de reclamo, reivindicación y consolidación de derechos fundamentales. Ya no se trataba de encarar acciones de lucha contra la pobreza, como en décadas atrás; sino contribuciones en la consolidación de las identidades étnicas, las estructuras de participación (locales y regionales), la tenencia de tierras, la defensa de los derechos territoriales, el reconocimiento jurídico de las organizaciones, entre los aspectos sobresalientes. En los últimos años de la década, se incluyó en las preocupaciones de cooperación el fomento de la protección del medio ambiente como parte de la consolidación de los derechos territoriales adquiridos por las comunidades acompañadas y la gestión de los aspectos ambientales vinculados a los proyectos en el Pilcomayo. Vinculado a estos procesos estuvo el apoyo tácito a investigaciones participativas de orden antropológico y ambiental en función a las necesidades emergentes del acompañamiento, incluidas en las pautas de cooperación previstas entre las contrapartes.

Una de las características de esta nueva forma de cooperación fue la de mantener una visión de conjunto entre los tres países que integran el Gran Chaco: Argentina, Bolivia y Paraguay. Esto se fue logrando mediante la articulación de la cooperación y el desarrollo de encuentros informales entre las contrapartes nacionales. Un intento de articulación subinstitucional lo constituyó el Grupo de Acompañantes a los Pueblos Indígenas. La atención pormenorizada a los procesos locales, sin embargo, atenuó su posibilidad de constituir redes más amplias y estructurantes de las acciones regionales.

Otro de los aspectos significativos de la cooperación de Pan Para el Mundo, ha sido la iniciativa de mantener un *lobbying* permanente en Europa, especialmente en los temas de desarrollo regional y apoyo a la problemática del Pilcomayo, sostenidos por las comisiones de la Unión Europea.

Si bien ambas experiencias tienen más rasgos de apoyo a iniciativas *free lance*, antes que a estructuras formales que pudieran “garantizar continuidad”; es justamente este carácter el que las acerca de manera peculiar a los modelos indígenas de solidaridad y afinidad. La relación “cara a cara” como relación institucional no ha sido debidamente explorada ni comprendida por las teorías antropológicas, como institución estructurante de la construcción de los conocimientos sociales, ni como base de las representaciones sociales habidas entre los pueblos indígenas chaqueños.

¿Cómo seguir haciendo la historia?

Con esta perspectiva, y sobre las bases revisadas de los conceptos de protagonismo, participación y acompañamiento, paso a mencionar, sin una sistematización cerrada y sabiendo que ya se han mencionado pautas a lo largo de todo el texto, algunos puntos sobresalientes que **no deberían dejar de apoyarse**, pues eso constituiría una interrupción brusca a procesos de largo plazo, y otros que **deberían comenzar a apoyarse**, pues no hay quien lo haga y se constituyen en hitos que marcarán rumbos futuros.

En primer lugar, se impone un cambio en la “lógica de los proyectos”, a partir del cual

- Puedan mantenerse relaciones no formales con sectores o individuos no financiados.
- Puedan financiarse individuos, más allá de su pertenencia a una institución; priorizando lo relacional que emerge de entender el acompañamiento como un “modo de estar”.
- Puedan financiarse participaciones específicas, puntuales, en marcos estratégicos más amplios.
- Puedan financiarse espacios formales e informales de encuentro y diálogo entre quienes viven experiencias individuales (miembros o no de instituciones) en relación con los indígenas.
- Puedan financiarse instancias de relación y contacto más directo entre las agencias de ayuda europeas y los grupos indígenas en el chaco.
- Se atienda a los procesos que permiten una participación no directiva en la transformación de la historia, antes que a los proyectos dirigidos a resultados predeterminados.
- Se puedan incentivar estudios que atiendan al mejoramiento de la calidad de vida de las poblaciones; particularmente en los casos en que los mismos son de carácter participativo o atienden a urgencias tales como la contaminación, la salud y la alimentación (aspectos metabólicos esenciales).

