

Fecha de presentación: 28/1/2010

Fecha de publicación: 2/2/2010

Organización institucional y participación política

Sistemas jurídicos de los indígenas del Gran Chaco

JOSÉ BRAUNSTEIN ¹

Introducción

Este trabajo persigue entre sus fines el de esclarecer algunas de las principales confusiones usuales que dificultan la aplicación del mandato constitucional en relación a los pueblos indígenas del Gran Chaco. Para ello he utilizado no sólo los resultados de las investigaciones etnográficas que desarrollo en la región desde hace más de 25 años, sino el análisis de los documentos producidos en la Provincia de Formosa durante la consulta denominada “Proceso de Participación de los Indígenas de la Argentina (PPI)”, para el que fui oportunamente convocado.² El informe final de dicho proceso es una lista de varios cientos de folios en los que se ha recopilado de modo sistemático las expresiones de los indígenas mismos respecto a su visión de la sociedad envolvente, al mismo tiempo que sus expectativas sobre cómo quieren que su relación con dicha sociedad sea en el futuro. En esas reflexiones de los indígenas prevalece un discurso más o menos uniforme, seguramente condicionado por el modo de expresión: los textos escritos poseen la limitación de que sólo pueden ser producidos por un segmento particular de la sociedad indígena, los jóvenes escolarizados. Por otra parte se advierte por el léxico y la elección de la temática que los textos están dirigidos a los grupos blancos que instalaron el Proceso entre los aborígenes. Sin embargo, considero que estas dificultades metodológicas pueden minimizarse parcialmente mediante una sana crítica.

La importancia del tema radica en que opino que la reforma de 1994, en su artículo 75, inciso 17 – en tanto reconoce la preexistencia étnica y cultural de los indígenas, al tiempo que garantiza para ellos una serie de derechos basados en ese reconocimiento –, implícitamente ordena una codificación plural para un país multiétnico e implica una modificación de fondo en el concepto y la filosofía de la Constitución que no es del caso discutir aquí y ahora.

Un clásico de la etnografía³ afirma que:

“...El derecho comprende el conjunto de costumbres y leyes de una sociedad, y como tal, constituye la armadura de esa sociedad, el ‘precipitado’ de un pueblo (...);⁴ en suma, lo que define a un grupo de hombres no es su religión, ni sus técnicas, ni ninguna otra cosa, sino propiamente su derecho. (...) Es decir, que el fenómeno del derecho es el más específico de una sociedad. (...)”.

1 Antropólogo, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

2. Los números en el texto remiten a las fichas según aparecen en el informe final aún inédito.

3. Marcel Mauss, *Manuel d'Ethnographie*, Payot, Paris, 1967, Cap. 7: Fenómenos jurídicos, p.236.

4. Cita a Portalis.

Nosotros aquí, de acuerdo con la finalidad que nos hemos propuesto, tenemos que hacer la salvedad de que el texto constitucional distingue entre los casos de las normativas preexistentes a la propia Constitución y los de aquellos pueblos que, inmigrantes posteriores a ella, la aceptaron tácitamente en cualquiera de sus formas desde el '53 hasta nuestros días. Esto también parece superar la ambigüedad que plantea la “reinvención” y la “reentización” de la cultura, desde que dichos procesos implican la formulación de normativa discontinua con la que existió antes de la promulgación de la Constitución misma. En este sentido, incluir en los alcances del inciso constitucional a pueblos definidos sobre la exclusiva base de lo que los antropólogos denominan “etnicidad” conduce a aporías que harían inaplicable la norma. En efecto, poseo la convicción de que casi cualquier ciudadano argentino de familia tradicional puede hallar, con la ayuda de un buen genealogista, alguna “pequeña gota de sangre india en sus venas.” Y aún todos nosotros, inclusive los descendientes de inmigrantes más o menos recientes, que no podemos encontrar una relación de parentesco con gente autóctona, compartimos, aunque muchas veces no lo sepamos o no lo reconozcamos, un conjunto de elementos culturales que están ligados al sustrato indígena de nuestro país. Esto va implícito en actitudes, conceptos y “en el lenguaje de los argentinos”, diría Borges. La “reentización” y la “reinvención étnica” que sólo adquieren sentido en el contexto de establecer la pertenencia étnica a partir de la relación biológica y sus injusticias, no pueden ser fuentes de derecho de acuerdo a esta nueva normativa. Si los argentinos post-existentes somos todos a un tiempo indios y “europeos en el exilio” en función del mestizaje cultural y biológico, nada podría justificar la incertidumbre jurídica que acarrearía la aceptación de la indianidad de unos y su exclusión de otros.

