



TÍTULO

APROXIMACIÓN A DOS PROCESOS DE ACCIÓN COLECTIVA INDÍGENA EN EL CHACO ARGENTINO

**UNA MIRADA DESDE LA EDUCACIÓN POPULAR, EL APOORTE
ECONÓMICO FIS Y EL POTENCIAL AGROECOLÓGICO**

AUTORA

Marta Sánchez Miñarro

Esta edición electrónica ha sido realizada en 2012

Director Eduardo Sevilla Guzmán
Co-director Francisco Aguilera Klink
Curso Programa Interuniversitario Oficial de Posgrado en Agroecología: un enfoque sustentable de la agricultura ecológica (IV)

© Marte Sánchez Miñarro
© Para esta edición, la Universidad Internacional de Andalucía



Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas

Usted es libre de:

- Copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra.

Bajo las condiciones siguientes:

- **Reconocimiento.** Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciador (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de su obra).
 - **No comercial.** No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
 - **Sin obras derivadas.** No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.
-
- *Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.*
 - *Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor.*
 - *Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales del autor.*

*“Aproximación a dos procesos de acción colectiva
indígena en el Chaco argentino”*

Una mirada desde la educación popular, el aporte
económico FIS y el potencial agroecológico

Trabajo de Fin de Master
Maestría en Agroecología 2009-2010.
Universidad Internacional de Andalucía
Sede Baeza

Marta Sánchez Miñarro

Director de tesina: Eduardo Sevilla Guzmán
Codirector de tesina: Federico Aguilera Klink

Toda mi gratitud y cariño a:

*Eduardo Sevilla Guzmán
Federico Aguilera Klink
Marta Soler Montiel*

A Silvia Torres, de ENDEPA, por su gran cariño y confianza.

A Oscar, María, Lidia, de la APG del ramal jujeño, que me mostraron la fuerza, la perseverancia y el coraje de luchar por un sueño propio.

A Pablo, Tito, Leo, de APCD, por abrirme sus puertas.

A todos ellos, muchas gracias, y todo mi ánimo para que continúen su lucha. A todos ellos dedico este trabajo, con toda la humildad y el cariño.

A Alfredo Esteban, por confiar en mí desde el principio.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	4 - 6
MARCO TEÓRICO.....	7 - 22
ANÁLISIS.....	23 - 41
METODOLOGÍA.....	41- 43
ANÁLISIS DE CASO. LAS COMUNIDADES GUARANÍES DEL RAMAL JUJEÑO.....	44 -75
ANÁLISIS DE CASO. LAS COMUNIDADES WICHI DE LAS LOMITAS.....	76 - 112
RESULTADOS Y CONCLUSIONES.....	112 – 142
BIBLIOGRAFIA.....	143 - 144

“Si no tenemos utopías, si no tenemos capacidad de imaginar un futuro mejor acorde con nuestra realidad, estamos rindiéndonos a la pérdida de nuestro futuro, el nuestro, y estamos aceptando un futuro impuesto. Si el pasado, en otros aspectos, nos fue impuesto, no podemos aceptar que el futuro también nos sea impuesto”.

Guillermo Bonfil Batalla

“Sin un horizonte utópico ninguna sociedad puede vivir y ningún compromiso humano consigue tener base de sustentación y significado”.

Leonardo Boff

“El desarrollo verdadero es el de la propia esencia, y no el producto de un injerto”

INTRODUCCION

Este trabajo de fin de Master se encuadra en el trabajo que, desde hace dos años, desarrollo en el norte rural argentino en una Fundación argentina llamada Nuevos Surcos, con sede en la ciudad de Reconquista (norte de Santa Fe, noreste del país).

Nuevos Surcos es una entidad, integrada por 13 Organizaciones no gubernamentales del noreste y noroeste argentino, cuyo propósito es constituir un sistema regional de ayudas económicas destinadas a la población rural campesina y aborigen de escasos recursos, apoyando los procesos de desarrollo socio-económicos y políticos protagonizados por las familias, grupos y organizaciones campesinas y aborígenes. Con este propósito, la Institución desarrolla su actividad brindando apoyo económico, asistencia técnica y capacitación por medio de tres líneas de apoyo económico: Microcrédito, Fondos de Inversión Social (FIS) y asistencia técnica a Fondos Rotatorios Locales gestionados por organizaciones campesinas.

En la actualidad, Nuevos Surcos se encuentra en una etapa de reflexión profunda sobre el sentido y la incidencia de sus aportes económicos en las poblaciones rurales humildes que acompaña. Uno de sus ejes de reflexión se centra en el sentido y la contribución de la herramienta económica de los Fondos de Inversión Social a las economías indígenas del Chaco Argentino: ¿Responden estos aportes a las necesidades, idiosincrasias y procesos de las comunidades indígenas que acompañamos?

Esta tesina pretende aportar principalmente a esta reflexión, con una mirada crítica sobre **el papel de la educación popular y de los Fondos de Inversión Social (FIS) en la dinamización de procesos impulsados por la acción colectiva organizada de dos pueblos indígenas del Chaco argentino**, a través de una aproximación a dos procesos reales que ONGs miembro de la Fundación Nuevos Surcos acompañan en comunidades guaraníes en la provincia de Jujuy y en comunidades wichi en la provincia de Formosa. Además del foco en la educación popular y los proyectos FIS, se pretende asimismo evaluar el potencial agroecológico de ambos procesos.