Vemos también que en cuanto a los acompañantes

- Es necesario recrear y fortalecer los vínculos de intercambio e interacción entre las personas que están acompañando a los pueblos indígenas. Las presiones, en momentos en que los intereses externos son tantos y tan contrapuestos, se tornan en

escojo para el acompañamiento, originando ansiedades, generando conflictos, temores, celos, sospechas.

- Es necesario identificar y apoyar a las personas que estén acompañando de manera peculiar a las poblaciones indígenas; adecuando sus conceptos a los discutidos en este estudio.
- Apoyar a las personas que están actuando como facilitadoras en los procesos de afirmación y negociación política de los indígenas, dirigidos a la afirmación de derechos fundamentales.

En cuanto a las poblaciones indígenas

- Es necesario apoyar los procesos estructurales de afirmación de la identidad étnica y su semantización supraétnica (como descubrimiento de la indianidad), mediante estrategias de diálogo, interacción y comunicación.
- Es necesario apoyar los procesos de afirmación y reconstrucción de la identidad étnica individual y colectiva.
- Es necesario apoyar los procesos de afirmación y consolidación de las organizaciones indígenas y sus articulaciones.
- Es necesario seguir apoyando procesos que fortalezcan las relaciones entre las poblaciones indígenas y los demás actores locales; particularmente cuando esto atiende al mejoramiento de las relaciones y de la ordenación del territorio ocupado en forma simultánea.
- Es necesario seguir apoyando la articulación de la participación en las transformaciones sociales y políticas, desde las instancias locales a las nacionales, bajo la luz de las dinámicas propias de actuación.
- Es necesario mantener una relación estrecha que vincule con menos desconfianza a los indígenas con las organizaciones internacionales de cooperación.
- Es necesario seguir apoyando firmemente y en forma urgente los procesos de reivindicación de derechos fundamentales, como el derecho a la tierra.
- Es necesario crear o sostener instancias de presión nacional e internacional que actúen como facilitadoras de la gestión ante las autoridades nacionales e internacionales de aplicación o reclamo (*advocacy, lobbying*).

Los cambios sustanciales en el marco jurídico y político, implican necesariamente cambios en las formas de cooperación

- No es posible ya apoyar proyectos ni procesos asimilacionistas o que atiendan al desarrollo económico o social sin un profundo arraigo en los conceptos de desarrollo étnico y desarrollo sustentable.
- Es necesario apoyar procesos que se afirmen en la seguridad jurídica otorgada por el contexto nacional y que alimenten la comprensión y la defensa de los derechos cívicos e indígenas en la gente.

- Es necesario apoyar procesos de toma de conciencia por parte de la sociedad nacional, acerca del lugar de los indígenas en el concreto multiétnico de la nación.
- Es necesario seguir atendiendo a las transformaciones del sistema jurídico y político nacional, necesarias para el ejercicio y cumplimiento de los derechos adquiridos.
- Es necesario seguir indagando acerca de los alcances jurídicos de los logros obtenidos, en tanto van siendo interpretados y resemantizados por los mismos indígenas, en la construcción de sus propios sistemas jurídicos.
- Es necesario atender al reclamo jurídico de los indígenas, en forma individual o colectiva, en las diferentes formas que se manifiesta, a fin de hacer válidos los derechos adquiridos.
- Es necesario seguir manteniendo instancias de apoyo y acompañamiento en el diálogo jurídico y político que se ha abierto en estas dos últimas décadas del siglo XX.