De lo anterior resulta evidente que la aplicación efectiva del mandato constitucional depende de un relevamiento previo de los sistemas normativos indígenas aún vigentes; sistemas que, aunque operen en la actualidad de una manera que podríamos denominar “diglósica” por analogía con la lingüística, deberían en el futuro ser de algún modo efectivamente reconocidos y tenidos en cuenta en nuestro país. Revisar la posibilidad de realizar esta tarea y considerar las dificultades de la misma es el objeto de este trabajo.

En toda sociedad muchas normas están implícitas en niveles de la cultura que permanecen por lo regular fuera de la conciencia y que sólo pueden deducirse de la acción. En este sentido, el relevamiento del orden jurídico semeja a la construcción de una gramática de la cultura. Al igual que cualquier otra “*Ars obligatoria*”, no debe perderse de vista que el resultado será precisamente una “construcción” en cierto modo contingente, cuya adecuación al modelo – jamás llegará al grado de la homología– será dependiente de la intuición, la habilidad y la inspiración de quien realice la tarea. Por otro lado y por lo regular, en todo pueblo puede encontrarse un cúmulo de instrucciones explícitas que definen cómo debe o no debe actuar cada individuo o grupo. Este *corpus* normativo se relaciona con el anterior de una manera que no es siempre unívoca y lineal y puede aparecer bajo las más diversas formas y estilos de dicción, desde leyes escritas hasta proverbios, consejos y fórmulas mnemónicas.

Debe distinguirse aún entre un “sistema jurídico” propiamente dicho y el “cuerpo de la costumbre”, o sea el conjunto de la normativa expresa o tácita que condiciona de un modo u otro de manera ideal la conducta total de un pueblo dado.⁵ El conocimiento que ordena la ley de las leyes debería dirigirse de modo insistente a los comportamientos valorados desde el punto de vista “legal”, aunque esta normativa sea muchas veces difícil de distinguir de otras reglas, convenciones y esquemas de comportamiento, como por ejemplo las más específicamente religiosas, rituales, de etiqueta, lúdicas, estéticas, etc., a las que también ordena respetar y, por lo tanto conocer. Las reglas “jurídicas” *strictu sensu* son las que poseen una fuerza obligatoria correspondiente sólo al orden social,⁶ “obligaciones de una persona y derechos de otras”, definidas por una “maquinaria social de poderosa fuerza obligatoria (...) basada en la dependencia mutua” y expresada en “un sistema equivalente de servicios recíprocos lo mismo que en la combinación de tales derechos con lazos de relación múltiple”. Esto no descarta completamente que el “sentimiento de grupo” o la “responsabilidad colectiva” sean también elementos fundantes que aseguren la adhesión al orden jurídico, sino que introduce matices entre las posiciones que consideran a las actitudes “colectivistas” (Rivers, Durkheim, Mauss,

5. Malinowski, 1969, p. 67.

6. Ibidem, p. 70.

Lowie) o a las “individualistas” del hombre como las exclusivas fuentes del derecho. También establece la posibilidad de recortar el orden jurídico sin negar la relativa dificultad en los diferentes pueblos de distinguir el mismo de otros sistemas de reglas o mandatos. Por fin, esta manera de concebir la normativa legal permite separar los diferentes sectores de juridicidad, como el penal o el civil.

Los indígenas de Formosa

Sistemas jurídicos

De la lectura de los informes del PPI se desprende que los indígenas de Formosa objetan el orden jurídico vigente en tres planos implicados pero de generalidad creciente: a) La inadecuación del régimen de participación política, ya interna, ya externa, que es impuesta por los blancos; b) La prescindencia por parte de los blancos con respecto a los modos propios de organización institucional y la confusión que se produce de manera continua por la imposición de otros nuevos; y c) El general desconocimiento e ignorancia de las normativas jurídicas propias.