Tomaré como base principal para la reflexión mi propia experiencia de trabajo en estos dos años como Responsable de la línea de Fondos de Inversión Social (FIS) de la Fundación Nuevos Surcos, y en particular el material de trabajo generado a partir de la evaluación de los proyectos FIS presentados, las actividades de monitoreo en terreno de los proyectos FIS de apoyo en las comunidades indígenas y los encuentros con los equipos técnicos que acompañan estos dos procesos de acción colectiva indígena que pretendo caracterizar.

He de especificar que esta tesina, además de enmarcarse en un contexto profesional concreto, se encuadra en una trayectoria personal más amplia de dedicación profesional a apoyar el desarrollo y la mejora en las condiciones de vida de comunidades rurales de escasos recursos en la Argentina, vocación que me ha llevado a dedicar mi profesión de economista a este sector y actividad y a radicarme en la Argentina por el período de casi 6 años hasta el momento.

He de señalar que decidí centrar mi estudio en estos dos procesos protagonizados por comunidades indígenas, además de por las motivaciones profesionales señaladas anteriormente, por motivos de carácter más personal. Mis primeras experiencias en terreno con alguna de estas comunidades, en particular con las comunidades guaraníes, provocó mi fascinación e interés por su sentido del vivir, relacionarse, desarrollar estrategias de vida en comunidad y su accionar político como pueblo. Al encarar la observación y el diálogo con ellos, sentí la inclinación creciente a interrogarme, cuestionarme ciertas convicciones y a reflexionar. Por otro lado, el proyecto presentado al área bajo mi responsabilidad por parte de las comunidades wichi de las Lomitas (Formosa) y de la Asociación para la Promoción de la Cultura y el Desarrollo (APCD), como ONG acompañante, despertó mi interés por entender y acercarme al proceso de las comunidades wichi y la trayectoria y lucha de estas comunidades desde el espacio organizativo-político conocido como InterWichi.

Finalmente, como profesional economista encontré en la Fundación Nuevos Surcos el espacio profesional y personal adecuado para realizar mi trabajo con ilusión en un marco de aprendizaje y reflexión constantes sobre el camino recorrido y el futuro, al tratarse de una institución cuyo interés es la mejora constante y el aprendizaje continuo para un mejor acompañamiento y servicio a las poblaciones rurales campesinas y aborígenes.

Es por eso que esta tesina me brinda la oportunidad de plasmar, por un lado, mi propia reflexión personal sobre el trabajo con comunidades indígenas, reflexión que pude enriquecer notablemente gracias al prisma que me brinda el enfoque agroecológico; y por otro lado, reflejar la construcción colectiva que, junto con otros valiosos compañeros de varias ONGs con larga trayectoria y experiencia con comunidades indígenas, se viene desarrollando en diferentes zonas geográficas del Chaco argentino.

Considero que la reflexión de esta tesina puede aportar a varios actores interesados en la mejora de las condiciones de vida de las comunidades aborígenes del Chaco argentino.

- Por un lado, a los propios protagonistas, las comunidades aborígenes (guaraníes, del este de la provincia de Jujuy, y comunidades wichi, del centro oeste de la provincia de Formosa) como aporte a la visibilización y al potencial de sus procesos desde una mirada con acento en la fuerza de su identidad cultural, el accionar colectivo, la educación popular, el aporte de los proyectos FIS y el enfoque agroecológico.

- Por otro lado, a un mejor diálogo y reflexión conjunta con las organizaciones acompañantes de cada experiencia (ONG's): Asociación Promoción para la Cultura y el Desarrollo (APCD) y Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), organizaciones miembro de la Fundación Nuevos Surcos, que son facilitadoras hace muchos años de estos procesos, caminando hacia la mejora continua de nuestro trabajo desde una construcción colectiva.
- A la Fundación Nuevos Surcos, a modo de autoevaluación crítica sobre nuestro trabajo y sobre el rol que desempeñamos en estos procesos desde las ayudas económicas y en particular desde los Fondos de Inversión Social, en el camino constante hacia el aprendizaje y la mejora del trabajo que realizamos.
- También considero que el resto de ONG's integrantes de Nuevos Surcos, y en particular aquellas que acompañan a comunidades aborígenes (Instituto de Cultura Popular, EPRASOL, Junta Unida de Misiones, Asociación Amigos del Aborigen, Tepeyac, Fundapaz) pueden encontrar elementos para la reflexión y el aprendizaje en algunos de los análisis realizados en esta tesina y en particular en lo relativo a elementos, aspiraciones y objetivos comunes respecto a procesos que estas instituciones acompañan, como son el fortalecimiento de la etnicidad, la cultura, el idioma, las identidades indígenas, el fortalecimiento de la organización para el ejercicio de los derechos, el acceso y recuperación de tierras históricas, la participación y el accionar político de las comunidades, así como la incorporación de la mirada agroecológica en su trabajo, entre otros aspectos.