La dispersión de datos e información acerca de la realidad indígena y de las posibilidades que tienen para su desarrollo, interfiere permanentemente en la posibilidad de actuar adecuadamente en el tiempo preciso. Esto nos lleva a pensar que

- Deberán sostenerse las iniciativas de conformación de centros de apoyo logístico, mediante la captación, compilación y sistematización de las informaciones y datos relacionados con los intereses de las poblaciones indígenas.
- Deberá atenderse al creciente interés en la formación de espacios expeditos para desarrollar estos centros, que se halla polarizado en las principales ciudades chaqueñas y con la posibilidad de establecer redes en todo el Gran Chaco, mediante la consolidación de iniciativas similares en Bolivia y Paraguay.
- Deberán sostenerse los vínculos necesarios entre estas iniciativas para que su accionar sea en términos de redes solidarias, con circulación de la información horizontal (poblaciones indígenas – poblaciones indígenas) y transectorial.

El creciente interés en inversiones en el Gran Chaco, por parte de instancias empresariales y organismos nacionales e internacionales ajenos a la región, nos impone a

- Seguir apoyando las iniciativas de acompañamiento a las poblaciones indígenas afectadas por los proyectos o intereses foráneos.
- Seguir apoyando la inserción de personas idóneas y con profundo conocimiento e interrelación con las poblaciones indígenas, en los procesos relacionados con las mesas de negociación y definiciones técnicas que hacen al quehacer de estas grandes inversiones (Pilcomayo, Bermejo, Hidrovía, aprovechamientos ambientales, etc.)
- Apoyar articulaciones entre poblaciones indígenas afectadas por los mismos para su fortalecimiento político e intervención propia (poblaciones del Pilcomayo, otras afectadas por la expansión de la frontera agropecuaria, etc.)
- Apoyar instancias de articulación con otros actores locales y regionales, para facilitar el desarrollo de espacios de gestión de intereses.

Las propuestas de cooperación para la educación y la capacitación deberán ser evaluadas bajo la perspectiva de la afirmación y el fortalecimiento de las identidades étnicas.

Las propuestas referidas al campo de la salud deberán evaluarse en el mismo contexto y atendiendo a los aspectos que signifiquen un impacto en el mejoramiento de la calidad de vida de los pueblos indígenas. Desde esta perspectiva, la salud deberá ser vista en sus aspectos ambientales, en tanto mejoramiento de la relación entre las sociedades humanas y los sistemas naturales en las que desarrollan su vida; y en sus aspectos antropológicos, en tanto su conceptualización y práctica se hallan insertas en diferentes universos cosmovisionales.

Bibliografía y documentos consultados

		<u>Constitución de la Nación Argentina, 1853</u>
		<u>Constitución de la Nación Argentina, 1994</u>
		<u>Constitución de la provincia de Chaco, 1994</u>
		<u>Constitución de la provincia de Formosa, 1991</u>
		<u>Constitución de la provincia de Jujuy, 1986</u>
		<u>Constitución de la provincia de Salta, 1998</u>
AG-KED	1995	<u>Annual Report 1994/1995. The Association of the Churches' Development Services.</u> Stuttgart.
AIRA	1988	<u>Código Aborigen Argentino. Régimen legal para las comunidades indígenas argentinas.</u> Buenos Aires.
Alianza Europea con los Pueblos Indígenas	1994	<u>Primer contacto. Guía para Pueblos Indígenas sobre las Instituciones de la Unión Europea.</u> Bélgica.
Altabe, R., Braunstein J.A. y González J. A.	1997	<u>Derechos indígenas en la Argentina.</u> Cuadernos de ENDEPA, Resistencia.
Ander Egg, E.	1982	<u>Metodología y práctica del desarrollo de la comunidad.</u> Humanitas, Buenos Aires.
Apaza, N. A.	1996	<u>Los derechos de los pueblos indígenas en la nueva Constitución.</u> Consejo de Organizaciones Aborígenes de la Provincia de Jujuy. Mss.
APS (Salta)	1998	<u>Datos poblacionales de las comunidades aborígenes de la zona comprendida entre Fn. Dragones y Padre Lozano.</u> Salta (fichas censales).
ASOCIANA	1999	<u>Base de Datos Pueblos Indígenas del Chaco Salteño (proyecto).</u> Salta.
Balandier, G.	1996	<u>El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales.</u>