Participación política

Está claro que las expectativas de los aborígenes con respecto a la relación jurídica que los liga con la sociedad envolvente está señalada por la tendencia hacia una progresiva autonomía (p. ej. 27) desde el punto de vista cultural y político. También surge el fracaso del régimen de participación política que determinan las leyes. Los aborígenes viven un calendario electoral ininterrumpido: a las elecciones locales de las sociedades civiles se superponen las de directores del ICA, y a éstas las municipales, provinciales y nacionales. Atendiendo a las que son particulares del régimen jurídico al que están sometidos, debe tenerse en cuenta además que ninguno de estos pueblos contaba entre sus normas con la democracia para tomar decisiones, lo que debe producir distorsiones en sus formas de organización propias. En parte también puede atribuirse el fracaso, a la perversidad del uso de la clasificación étnica occidental y a otros notables prejuicios. En efecto, la ley provincial en su artículo 22 afirma taxativamente la existencia de tres “etnias” en la provincia, con lo que desconoce explícitamente los modos de organización propios de los aborígenes. También la ley prejuzga que las sociedades aborígenes se organizan en “comunidades” a las que refiere como especies de superorgánicos capaces de tomar decisiones y adoptar actitudes unánimes y sin disenso como si se tratara de individuos. Es notorio que en la realidad existen mucho más que tres pueblos en el territorio provincial, si consideramos que un “pueblo” es un grupo social que posee conciencia de una historia común. Cada grupo social de esta envergadura es un organismo con límites físicos reales y concretos que, en cada momento de su historia, son tan precisos como los de los individuos que los componen. Esos límites físicos coinciden con los límites de un cierto tipo de solidaridad determinada por el sentimiento de pertenencia y de identidad étnica. En una palabra, los indígenas de Formosa, si desean encuadrarse en la ley, deben dejar de ser aquellos para los que esa misma ley fue creada y conformarse con la idea que los blancos se han hecho de ellos. Ejemplos de los efectos producidos por esta contradicción podrían multiplicarse, pero citaremos: 1) gente a quien conocemos como “toba” que cuando se encuentra con otro “toba” debe usar el castellano porque no se entienden y gente a quien conocemos como “*wichi*” a la que le ocurre lo mismo cuando se encuentra con otro “*wichi*”; 2) los “tobas” del norte de Ingeniero Juárez estuvieron empeñados durante mucho tiempo en la reivindicación de ser una “cuarta etnia”; 3) no sólo existen diferencias culturales y lingüísticas muy importantes entre los tobas del Bermejo inferior y los del Pilcomayo inferior, sino que han sido hasta hace un par de generaciones pueblos enemigos por antonomasia; 4) algo semejante puede decirse de pueblos *wichí* bastante cercanos en el espacio, como los de Pozo de Maza y los del Pilcomayo que hoy se concentran mayoritariamente en El Potrillo.

Organización institucional propia e impuesta

En muchas fichas del PPI aparece el reconocimiento de una organización institucional tradicional (p. ej. 417, esp. 421 y 84) confrontada con otra impuesta por la sociedad global y las leyes respectivas. También aparece implícita en muchos comentarios y explícita en otros la idea de que la política está destruyendo (84 y, tal vez, 86) los modos de organización propios. Esto se refiere a los conflictos internos que se producen a raíz de la lucha por los cargos políticos. Esta lucha es consecuencia de la imposición legal, surgida de hecho por la puesta en práctica de la ley, de elecciones periódicas y democráticas de representantes. La normativa