El **objetivo general** de este trabajo de fin de master se centra en intentar caracterizar dos procesos de acción colectiva indígena de comunidades del Chaco argentino desde los diferentes aspectos o temas clave que sean relevados y observados en el trabajo de campo, y con la mirada puesta en el papel que desempeñan los aportes económicos FIS, la educación popular y el potencial agroecológico en ambos procesos.

El primer caso aborda el proceso organizativo-político protagonizado por varias comunidades guaraníes de la provincia de Jujuy (nordeste del país), representadas por la Asamblea del Pueblo Guaraní, en la recuperación y colonización de tierras históricamente pertenecientes a dichas comunidades, como eje central del proceso. El segundo caso se centra en el proceso protagonizado por ocho comunidades wichi de la provincia de Formosa (nordeste del país), agrupadas en el espacio político-organizativo de representación autodenominado InterWichi, en torno a su identidad, lengua, cultura y al ejercicio de sus derechos. Ambas experiencias tienen su raíz y eje central en una fuerte conciencia de etnicidad y de identidad cultural diferenciada.

En relación a los **objetivos específicos** de este trabajo, se pueden citar los siguientes:

- Mostrar la cosmovisión de la etnicidad indígena del Chaco argentino, y en particular la wichi y guaraní, y su relación con su modo de vida, espiritualidad, cultura, economía, vínculo con la tierra y los recursos.
- Visibilizar ambos procesos de organización socio-política colectiva desde sus propias historias, contextos y características, y con base en la cosmovisión citada

- Estudiar el rol del acompañamiento de las ONGS facilitadoras desde la educación popular y el compromiso activo.
- Analizar el aporte de los Fondos de Inversión Social y de la Fundación Nuevos Surcos en los dos procesos.
- Evaluar ambos procesos desde la mirada de su potencial agroecológico

MARCO TEORICO

La modernidad y la crisis de la civilización occidental

El mundo que nos ha tocado vivir en este siglo XXI es el heredado de una etapa de la Historia que es calificada por algunos autores de “Modernidad”, y que podemos resumir como *“la voluntad de poder, dominación y enriquecimiento, a partir de la subjetivación del individuo blanco, occidental y cristiano y de la objetivación de todo lo demás, ya sea sometiéndolo, destruyéndolo o haciéndolo espejo de lo occidental”* (Boff, 2003: 18)

Desde este prisma moderno occidental, la lectura única del mundo se subordina al imperativo de la razón occidental y a los intereses económicos y políticos ligados a la misma. En particular, el modelo de desarrollo económico vinculado con esta visión del mundo es un modelo desarrollista ligado al capitalismo, que basa el progreso en la creencia del crecimiento ininterrumpido. Desde esta concepción, todas las sociedades del planeta estarían situadas en uno de los cinco estadios de la secuencia evolutiva, iniciada en la “sociedad tradicional” y que culminaría en el estadio final de la evolución humana, la etapa del consumo de masas. Por tanto, esta última etapa representa la cima de la evolución hacia el desarrollo, e implica la adopción del “paquete cultural occidental” al completo: capitalismo, industrialización, tecnología avanzada y democracia representativa, pero también individualismo, secularización y utilitarismo (Rostov, 1960 en Viola Recasens, 2000: 13).

Es así como el modo industrial de producción, una de tantas formas que puede adoptar la vida social, pasó a convertirse en *“la definición del estadio terminal del camino unilineal de la evolución social”* (Sachs, 1996: 4). Desde aquel discurso de toma de posesión de Harry Truman el 20 de enero de 1949, el “desarrollo” desde esta visión occidental devino la aspiración a seguir, y ese día las dos terceras partes del mundo se convirtieron en “subdesarrolladas” de acuerdo con ese paradigma. Desde ese momento, *“dejaron de ser lo que eran, en toda su diversidad, y se convirtieron en un espejo invertido de la realidad de otros. Un espejo que reduce la definición de su identidad, la de una mayoría heterogénea y diversa, a los términos de una minoría pequeña y homogeneizante”* (Sachs, 1996: 2).

Este modelo económico es indisociable del pensamiento moderno occidental, y se sustenta en varios principios fundamentales: la fe en la ciencia y sus aportes a la mejora de la calidad de nuestras vidas, el enfoque positivista ligado a ella, que conduce a la solución tecnocrática de los problemas sociales, y por último, la progresiva desaparición de la diversidad cultural, débil ante la superioridad de la cultura ligada a la razón moderna occidental (Norgaard, 1994 en Viola Recasens, 2000:12). En este modelo, el mercado constituye una de las grandes construcciones sociales de la Modernidad, junto con la razón instrumental que dio origen al proyecto científico-técnico (Boff, 2003: 18). Ya quedó en

evidencia, sin embargo, que “la idea de un mercado que se regula a sí mismo era una idea puramente utópica. Una institución como ésta no podía existir de forma duradera sin aniquilar la sustancia humana y la naturaleza de la sociedad” (Polanyi, 1944). Desde una óptica que mira la realidad política e institucional, los mercados pueden verse como mecanismos o construcciones sociales, reflejo de un contexto y un sistema de valores determinado, y del marco institucional o las reglas de juego bajo el que operan esos mecanismos (Aguilera, 2008: 1)

Además del mercado, el patriarcalismo, el colonialismo y la explotación sistemática de la Naturaleza constituyen otras expresiones de la Modernidad (Boff: 2003:18) Esta violencia contra la Naturaleza es expresión de la matriz de pensamiento occidental que disocia Economía y Naturaleza, y que no es sino la expresión de la desconexión entre las personas, consigo mismas y con la Naturaleza. Buena parte de la clave reside en recomponer esta disociación, dado que las emociones individuales y colectivas son la base de la racionalidad. En caso contrario, estaremos ignorando las bases reales que permitan una comprensión adecuada de las implicaciones de nuestros hábitos y estilos de vida sobre la Naturaleza y el planeta.