- Bardomas, S. M. 1990 Elogio de la fecundidad del movimiento. Gedisa editorial; Barcelona (1a. ed. 1988).
- Barth, F. 1976 Introducción. En *Los grupos étnicos y sus fronteras.* Fondo de Cultura Económica; México (1a. ed. 1969). Páginas 7-49.
- Barthes, R. 1976 El grado cero de la escritura; Siglo XXI Argentina Editores, Buenos Aires (1a. ed. 1972).
- Batten, T. R. 1969 El enfoque no directivo en el trabajo social de grupo y comunidad. Euramérica, Madrid.
- Beck, H. H. 1994 Relaciones entre blancos e indios en los Territorios Nacionales de Chaco y Formosa. 1885 – 1950. Cuadernos de Geohistoria Regional N° 29. IIGHI. Resistencia.
- BID 1995 Acceso a la información del BID
- BID 1995 Argentina: Programa de atención a menores en circunstancias especialmente difíciles (MCDE) para 9 provincias
- BID 1999 Programa de Atención a Grupos Vulnerables. Componente de Asistencia a la Población Indígena
- BMZ 1996 Concepto relativo a la cooperación para el desarrollo con poblaciones indígenas en América Latina
- Bourdieu, P. 1985 ¿Qué significa hablar?. AKAL, Madrid.
- Braunstein, J.A. 1983 Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco. Trabajos de Etnología, Publicación número 2; UBA, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas. Buenos Aires.
- Breslin, P. 1990 Desarrollo y dignidad. Fundación Interamericana. Virginia.
- Brot für die Welt, Christian aid, EZE, ICCO 1992 Discerning the way together.
- Brot für die Welt, Christian aid, EZE, ICCO 1993 Discerning the way together. Final draft
- Brot für die Welt, Christian aid, EZE, ICCO 1994 Discerning the way together. Final Versión

- Buliubasich, C. y Rodríguez, H. 1999 Una reflexión metodológica acerca de las reivindicaciones territoriales. Necesidad y propuesta de creación de un centro de información. Universidad Nacional de Salta, CEPiHA. Ms.
- Cardarelli, G. Y Rosenfeld, M. 1998 Las participaciones de la pobreza. Programas y proyectos sociales. Piados, Buenos Aires.
- Carrasco, M. 1991 Hegemonía y políticas indigenistas argentinas en el Chaco centro occidental. América Indígena LI:1(63-122)
- Carrasco, M. 1994 Indigenismo y democracia. Clientes, políticos punteros caciques, gente. Cuadernos del INAYPL, 15:9-22.
- Carrasco, M. y Briones, C. 1996 La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina. Documento IWGIA N° 18.
- Chomsky, N. 1996 Política y cultura a finales del siglo XX, Ariel; Buenos Aires.
- Cloux, O. H. 1991 Perfil de la política indigenista llevada a cabo en la República Argentina. América Indígena LI:1(55-62)
- Cloux, O. H. 1993 Argentina: Informe Nacional al XI Congreso Indigenista Interamericano. Anuario Indigenista, I.I.I., XXXII(417-428).
- COJA 1999 Informe del Primer Seminario de Políticas Sociales para los Pueblos Indígenas Argentinos. Jujuy.
- Comisión de evaluación CER/CMI 1995 Evaluación y cooperación. Contextos y directrices
- Congreso de la Nación 1985 Ley 23302, sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes
- Congreso de la Nación 1992 Ley 24071, ratificación del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas
- Congreso de la Nación. Dirección de Información Parlamentaria 1985 Tratamiento de la cuestión indígena 1854 – 1985 Estudios e Investigaciones, 2. Buenos Aires.
- de la Cruz, L. M. 1987 Aspectos metodológicos y teóricos nacidos de una praxis de “des-dependidación”. 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. 1989 La legislación indigenista vigente en la República Argentina. Algunos conceptos prioritarios y su aplicación en la región del Gran Chaco. Centro de Estudios Cristianos, Cuaderno N° 4. Buenos Aires
- de la Cruz, L. M. 1989 La situación de ocupación territorial de las comunidades aborígenes del Chaco Salteño y su tratamiento legal. Centro de Estudios Cristianos, Cuaderno N° 2. Buenos Aires.
- 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. 1995 Programa Social Agropecuario: Conflictos emergentes de su aplicación en la localidad de Vaca Perdida. Estudio preliminar presentado al PSA de 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. Reflexiones acerca de la apasionada relación entre los organismos de promoción del desarrollo y los grupos wichi. 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"; FAU UNNE. Resistencia.
- de la Cruz, L. M. 1999a 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. 1999b La construcción del poder y la dinámica de la representatividad indígena. El juego de la participación, FAU UNNE. Resistencia.
- de la Cruz, L. M. 2000 El acompañamiento y la antropología en el proceso de reclamo, recuperación y consolidación de los derechos territoriales de los tobas de Sombrero Negro y los wichi del Noroeste de Formosa (1980 – 2000). Encuentro Trinacional de comunidades y Poblaciones Indígenas del Gran Chaco Sudamericano, Villamontes, Bolivia, 25 al 27 de enero del 2000.
- 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.