HORIZONTES Y CONVERGENCIAS

Lecturas Históricas y Antropológicas sobre el Derecho

Publicación de investigaciones científicas de actualización continua

tiende a reconocer libertad para la organización interna de las comunidades de acuerdo a los modos tradicionales. Sin embargo, los modos de organización propios no son explícitos y aparecen superpuestos con aquellos que surgen de la aplicación de hecho de los prejuicios de los legisladores con respecto a los principios organizativos que informan las leyes indígenas. Por ejemplo, los pilagá del bañado La Estrella poseen formas de liderazgo que les son propias y que están articuladas con sus modos actuales de organización social. Dichas formas surgieron a partir de la descomposición y reemplazo funcional de la institución del liderazgo tradicional, guerrero y shamánico, por otros dos tipos de liderazgo: el religioso de las jerarquías de una iglesia evangélica nativa, la IEU; y el transaccional, que asume la representación ante el exterior como antes lo hacían los paladines guerreros, de los caciques–capataces que surgió de la integración de estos indígenas en el mercado de la mano de obra estacional de los ingenios azucareros del pedemonte andino. Sin embargo, a partir del progreso legislativo en este campo que comenzó en tiempos de la recuperación democrática de 1984, la ley los obliga a formar asociaciones civiles en sus comunidades, con autoridades electas por períodos establecidos; también les es impuesto nombrar un “cacique” y un “delegado” que la ley presume como autoridades que expresan la organización propia de los indios. Ahora bien, es notorio que muchas veces esos cargos e incumbencias que poseen diversos grados de retribución, no recaen en los liderazgos existentes sino en personas que de un modo u otro se hallan ligados a las autoridades de aplicación de las leyes. A esto debe agregarse la actividad de variadas ONG cuyos miembros poseen una idea de la realidad indígena no muy diferente de la que demuestran los legisladores. En su actividad, frecuentemente con las mejores intenciones, los blancos crean instituciones, dedicadas a la promoción económica o cultural que no tienen nada que ver con los modos de organización propios y cuya representación recae casi invariablemente en su o sus interlocutores.

Tres problemas de aplicación del mandato constitucional

1) Desde siempre se ha considerado a los aborígenes en bloque, como unidad, porque en bloque se oponía un **nosotros**, los blancos, de una manera diferencial, distintiva y de algún modo excluyente, a un **ellos**, “los indios”. Pero si es un deber el respeto por las normativas “preexistentes”, esto implica conocer cuáles son ellas. Es notorio que los sistemas normativos son dependientes de escalas axiológicas y éstas pertenecen al orden cultural. Cuando por fin queremos contemplar el problema desde el ángulo de la cultura nos encontramos con que el sistema normativo de “los indios” es una especie de caleidoscopio abigarrado que responde al complejo y múltiple panorama de las diferentes tradiciones de estos pueblos que viene desde antes de la colonización. Establecer los límites de las tradiciones normativas orales implica entonces el problema anterior de delimitar los pueblos preexistentes que aún permanecen vitales. Nuestro trabajo de investigación ha consistido desde hace muchos años en la búsqueda de esas fronteras culturales y, aunque el asunto no está completamente resuelto, se puede considerar que poseemos hoy certezas e hipótesis fuertes con respecto a esos límites en el Gran Chaco. En seguida intentaré informarlos del estado de nuestra investigación a este respecto.

2) Un segundo problema consiste en reconocer esos diferentes sistemas normativos lo que implica un enorme trabajo de traducción, análisis e interpretación. En pueblos ágrafos la normativa se transmite de manera oral de padres a hijos por lo que el trabajo para resolver esta cuestión consistirá en escuchar de manera correcta, lo que no es nada fácil, y fijar el discurso en textos.

3) Un tercer problema fundamental y el único que fue enfocado hasta ahora por la legislación y la literatura jurídica, aunque sólo parcialmente y en su generalidad teórica, es el de las normas de diferente orden que colisionan en diverso grado con las nuestras. En cierto modo la reglamentación pendiente de la ley N° 24071 que reconoce al Convenio 169 de la OIT sobre “pueblos indígenas y tribales en países independientes” podría salvar parcialmente este punto al aceptar las normativas indígenas en tanto no atenten contra los derechos humanos reconocidos internacionalmente. También la postura del Dr. Zaffaroni que sostiene una limitación para la imputabilidad en los casos de “error culturalmente condicionado” podría constituirse en un recurso entre otros a tener en cuenta para resolver este problema. Sin embargo la tarea de adaptar los códigos existentes, nacionales y provinciales, aún está pendiente.