Este tipo de civilización asociada al modelo occidental ha sido prácticamente difundida e impuesta a todo el globo. Por tanto, cuando se habla actualmente de crisis global estamos hablando de crisis del tipo de civilización que hemos creado en los últimos 400 años (Boff: 2003:135). La “crisis de civilización” que hoy vivimos es incuestionable y evidencia que la fe en este modelo y su avance mundial ha desatado consecuencias nefastas sobre una buena parte de la población mundial, amenazando la supervivencia de los pueblos más vulnerables, especialmente debido al avance y degradación sobre sus recursos ambientales, su economía y sobre su propia cultura.

El impacto del modelo occidental en los pueblos latinoamericanos

Buena parte de los pueblos alcanzados por las consecuencias negativas de este modelo se sitúan en América Latina. En este subcontinente, la expansión colonial europea y su razón occidental encontrarían en estos pueblos “*vestigios vivientes de estadios pretéritos de la Historia europea*” (Viola Recasens, 2000: 13) En el discurso legitimador de una supuesta civilización, y en los valores de la sacrosanta economía capitalista y de la modernización, la conquista europea encontró los sustentos para imponer este orden occidental en el siglo XVI en América Latina.

Los sectores campesinos e indígenas, como consecuencia de este modelo de desarrollo capitalista, fueron y continúan siendo víctimas de la dominación global, en diferentes planos. Por un lado, en su dignidad colectiva (como especie o intergeneracional), identitaria (con la aniquilación de su biodiversidad cultural), económica (explotación económica), y de género, a través de la profundización del modelo patriarcal que subyace bajo el capitalismo. Aún en el siglo XX, desde esta matriz de pensamiento y desde su visión asociada del “desarrollo”, esta palabra adquirió y sigue manteniendo una “*virulencia colonizadora insospechada*” (Sachs, 1996:2) Algunos de los devastadores impactos del modelo occidental fueron la expulsión de millones de productores tradicionales, la concentración de la propiedad agraria, la inequidad económica, la destrucción de culturas, además de la modificación de procesos ecológicos a escalas local, regional y global (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 45)

De este modo, en el orden económico-político, ya desde la época del Colonialismo, la economía de estos pueblos fue aniquilada e incorporada, o cabría decir mejor, subordinada a la economía capitalista de las metrópolis europeas, generándose una clara dependencia de estos nuevos “países periféricos” respecto de aquellas, dependencia que aún persiste en buena medida en la era actual. En consecuencia, el mito racionalista de la modernidad sirvió para que los países centrales se desarrollaran a expensas de los periféricos, *cayendo en el cinismo de llamar modernidad a la misma dominación* (Colombres, A, 2008: 110). Algunas de las más aberrantes formas de dominación humana colectiva de que fueron víctima los pueblos fueron el genocidio, la deculturación compulsiva y el silenciamiento. Además *“la modernidad negó de hecho la alteridad, desvalorizando la capacidad de las matrices simbólicas de reinterpretar y rearticular los elementos que reciben”* (Colombres, 2008: 109)

Estas formas de deculturación y de negación se vinculan con las relaciones de dominación – subordinación. De las 3 dimensiones de la diversidad, genética, lingüística y cognitiva, estas formas de dominación afectaron, por un lado, la dimensión cognitiva, con la imposición del saber científico sobre el saber milenario local. En este sentido, los saberes locales no tuvieron el poder necesario como para influir en el curso de la historia, y es así como la ciencia positivista occidental ha podido imponer su dominación en el Tercer Mundo. Así, la instrumentalización científica descontextualizó los conocimientos y prácticas locales mediante su fragmentación, extracción y sustitución. En relación a la dominación sobre la dimensión lingüística, la asimilación lingüística está asociada con la conquista y el colonialismo, entendiendo al idioma no sólo como una fuente de comunicación sino, citando a Bordieu, como un instrumento en las relaciones de poder (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 35)

Las consecuencias sobre los recursos naturales y las economías

Respecto a las formas de dominación sobre la naturaleza y sobre las economías de los pueblos originarios en América, la visión respetuosa y la apropiación equilibrada de los recursos naturales de los pobladores originarios fue sustituida por la propiedad privada de la tierra, de sus riquezas y de las aguas, de forma inequitativa e irracional, implantada por la conquista europea. Además, esta nueva economía impuesta, supuso a los pobladores de estos territorios una forma de trabajar y de relacionarse con la Naturaleza que implicaba ecocidio.