- Delors, J. 1996 La educación o la utopía necesaria La Universidad Ahora.
- ENDEPA Folletos varios de las semanas del aborigen
- Equipo Menonita 1997 Base de datos de los asentamientos aborígenes de la provincia de Chaco. Sáenz Peña.
- Evans, G. 1996 Carta de presentación de las nuevas estrategias de trabajo para A.L y Caribe Inter-American Foundation
- Fernández, R. 1998 Componentes teóricos y metodológicos de la Gestión Ambiental. Documento M1 ADC-DOC 01/98-99. Facultad de Arquitectura y Urbanismo, UNNE, Resistencia.
- Feyerabend, P. K. 1994 Contra el Método. Planeta – Agostini. Buenos Aires.
- Filippini, M 1996 Junta Unida de Misiones. Las décadas del 80 y 90. MSS.
- Foucault, M. 1998 Verdad y poder. En *Un diálogo sobre el poder*; Ediciones Altaya, Barcelona. Páginas 128-145. (1a. ed. 1981).
- Freire, P. y Faúndez, A 1986 Hacia una pedagogía de la pregunta. La Aurora, Buenos Aires.
- FUNDAPAZ 1998 Diagnóstico de las comunidades wichi de Dragones. Salta
- FUNDAPAZ 1999 Comunidad La Paloma, Hickman. Talleres sobre organización comunitaria. Salta.
- FUNDAPAZ 1999 Fwiñol – Carboncito. Talleres para preparar nuestra personería jurídica. Salta.
- GAPI 1992 Acta Constitutiva de Formosa
- GAPI 1992 Propuesta de acompañamiento a los pueblos indígenas del Chaco Argentino y Paraguayo. 1993-1995, Formosa.
- GAPI 1994 Informe Narrativo correspondiente a 1993, Formosa.
- GAPI 1994 Propuesta de acompañamiento a los pueblos indígenas del Gran Chaco. 1995-1998. Argentina - Paraguay, Formosa.
- GAPI 1996a Informe Narrativo correspondiente a 1994 y 1995, Formosa.
- GAPI 1996b Sucinto Informe de la Evaluación GAPI – PPM. Formosa.
- GAPI 1997a Informe Narrativo correspondiente a 1996 y 1997, Formosa.
- GAPI 1997b Base de datos de los asentamientos aborígenes de la provincia de Formosa. Formosa.