Pasemos revista a los tres problemas que enunciarnos:

La cuestión de cuáles son los pueblos indígenas del Gran Chaco y de la Provincia de Formosa no está resuelta, aunque hemos avanzado, como dije, en los últimos años. Hoy sabemos que los chaqueños se organizaban antiguamente en sociedades de una entidad demográfica mucho más pequeña que la que nosotros considerábamos. La estructura normal de estas sociedades era una asociación de bandas locales, constituidas por familias extensas y frecuentemente exógamas, que nomadizaban de manera cíclica en territorios más o menos fijos. El orden demográfico de estos pueblos o naciones oscila en torno a los 2000 individuos. Es en ese orden que se reconoce una historia en común y también con toda probabilidad representa la máxima extensión de los sistemas normativos tradicionales. El estado actual de esta cuestión puede resumirse en dos “cartas étnicas” que son resultados de la investigación etnolingüística que realizamos.

Con respecto al segundo de nuestros problemas, el de la descripción de los modelos jurídicos de los diferentes pueblos chaqueños, hasta ahora sólo poseemos los indicios eficientes de su diversidad y complejidad intrínsecas, aunque estamos comprometidos con un grupo de abogados, juristas y antropólogos, vocacionalmente interesados, en el relevamiento parcial de algunos de estos sistemas. Una serie de casos con los que hemos topado en estos últimos 25 años de investigación etnográfica en el área puede ilustrar este punto.

Comenzaré hablándoles de un caso muy sonado en la Pcia. de Formosa, el de *θαινκο)ε* γ Atilio Caballero, un pilagá de Pozo Molina. Este hombre fue asesinado por un vecino criollo en relación al conflicto interétnico por la propiedad de las tierras que se produjo a raíz de la sanción de la ley 426 de “protección de aborígenas”. Inmediatamente de producido y antes de que la sociedad blanca local tomara conciencia del problema, comenzaron a llegar a Las Lomitas decenas de hombres provenientes de todo el mundo pilagá, desde más allá de Pozo de Navagán hasta de la Rinconada en el oeste. Se trataba de las ‘puntas’ y ‘nodos’ de la red de parentesco del muerto. En ese tiempo me encontré por casualidad en la plaza de Lomitas con un notorio líder pilagá, pariente del muerto, llamado *δεσπαρα* γ Julio Suárez, importante pastor evangélico. Suárez me explicó que los hombres se habían reunido, él inclusive, para asaltar y matar al homicida o a uno de sus parientes. Pensaban sobre todo en atentar contra al padre porque el asesino había huido. Cuando, tratando de disuadirlo y, al mismo tiempo, de comprender su actitud le pregunté cómo podía ser que él, un pastor cristiano que predicaba el mensaje evangélico, pensara de esa manera, me respondió que nada podía hacerse al respecto porque así era la costumbre de su pueblo. *θαινκο)ε* γ era *ψοθοβιτα*, es decir “limpio” y *ψιμασατ παγαραικ*, “puro blanco, sin mancha, justo” y que la única justicia posible para el homicidio de un hombre en su situación era la muerte del asesino o de uno de sus parientes cercanos. Es decir, que cuando un hombre no ha cometido falta alguna, su homicidio obliga a sus parientes a ejercer la venganza de sangre. En otros casos, cuando existía una situación anterior de agravios recíprocos, podía negociarse alguna clase de arreglo material, pero no cuando se trataba de alguien que yo llamaría “inmaculado”, aunque Suárez encontró entonces la expresión “doble blanco” para indicarlo. Traté infructuosamente de disuadirlo y sólo logré que se comprometiera a mantenerme al tanto de la situación. Posteriormente el esfuerzo de varios allegados a los pilagá, entre los que se contaban representantes de la jerarquía de la IEU y de la iglesia católica, lograron convencer a los congregados de delegar la justicia en los blancos no sin que antes hubieran hecho algunos destrozos en la propiedad del homicida y que hubieran ellos encontrado el cadáver y algunas pruebas de convicción que finalmente entregaron a la policía. El caso evolucionó como tantos otros por los arcanos del fuero penal formoseño, el homicida fue encarcelado y liberado un tiempo después por defectos de procedimiento y la intervención de algún abogado hábil. Más de un año después y cuando yo casi había olvidado el episodio vino a verme Suárez para decirme que querían realizar una reunión en mi casa. Se juntaron allí una veintena de líderes pilagá y me enteré que lo hacían para resolver el procedimiento de separación de la Iglesia Evangélica Unida de la Prov. del Chaco porque “era culpable de la muerte de *θαινκο)ε* γ”. Me costó un enorme esfuerzo entender que esa afirmación no provenía de un error lógico: los pilagá delegan la defensa física en sus líderes, que antiguamente eran hombres de guerra, gente que había demostrado su coraje para matar, pero que en la actualidad han sido funcionalmente reemplazados por las jerarquías de la iglesia nativa. Atribuían la liberación del homicida a la falta de eficiencia e interés de las jerarquías toba de la mencionada IEU. Hoy las dos iglesias están separadas. Este caso no sólo permite visualizar una diferencia evidente en el plano de la penalidad y su concepto, sino que nos habla de una noción de culpabilidad que colisiona con la nuestra.