Esta colonización conllevó una *subyugación forzada de los conceptos ecológicos de la naturaleza* (Shiva, 1988: 81) Esta aniquilación prosigue en nuestros días con la destrucción de los bosques, el agua y la tierra, en nombre del “desarrollo” y del “progreso”, lo que está suponiendo la eliminación de los sistemas en que se apoya la vida.

En este contexto latinoamericano, a día de hoy en la mayor parte de los países una minoría posee las mejores tierras, dejando las tierras más pobres a las mayorías. Estas formas de dominación del modelo imperante de los últimos 400 años han tenido efectos negativos especialmente sobre la Naturaleza y sobre la mujer. Ese “mal desarrollo” es sobre todo generador de violencia, como consecuencia de los principios de dominación, centralización y homogeneidad que sustentan el modelo capitalista. Por ello, la solución a la crisis de modelo y de civilización en que nos hallamos pasa por un cambio de paradigma, *“en las categorías de pensamiento, percepción y acción que dan vida y la cuidan”* (Shiva, 1988: 87)

El rol de las mujeres. Las economías del sustento como llave del cambio

Los estudios de género en el marco del ecofeminismo plantean el rescate del protagonismo de las mujeres, que han conservado *“las categorías de pensamiento y acción que hacen posible la supervivencia, la justicia y la paz”* (Shiva, 1988: 27). Desde sus roles biológicos y sociales, como creadoras y preservadoras de la vida, especialmente en los países del Tercer Mundo, las mujeres son los seres más legitimados para cuidar y conservar la vida. Desde el principio femenino, expresión de creación y preservación de vida, como prolongación de la Naturaleza, estos valores se oponen a los representados por el patriarcado occidental, caracterizado por la violencia en la explotación de los recursos, la destrucción ambiental y el lucro. Esta fuerza preservadora de vida y del sustento de las comunidades propia de las mujeres es la que las impulsa a ser protagonistas activas en el cuidado y defensa de sus entornos naturales, fuente de la vida y sustento de sus comunidades y sus pueblos. En consecuencia, las mujeres de todo el Tercer Mundo, al igual que el campesinado y pueblos tribales *están luchando por liberarse del “desarrollo” así como antes lucharon por liberarse del colonialismo* (Shiva, 1988: 30)

Frente a una naturaleza pasiva, recurso, inerte, fragmentada en sí misma y separada del hombre, objeto de dominación y explotación, se opone la creatividad, diversidad, interrelación entre todos los seres, continuidad entre lo humano y natural. Así, en las culturas campesinas e indígenas, *“las maneras ecológicas de conocer la naturaleza son necesariamente participativas”* (Shiva, 1988: 80). En las mujeres especialmente, y en las economías campesinas y de los pueblos originarios reside la llave de este cambio de paradigma. Los pueblos campesinos y originarios entendieron su rol y el de la naturaleza, y organizaron su vida en torno al principio de sustentabilidad y en la reproducción de la vida en toda su riqueza, sobre la base de la productividad basada en la supervivencia y no sobre la acumulación. Así pues, las víctimas de estas formas de dominación poseen una superioridad sobre sus dominadores basada en el conocimiento, por un lado, de saberse los destinatarios de las cargas y costes del denominado progreso. Por otro, detentan la sabiduría ancestral, ecológica y holística centrada en la producción y protección de la vida (Shiva, 1988: 88)

Desde la visión occidental moderna asociada al crecimiento, al lucro y a la acumulación de capital, se ha producido la desvalorización de las economías de subsistencia, basadas en la armonía entre la labor de la naturaleza, la de la mujer y la del hombre. Esta visión imperante invisibiliza esta riqueza de las economías locales, que armonizan sabiamente las necesidades de las comunidades (alimentación, agua, vivienda) con las necesidades de los ecosistemas de las que aquellas forman parte. En este sentido, desde el ecofeminismo planteamos una democracia viva basada en una *“economía del sustento”*, que arranque desde comunidades locales para garantizar bienes y recursos básicos como la alimentación, apostando pues, por las economías de proximidad o comunitarias, basadas en estos principios de reproducción de la vida y sustentabilidad (Shiva, 1988: 84, 86) Tengamos presente que *“el objetivo primario de la actividad económica es la conservación de la especie humana”* (Aguilera, 2008:2)

Las economías campesinas e indígenas. Las claves para el nuevo paradigma.

Proponemos, pues, rescatar la sabiduría ancestral de las comunidades campesinas e indígenas, que viven en armonía con la naturaleza, no le producen más daño del estrictamente necesario para su supervivencia, y sobre todo no exceden la capacidad de

reproducción de sus recursos. En el caso de las comunidades indígenas, *los seres sobrenaturales cuidan de que nadie mate más animales, corte más árboles ni recoja más miel de la que precisa* (Colombres, 2008). Se puede afirmar que *es en estas sabidurías milenarias, largamente ignoradas, desvalorizadas o malinterpretadas, donde se encuentran las claves para remontar la actual crisis ecológica y social desencadenada por la Revolución industrial, la obsesión mercantil y el pensamiento racionalista* (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 14)