- García Blanco, J. M. 1997 Autopoiesis: un nuevo paradigma sociológico. En ANTHOPOS 173/174:78-91.
- García, R. 1994 Interdisciplinariedad y sistemas complejos. En Leff, E. (comp): *Ciencias sociales y formación ambiental*; Gedisa Ed. - CIIH (UNAM) Barcelona - México.
- Gianotten, V. Y Ton De Wit 1985 Participación popular: algunas reflexiones, in Hernández, I. y otros: Op. Cit., pp. 103-114.
- Gobierno de la provincia de Chaco 1987 Ley 3258 de las comunidades indígenas
- Gobierno de la provincia de Chaco 1999 Ley 4617, Convenio con pobladores no aborígenes en la zona de reserva aborigen del interflujo Teuco – Bermejito
- Gobierno de la provincia de Formosa 1984 Ley 426, Integral del Aborigen
- Gobierno de la provincia de Salta 1986 Ley 6373 de Promoción y desarrollo del aborigen
- Gobierno de la provincia de Santa Fe 1993 Ley 11078
- Godelier, M. 1974 Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas. Siglo XXI Argentina Editores; Buenos Aires.
- Goldstein, B. y Castañera, M. 1999 Educación y comunicación ambiental: estrategias para un futuro posible. Documento M6 / ADC – DOC /02/99, FAU – UNNE; Resistencia.
- Gordillo, G. 1992 Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa). Vol 1. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Gramsci, A. 1992 Antología, S XXI, México.
- Grupo de Barbados 1993 Articulación de la diversidad: III Reunión del Grupo de Barbados. Anuario Indigenista, I.I.I., XXXII(143-150).
- Grupo de Sáenz Peña 1988 Informe de Sáenz Peña
- Grupo de Sáenz Peña (parcial) 1989 Propuesta de trabajo período 1990 – 1992. Formosa.
- Grupo de Sáenz Peña (parcial) 1991 Informe sistemático y algunas reflexiones de nuestro andar entre 1990 y 1991. Formosa.
- Habermas, J. 1981 Teoría de la Acción Comunicativa.

- Habermas, J. 1994a La filosofía como vigilante e intérprete. En *Conciencia Moral y acción comunicativa*; Planeta - Agostini, Buenos Aires (1a. ed 1983). Páginas 11-29.
- Habermas, J. 1994b Ciencias sociales reconstructivas vs. comprensivas. En *Conciencia Moral y acción comunicativa*; Planeta - Agostini, Buenos Aires (1a ed 1983). Páginas 33-55.
- Heisey, N. y Longacre, P. 1989 Mennonite International Study Project. Final Report
- Heisey, N. y Longacre, P. 1990 Presencia Menonita en el mundo. Informe final de visitas de campo. Ediciones Semilla. Guatemala.
- Heisey, N. y Wallis, C. 1995 Informe de la evaluación del programa de la Junta Menonita de Misiones en el chaco argentino
- Hellinger, S.; Hellinger, D. y O'Regan, F.M. 1988 Aid for just development. Report on the future of foreign assistance. Lynne Rienner Publishers. Colorado.
- Hernández, I. 1991 Etnicidad y marginación: la situación indígena en Argentina. América Indígena LI:1(11-54)
- Hernández, I. 1992 Los indios de Argentina. MAPFRE. Madrid.
- Hernández, I. y otros 1985 Saber popular y educación en América Latina, Ed. Búsqueda – CEAAL; Buenos Aires.
- Horst, W. 1991 La Misión Menonita. Consulta Nacional 500 años. CLAI
- ICCO 1987 Justicia y Misericordia. Puntos de partida para la política general. Zeist.
- ICCO 1988 Intenciones políticas de ICCO frente a pueblos indígenas en el chaco. Zeist.
- INDEC 1999 Censo Nacional de población, hogares y viviendas del año 2000. Censo 2000. Medición de la población indígena. Propuesta metodológica.
- Instituto de Colonización de la Provincia del Chaco 1999 Estado de situación de expedientes del área Mocobí 1997/1998. Resistencia.
- Instituto de Colonización de la Provincia del Chaco 1999 Estado de situación de expedientes del área Toba - La Matanza y El Tacuruzal. Resistencia.