HORIZONTES Y CONVERGENCIAS

Lecturas Históricas y Antropológicas sobre el Derecho

Publicación de investigaciones científicas de actualización continua

Un caso reciente, pero con indígenas wichí de Lote 27, produjo una reacción semejante de la comunidad. Esta vez fue la detención y maltrato sufrido por un joven, Lino Díaz, que era completamente ajeno al hecho con el que se lo relacionaba. La policía de Las Lomitas lo detuvo en un partido de fútbol y torturó (aprovechando que los golpes en las piernas podrían ser atribuidos a la práctica deportiva) para hacerle firmar una confesión en relación a su participación en un episodio en el que probablemente los agentes públicos debían mostrar algún resultado. Los cargos eran tan infundados que en pocos días se logró que saliera en libertad. Pero lo que es llamativo fue la unanimidad y consistencia de la reacción del grupo ante un hecho tan injustificado. Hasta hoy y con frecuencia vienen a preguntarme los miembros de la comunidad de Lote 27 si no se puede accionar contra la policía, acción que los abogados prefieren diferir hasta el sobreseimiento definitivo del imputado.

Tengo presente también un caso penal intraétnico que involucra nociones del mismo género con el que me encontré en 1975. En ese tiempo, de regreso de un viaje de campo, hice alto en Formosa y pasé a visitar a unos amigos de la misión anglicana. Se trata del matrimonio de misioneros Leake. Encontré que David había viajado y estaba Raquel, su esposa, sola con sus niños. Me contó que estaba aterrorizada porque había un mataco de Pozo Yacaré, ex convicto de homicidio y con un aspecto amenazador, que se había instalado en una pieza del fondo de su casa y que no quería irse. Ellos, en Formosa, habían asumido entre sus tareas pastorales la asistencia de los presos indígenas (la SAM tuvo en el Gran Chaco un gran predicamento) y cuando este hombre fue liberado se encaminó directamente a casa de los misioneros que eran sus únicos referentes en la ciudad. Durante dos días estuve charlando con él para tratar de solucionar el problema de mi amiga hasta que finalmente lo convencí de que volviera al oeste. Su argumento para quedarse era que él era realmente culpable —*lates íhi*— y que no iba a poder evitar la venganza de los parientes del hombre que había matado. Su regreso era para él equivalente a un suicidio. Yo le aconsejé que pidiera protección policial y se amparara en la justicia blanca ante la cual ya había purgado una condena. Nunca lo volví a ver y cuando pienso en él les confieso que me preocupa. El concepto de culpa en mataco de desprende de una noción formal. El acontecimiento es pensado como un derrotero que posee un origen —*lates*—, un medio —*lachoweh*— y un final o punta —*lapés*—. El hombre afirmaba que al acontecimiento en el que había participado le faltaba precisamente la punta.