La Modernidad, orientada cada vez más por la "vida instantánea" y por la pérdida de la capacidad de recordar, ha negado o soslayado la memoria individual y colectiva. La era moderna es una época cautiva del presente y dominada por la amnesia, por la incapacidad de recordar tanto los procesos históricos inmediatos como aquellos de medio y largo alcance. La Modernidad como universo "autocontenido, autojustificado y autodependiente", (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 16) suprime la capacidad de reconocer el pasado y despoja de la conciencia de especie, basada en un rasgo esencial, la diversidad. Si consideramos que nos encontramos ya inmersos en la Posmodernidad, habría una ruptura con el paradigma de pensamiento anterior. En esta posmodernidad, el eurocentrismo, el antropocentrismo y el patriarcalismo darían paso a la alteridad, la diferencia, la singularidad. Sin embargo, "la posmodernidad es el último y más refinado cambio de apariencia de la cultura capitalista con su ideología consumista" (Boff, 2003: 22). Aunque sí podemos rescatar algo muy valioso: la dimensión subjetiva que permite enlazar el yo con el nosotros, ética del ser humano como ser de relaciones en el mundo, con los otros. Desde esta dimensión es como se permite el surgimiento de la espiritualidad, esa capacidad del ser humano de captar el mensaje de grandeza, de belleza y de misterio que atraviesa el universo y la vida. Esta espiritualidad y la ética, dimensiones de la subjetividad, son claves en la generación de un nuevo paradigma civilizatorio (Boff: 2003: 27)

Crítica al modelo occidental. La modernidad propia o la "emergencia civilizatoria"

Desde la crítica al proyecto occidental de la Modernidad, me propongo hacer hincapié y rescatar la dimensión subjetiva y de dignidad colectiva de los pueblos indígenas, quienes han sufrido la devastación provocada por el modelo económico de desarrollo y pensamiento moderno, con impacto especialmente grave sobre la identidad y la cultura de estos pueblos. Estas formas de dominación cultural ligadas al proyecto de "desarrollo" moderno occidental han desestructurado a los sujetos colectivos, "interrumpiendo su proceso histórico en el afán de acoplarlos a su carro triunfal" (Colombres, 2008: 110)

Desde el principio, se dieron estas formas de alienación, estas formas de dependencia económica y cultural impuestas por el modelo occidental racional de pensamiento. La población indígena, expropiada de sus tierras, despreciados su libertad y sus sistemas de producción, fue también despojada de la conciencia de sí misma. Así, "el gran mal fue que desde el primer día fuimos estructurados y seguimos estando estructurados como proletariados externos. Nosotros nunca hemos existido para nosotros, siempre hemos existido para el otro, para producir para el otro". (Ribeiro, 1993: 76) En relación con la identidad cultural de estos pueblos originarios, lamentablemente no se intentó repensar lo moderno como un proyecto conciliable con las tradiciones de cada lugar y la cultura propia de cada pueblo. En su lugar, "se cayó en llamar "cultura nacional" no a una realidad verificable, sino a un proyecto que negaba o folclorizaba nuestras raíces, en vez de promover el crecimiento desde ellas, apostando a su propia dinámica". (Colombres, 2008: 111)

Frente a esto, rescatamos la capacidad legítima de los sujetos de tomar la identidad y la cultura propias como palancas del propio desarrollo, desde un “etnodesarrollo” que recupere *“el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de la experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propios valores y aspiraciones”*. (Bonfil Batalla, 1982:133)

El etnodesarrollo dotaría a los sujetos colectivos indígenas de la libre capacidad de decisión con miras a escoger aquellos elementos de su propia cultura y aquellos de la cultura hegemónica que les permita identificar sus necesidades y definir las mejores propuestas y estrategias para satisfacerlas, en el marco de un horizonte definido por sus propios valores y aspiraciones. Este “control cultural” es la clave de todo el proceso, permite que exista sincretismo en las formas y contenidos, pero manteniendo siempre el anclaje histórico y la esencia propia, la identidad cultural que le da sentido a un pueblo para pensar su futuro desde sus propias raíces históricas identitarias y su reelaboración cultural consciente. En otras palabras, desde el “control cultural”, se ejercitaría la *capacidad social de decisión sobre todos aquellos componentes de una cultura que deben ponerse en juego para identificar las necesidades, los problemas y las aspiraciones de la propia sociedad e intentar satisfacerlas* (Bonfil Batalla, 1982: 134)

En este sentido y en un marco más general, cobra importancia el proyecto identitario propio, la emancipación respecto de modelos occidentales ajenos, la modernidad alternativa propia, la “emergencia civilizatoria” (Colombres, 2008: 253). Se da la necesidad e incluso la urgencia de definición de un proyecto propio por parte de cada pueblo que ha sido víctima de esta dominación y deculturación, definición que ha de darse cada pueblo necesariamente desde las raíces y la reelaboración histórica, cultural e identitaria propias, en el marco del proceso histórico evolutivo que cada pueblo tiene el derecho y el deber de protagonizar por sí mismo. La necesaria premisa de partida es el reconocimiento de la realidad imitativa de los pueblos latinoamericanos respecto de modelos occidentales, para, a partir de ese reconocimiento y de su rechazo, caminar hacia la construcción de modelos propios. *“Hemos tratado de construir un futuro a partir de la negación de nuestra realidad. Hemos intentado crear sociedades imaginarias, sociedades que no parten del desarrollo de lo que somos, sino de la sustitución de nuestra realidad por una realidad diferente”* (Bonfil Batalla en Colombres, 2008: 111)