- Instituto de Colonización de la Provincia del Chaco 1999 Síntesis de trabajos efectuados sobre temas aborígenes años 1997/1998. Resistencia.
- Instituto de Colonización de la Provincia del Chaco 1999 Situación de las tierras indígenas en la provincia del Chaco, República Argentina Resistencia.
- Instituto Indigenista Interamericano 1990 Política Indigenista (1991 – 1995). América Indígena L:1(7-144)
- ISAL (comp..) 1966 El indígena de los Andes. Estudios sobre nuevas formas de obra cristiana entre los indígenas andinos. ISAL, Montevideo.
- Junta Unida de Misiones 1998 Informe Final de Evaluación
- Kidd, S. 1996 Development failures among the indigenous peoples of the paraguayan chaco. University of St. Andrews
- Leff, E. 1994a Ecología y Capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable. Siglo XXI Editores, México (1a. ed. 1984).
- Leff, E. 1994b Sociología y ambiente: formación socioeconómica, racionalidad ambiental y transformaciones del conocimiento. En Leff, E. (comp): *Ciencias sociales y formación ambiental*; Gedisa Ed. - CIIH (UNAM) Barcelona - México.
- León-Portilla, M. 1997 Pueblos originarios y globalización. El Colegio Nacional. México.
- Luhmann, N. 1995 Poder, Anthropos; Barcelona.
- Luhmann, N. 1996 Introducción a la teoría de sistemas; Universidad Iberoamericana A.C. - ITESO - Anthropos; México - Barcelona.
- Luhmann, N. 1997a Problemas con el cierre operativo. En ANTHOPOS 173/174:50-57
- Luhmann, N. 1997b Organización y decisión. Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo. Anthropos Editorial; Barcelona - México.
- Magrassi, G. 1987 Aborígenes Argentinos. Búsqueda. Buenos Aires.
- Mendoza, M. S/d Egalitarian political organization among former foragers, Fellowship dissertation from the University of Iowa

Mesa Coordinadora Provincial del Chaco		<u>Actas de reuniones varias</u>
Miller, C y Wallace, I.	1993	<u>A review of Iniciativa Cristiana, The social programme of the diocese.</u> The diocese of Northern Argentina (Iglesia Anglicana) and Tear Fund U.K.
Mumaw, G. L.	1990	<u>Desarrollo de programa Latinoamericano. Informe Final.</u> Junta Menonita de Misiones.
Murrieta, J.	1996	<u>Hacia una política europea sobre pueblos indígenas.</u> European Commission DG XI.
Parsons, T.	1968	<u>La estructura de la acción social;</u> Guadarrama, Madrid.
Poder Ejecutivo de la provincia de Jujuy	1992	<u>Decreto 3346, de ratificación parcial de la ley nacional 23302/85, sobre reconocimiento de la Personería Jurídica.</u>
Popper, K.	1994	<u>La lógica de la investigación científica;</u> Tecnos, Madrid.
Pozas Arciniega, R.	1964	<u>El desarrollo de la comunidad. Técnicas de investigación social.</u> UNAM, México.
Presidencia de la Nación, Secretaría de Desarrollo Social	1997	<u>Documentaciones varias referidas a preguntas e inquietudes referentes a la Resolución 4811/96</u>
Prigogine, I.	1997	<u>Las leyes del caos.</u> Critica-Grijalbo.
PROMETA, IYA, FUNDACIÓN DESDE EL-CHACO, FUNDACIÓN AMOS	1999	<u>Memoria del Encuentro Boliviano de la Iniciativa Trinacional del Chaco Sudamericano</u>
Red Agroforestal Chaco Argentina	1999	<u>Estudio Integral de la región del Parque Chaqueño. Proyecto Bosque Nativo y Áreas Protegidas. Borrador del Informe Síntesis</u>
Riddell R.	1993	<u>Discerning the way together. Report on the work of Brot Für die Welt. Christian Aid, EZE and ICCO. Executive Summary</u>
Robirosa, M.	1999	<u>Articulación, negociación, concertación,</u> en M5 / ADC – Doc/01/99, MGA, FAU – UNNE, Resistencia.
Rodríguez Mir, J. y Braunstein, J. A.	1994	<u>Sedentarización y etnicidad. El caso de los matacos en Las Lomitas (Argentina).</u> RUNA XXI:263-270.
Rodríguez, M.	1997	<u>Propuesta de una estrategia de mercadeo de productos forestales de comunidades aborígenes del municipio de</u>