Aún más incomprensible resulta otro caso. En el año 1973 nos entrevistamos con un viejo mataco de M. San Andrés que nos relató su historia durante la guerra del Chaco: fue “enganchado” de leva por las tropas bolivianas mientras cazaba en el monte. Capturado al terminar la guerra fue trasladado a un campo de concentración en Asunción y cuando lo liberaron volvió a buscar a los suyos, a la sazón ya instalados en M. San Andrés. Pero cuando llegó y lo reconocieron sus parientes, intentaron matarlo y tuvo que huir. Poco a poco se fue arrojando hasta que lo aceptaron nuevamente. Cuando le preguntamos por qué sus familiares habían actuado de ese modo, nos dijo con mucha naturalidad que como había faltado tanto tiempo lo consideraron muerto y su regreso fue interpretado como el de su fantasma, un *ahät* del todo peligroso. Sin comprender la noción de persona humana que poseen los maticos, el intento de homicidio (que desde luego no fue denunciado ni llegó a la justicia) sería radicalmente incomprensible. Los términos *ahät* y *wichí* designan calidades de poder opuestas en un sistema que permite calificar a cualquier ente del mundo mataco. Una primera traducción que aparece en los trabajos lingüísticos del misionero anglicano Richard Hunt nos indicaría que *ahät* quiere decir “demonio”, mientras que *wichí* significaría “persona” o “gente”. Pero esta traducción resulta riesgosa porque los referentes de estos términos no son absolutos; es decir, no siempre todos los *ahät* son *ahät* ni todos los *wichí* son *wichí*. Los *ahät* son, en realidad, esas potencias que están aparte del mundo de los hombres y que tienen como principal vocación la de convertir en *ahät* a los *wichí*, mientras que el trabajo de los *wichí* es el de tratar de defenderse de esa transformación. Además, los límites entre ambos referentes no son precisos, en tanto que el tratamiento entre los *ahät* mismos es el de *wichí*, es decir, que varía según la posición relativa de quien utiliza esas palabras. En definitiva, la palabra *wichí* tiene un sentido aproximado al de la nuestra “prójimo”.

Otros muchos casos típicos, como los de infanticidio que remiten directamente otra vez a las diferencias entre la noción de persona que poseen estas culturas y la nuestra; o los crímenes de brujería, ya sean las acciones místicas de los brujos a las que se considera eficientes, ya la agresión física que suelen sufrir las personas a quienes se considera capaces de operar de ese modo, en los que interfieren e interactúan con un mismo código planos de la

realidad que para nosotros son claramente distintos, ofrecen presentar diferencias agudas entre nuestros conceptos jurídicos y los de estos pueblos.

Conclusiones

Una primera conclusión obvia es la de la posibilidad y la necesidad de que el estado se aplique al conocimiento de la entidad de las normativas orales y consuetudinarias. El problema puede resumirse en que en la actualidad se intenta armonizar la organización del *país Argentina* con la de los diferentes *pueblos indígenas argentinos*. Es claro entonces que se vuelve vital reconocer la extensión de esos pueblos y, por lo tanto la de su sistema de organización. Esto es así porque sería francamente injusto someter de manera automática a algunos indígenas a las normas de la *nación Argentina* o a las de otra *nación indígena argentina* diferente de la propia. También es claro que los blancos nunca se han interesado hasta ahora en reconocer la verdadera entidad y alcance de los pueblos indígenas conformándose siempre con imágenes simplificadas que metían a todos “en una misma bolsa”, como cuando hablaban de “los indios”. Cuanto más, establecían un número pequeño de “bolsas” identificadas por el parentesco de las respectivas lenguas. Sin embargo los indígenas de Formosa reconocen que la realidad no es esa. Para un *wichí* de Pozo del Tigre o Las Lomitas, otro indígena que también los blancos identifican como *wichí* puede ser un *wenhayey*. Esto proviene de que la palabra “*wichí*”, que se ha querido usar como un sustantivo gentilicio, en realidad no lo es. En efecto, *wichí* puede traducirse como “gente” y usarse, en general, con ese sentido, incluyendo en determinados contextos oracionales a blancos u otros indígenas. Sin embargo, el uso tradicional de esa palabra se restringía a la gente de la propia nación de quien hablaba. Para la gente de las otras, se llamaran a sí mismos *wichí* o no lo hicieran, se usaban verdaderos gentilicios como el ya mencionado *wenhayey*. Pueden citarse ejemplos semejantes del otro gran tronco lingüístico que habita en la provincia. También cada uno de los pueblos de ese conjunto utiliza una palabra para la designación de la gente: *qompi*. Sin embargo, en este caso, los blancos los separan en dos subconjuntos, porque las contingencias de la historia les hicieron separar a los “tobas” de los “pilagás” sin considerar que no todos los “tobas” hablan de la misma manera ni tienen las mismas costumbres ni los mismos sistemas, ni que algunos pueden parecerse tanto a los que llaman “pilagá” desde un punto de vista lingüístico y cultural como para que sea francamente difícil la distinción.