Es urgente tomar las riendas del propio desarrollo y emanciparse, cobra importancia la “emergencia civilizatoria” ya que desde el principio, *“No intentamos civilizarnos desde nuestros procesos históricos y nuestras culturas, sino que dejamos que los países centrales nos civilizaran a su modo”* (Colombres, 2008: 111). Por tanto, es de crucial importancia conocerse y pensarse desde la identidad y la cultura propias, como premisas básicas para trazar el camino y el proyecto que definen a un pueblo, que *“es civilizado únicamente cuando se basta a sí mismo, cuando posee la teoría y la fórmula de su vida, la ley de su desarrollo”* (Alberdi en Colombres, 2008: 112). Esta “emergencia civilizatoria” ha de reflexionarse y plasmarse en una Modernidad propia, teniendo como base cierta conciencia utópica, y aun siendo consciente de la lentitud del proceso. Frente a la “modernidad dominante”, cobrarían forma las “modernidades paralelas o alternativas”, como derecho de la comunidad, (Colombres, 2008: 122)

Por oposición a este “desarrollo” consciente, libremente elegido, desde la propia formulación participativa con “control cultural”, encontramos el desarrollo que toma prestado conceptos ajenos. En este sentido, *“muletas como las que ofrece la ciencia son innecesarias cuando se camina sobre los propios pies, en el camino propio, soñando los propios sueños, no los que se toman en préstamo del desarrollo”* (Sachs, 1996). El desarrollo autodependiente permite de este

modo una satisfacción más completa y armoniosa del sistema total de necesidades humanas fundamentales, y además incentiva la participación y la creatividad, estimulando y reforzando la identidad cultural a través de un aumento de la autoconfianza (Neef, 1998: 93). Los protagonistas de estos procesos atravesados por el “control cultural” son sujetos con voluntad de autodependencia.

Tomando como eje este desarrollo autodependiente, entre las posibles formas de tradicionalismo (fundamentalista, formal, pseudotradicionalismo, de resistencia, revolucionario, nativista), tiene cabida acá el “tradicionalismo crítico”, que permite renovar esa tradición para ponerla al servicio de un cambio evolutivo del grupo social, de una actualización histórica que le permita lograr su propia modernidad (Colombres, 2008: 119, 120)

Las economías de proximidad. La construcción propia “desde abajo” de los sujetos comunitarios

Los pueblos indígenas y sus saberes tradicionales han mantenido en el curso de la Historia una actitud permanente de resistencia local frente a los efectos de la dominación producidos por aquellos que poseen y aplican el conocimiento científico. La “memoria de especie”, como necesaria raíz y anclaje cultural, se encuentra alojada en estos pueblos (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 14)

Desde las “economías de proximidad o comunitarias” con base en las economías locales, esta tradición, de fuerte raigambre en la comunidad, permite entroncar con la idea de la base y la pertenencia comunitaria, algo que la Modernidad había alejado. Así, partiendo de la tradición comunitaria y desde una posición crítica o “comunitarismo crítico”, sería posible la reelaboración de las estructuras comunitarias en el marco de un proyecto social y cultural resistente a la colonización cultural y que recupera el poder perdido (Colombres, 2008: 120). Es, de hecho, en estos espacios locales, de escala más humana, en los que es más fácil que se generen embriones de autodependencia cuyas prácticas constituyan alternativas potenciales a las grandes estructuras piramidales de poder. En estos espacios a escala humana es donde desarrollo personal y desarrollo social pueden reforzarse y potenciarse más entre sí. Así, desde esta autodependencia generada en múltiples espacios es como podemos pensar, no sólo en un único proyecto político en manos del Estado, sino como producto de la diversidad de proyectos individuales y colectivos capaces de potenciarse entre sí (Neef, 1998: 90).

Es en estas estructuras comunitarias donde residen las verdaderas alternativas culturales de este proyecto emancipatorio, tanto en acto como en potencia. De este modo, la comunidad deviene, en *un sujeto de reflexión, que piensa por medio de individuos identificados con ella que han asumido su destino. Un pensamiento será comunitario cuando se arraigue en el proceso histórico de la cultura de pertenencia*” (Colombres, 2008: 122)

Estos sujetos comunitarios son los legítimos para construir sus propios procesos civilizatorios, su propia modernidad alternativa, frente a la Modernidad dominante, que tiene base en la libertad del individuo y su cada vez mayor alejamiento de la comunidad. En esta construcción cada comunidad, cada pueblo, ha de pensarse desde su propio logos, que estará inserto y arraigado a una tierra y a una historia, al modo concreto de vida desde el cual se piensa y se actúa. Y será a través de un diálogo plural y consensuado entre los

diferentes “logos localizados” como se podrá construir un “interlogos”, *el que confirmará nuestra razón civilizatoria, una razón construida desde abajo hacia arriba* (Colombres, 2008: 123)