- Rivadavia Banda Norte (Salta). RPFPPDRF – SAGPyA. Salta.
- Sánchez Parga, J. 1989 Investigación, capacitación y participación en programas de desarrollo. En *La observación, la memoria y la palabra en la investigación social*. CAAP, Quito. Páginas 181-223.
- Sarasola, C. M. 1992 Nuestros paisanos los indios. EMECE. Buenos Aires.
- Schmundt, M. 1997 El aspecto dinámico del liderazgo político paî tavyterâ, in *Suplemento Antropológico XXXII – 1-2:329-351*.
- Serbín, A. 1980 La autogestión desde la perspectiva de la antropología: Modelos y realidades. En Serbín, A. y González Ñ., O. (comp.) *Indigenismo y autogestión*; Monteávila Editores, Caracas. Páginas 193-206.
- Silva, M. (comp.) 1997 Memorias del Gran Chaco, 1a. y 2a. Parte. EIM, Resistencia.
- Slavsky, L. 1998 Antropología, Política e Identidad en la Argentina a fines del siglo XX. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. MSS.
- Stavenhagen, R. 1992 La situación y los derechos de los pueblos indígenas de América. América Indígena LII:1-2(63-118).
- Teruel, A. y Jerez, O. (comp.) 1998 Pasado y presente de un mundo postergado. Universidad Nacional de Jujuy, UIHR.
- Tomasini, J. 1977 Misiones franciscanas entre los grupos aborígenes de las provincias de Salta y Jujuy. En *Los Grupos Aborígenes en la Custodia Provincial de Misioneros Franciscanos en Salta. Síntesis etnográfica del Chaco centro occidental*. Cuadernos Franciscanos N° 41(9-13).
- Varios 1987 “El apoyo a los pueblos indígenas del Gran Chaco”. Protocolo de resultados de reunión consultiva. Sankt Augustin, Alemania.
- Vio Grossi, F. Et Alt. S/F ('80) Investigación participativa: marco teórico, métodos y técnicas. En APUNTES No. 4. Consejo de Educación de Adultos de América Latina.
- von Bremen, V. 1987 Fuentes modernas de caza y recolección. Proyectos de ayuda al desarrollo destinados a los indígenas del Gran Chaco (Argentina, Paraguay, Bolivia). Servicio de desarrollo de las Iglesias (AG-KED). Stuttgart.
- Walker, K. J. 1987 Methodologies for social aspects of environmental research. En SOCIAL SCIENCE INFORMATION, vol 24:4:759-782.
- Wallis, C. 1985 Cuatro proyectos del Chaco. ICCO. Zeist.

- Wallis, C. 1995 La problemática indígena en la Argentina. ICCO. Salta.
- World Council of 1993 Discerning the way together. Southern perspectives
Churches
- Zapiola, L. M. 1998 Los pueblos indígenas argentinos y la Corte Suprema de
Justicia de la Nación. MSS.

Con lo escrito, y acentuando el carácter provisorio de las recomendaciones que hago, en tanto se trata de dar respuestas a las contingencias en una perspectiva estructural; y convencional, en tanto emergen de una solicitud de actores externos con quienes hemos interdefinido los términos y alcances; creo haber dado por cumplido el cometido hecho por Pan para el Mundo a mediados de 1999.

Queda abierta ahora la puerta para definir los pasos siguientes en este nuevo siglo.

*Luis María de la Cruz
Formosa
lunes, 14 de febrero de 2000*