Es decir, la nueva armonía debería asentarse en la organización por unidades “nacionales”, “cantonales”, “tribales” o como se llamen. Los indígenas mismos deberían poder establecer los límites de sus pueblos o naciones. Estos podrían ser las unidades sociales que por tradición histórica son étnicamente afines (ver mapa PPI). O bien, por ejemplo, un modelo que contemple tres pueblos *qom* (tobas del Bermejo, tobas del Pilcomayo y Pilagás), tres *wichí* (*wichí* del este, del Bermejo y del Pilcomayo) y una agrupación mixta de Tobas del oeste y *wichí* carneños, que posiblemente superaría algunas de las principales contradicciones actuales. O cualquier otra forma de agrupación que los mismos indígenas elijan sobre la base de sus actuales sentimientos de pertenencia y solidaridad social. La movilidad, siempre posible, podría estar garantizada por un padrón unificado que debería ser actualizado periódicamente y garantizar el encuadramiento en el modelo.

La Constitución Nacional establece que “el pueblo no gobierna sino a través de sus representantes” y existe una ley que impone la obligatoriedad y secreto del voto, por lo tanto el sufragio es participación obligatoria e igualitaria para todos los ciudadanos. El “punterismo”, es decir la práctica por la que una persona ofrece los votos de otra/s a cambio de favores políticos y el “comercio de votos”, son enfermedades del modelo político argentino; formas de la cultura política local que aparecen expresas o implícitas en las reflexiones indígenas en el PPI. Creo que esas formas son las que ocultan a los indígenas el carácter participativo de la gimnasia electoral. Tampoco comprenden por ello que el derecho a opinar está garantizado por ley, etc. Muchas confusiones que aparecen entre los indios en este sentido son comunes también a la mayoría de la gente no-aborigen.

Algunas veces la noción de **participación** utilizada por los indígenas durante el PPI se refiere en forma concreta a participar en el reparto de cosas (422). En un número considerable de casos (318, 323, 406, 421, 417, 86, 44, etc.) remite a la denuncia de falta de oportunidades con respecto a los no-indígenas para el acceso a cargos. En particular las candidaturas a cargos electivos y cargos públicos. Este reclamo se relaciona más bien con el

HORIZONTES Y CONVERGENCIAS

Lecturas Históricas y Antropológicas sobre el Derecho

Publicación de investigaciones científicas de actualización continua

punto referido a discriminación étnica y representación política en la sociedad global, y podría ser resuelto a partir de una *legislación de igualdad de oportunidades* que contemple cupos en materia laboral, electoral, o ambas. Por fin, otro conjunto de pensamientos anotados se refiere a la “participación en los intereses que los afecten” de un modo más general, incluyendo aspectos intra e interétnicos.

También los aborígenes deberían ponerse de acuerdo sobre la organización interna de las unidades nacionales o pueblos indígenas y sobre las de las comunidades locales que los integren. Las leyes aceptan diferentes formas de organización siempre que prevean un régimen de representación hacia el exterior. Explicitar estos modos de organización, que bien podrían ser diferentes en cada caso, se convierte en un imperativo para los pueblos indígenas. Del mismo modo tienen que convenir sobre los servicios que deberían existir en sus sociedades: gobierno, promoción socioeconómica y gestión de los recursos comunes, policía, asistencia social, educación, salud, asesoría legal, etc. y cómo financiar esos servicios mientras las propias sociedades indígenas no pueden hacerlo.