Es por eso que la construcción “de abajo a arriba” ha de partir de los fenómenos, de la lógica de lo concreto, de las propuestas y experiencias comunitarias. Estos fenómenos concretos se insertan en un escenario concreto y un contexto, en un territorio. Aunque lo identitario y cultural se presente como un patrimonio simbólico intangible, aparece también vinculado con elementos tangibles, recursos naturales, y sobre todo, con un territorio, que se conceptúa en sentido amplio, y no sólo en el físico, por la función legitimante que cumple, cultural e históricamente hablando. Es por eso que las *identidades más fuertes, más enraizadas, son las que se forman sobre este eje territorial*. Desde la distinción clara entre “campo de pertenencia” (en referencia a lo anterior) y “campo de referencia”, es como se entiende “*la autorreflexión crítica de un sujeto colectivo que busca producir desde su matriz simbólica una alternativa al sistema dominante, valiéndose para ello de una innovación creativa a partir de su acervo tradicional y de la apropiación selectiva de elementos culturales y tecnológicos ajenos*”. (Colombres, 2008: 131)

Es así como, volviendo sobre el concepto del “control cultural” *lo popular tendría su resorte básico en las condiciones económicas y sociales que permitan a los protagonistas de cada grupo elegir, entre lo heredado y lo nuevo, entre lo creado por ellos y lo introducido por otros, lo que mejor les sirve para ser ellos mismos*” (Canclini, 1989:45). Se da, por otro lado, la aparente paradoja que brinda la civilización dominante a los pueblos oprimidos de “mostrar su cara”, y la oportunidad que esto supone a los pueblos de mostrar su propia modernidad, su proyecto propio (Ribeiro, 1993: 77)

La cultura como elemento clave. La etnia, los grupos étnicos.

Es significativo que la palabra “cultura” en sánscrito aluda a aquellas actividades que mantienen unidas a una sociedad o a una comunidad, como nos aclara Francisco Puche Vergara en su prólogo a la obra “La nueva economía del agua”, de F. Aguilera.

El proceso de pensarse desde la propia cultura e identidad, enraizada en un proceso histórico evolutivo, lleva necesariamente a reflexionar sobre la propia esencia comunitaria como etnia, pueblo o grupo étnico. Entendemos un grupo étnico como aquel que se *autoperpetúa biológicamente, comparte valores culturales fundamentales, integra un campo de comunicación e interacción, y está integrado por miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden* (Barth, 1969: 3)

Estos grupos étnicos, cuyo rasgo principal es compartir una cultura común, tienen su propia forma de organización social y no están basados simple o necesariamente en la ocupación de territorios exclusivos, ya que *se conservan en virtud de una expresión y una ratificación continuas* (Barth, 1969: 7). Lo que le da continuidad y permanencia al grupo es la cultura, entendida ésta no como algo estático sino evolutivo en el curso de la historia y los acontecimientos. Así, los elementos de la cultura actual de ese grupo étnico no han surgido del conjunto particular de elementos constitutivos de la cultura del grupo en el pasado. Los límites, las normas para establecer pertenencia, son los elementos definitorios de esa cultura y los que permiten que, a pesar de incorporar otros elementos o innovaciones, esa cultura siga teniendo una unidad continua y continúe siendo la definitoria y de pertenencia de ese determinado grupo étnico.

Se pueden definir los principales rasgos de estos pueblos en 8 puntos, a saber: 1. Son los descendientes de los habitantes originales de un territorio que ha sido sometido por conquista; 2. Son pueblos íntimamente ligados a la naturaleza a través de sus cosmovisiones, conocimientos y actividades productivas (pastoreo, caza, recolección, pesca, artesanía); 3. Practican una forma de producción rural a pequeña escala e intensiva en trabajo, con poco o ningún insumo externo y bajo uso de energía; 4. No mantienen instituciones políticas centralizadas, organizan su vida a nivel comunitario, y toman decisiones consensuadas; 5. Comparten lenguaje, religión, valores morales, creencias y otros criterios de identidad étnica, así como una relación profunda (material y espiritual con un cierto territorio); 6. Tienen una visión del mundo diferente, e incluso opuesta a la que prevalece en el mundo moderno, con una visión no materialista de custodia hacia la Tierra, cuyos recursos son apropiados mediante un intercambio simbólico; 7. Generalmente viven subyugados, explotados o marginados por las sociedades dominantes; 8. Se componen de individuos que se consideran a sí mismos como indígenas (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 51,52)

Sin embargo, la autoafirmación étnica no se agota en el propio grupo étnico sino que se proyecta hacia fuera, ya que *“los pueblos originarios, no sólo manifiestan una voluntad expresa de consolidación de su identidad específica, sino que comienzan a buscar formas genuinas de auto representarse y distinguirse ante las sociedades nacionales como pueblos culturalmente diferenciados”*. (Hernández, 1993:144). Se torna necesario, por tanto, *orientar las acciones político-organizativas hacia una conciencia de autoafirmación étnica como paso previo e inevitable para consolidar alianzas duraderas con otros sectores sociales igualmente excluidos”* (Hernández, 1993:145)

En ese diálogo negociado y en la articulación con los otros, es fundamental la dimensión lingüística, que se constituye como un puente entre la cognición, el reconocimiento propio y el de los otros, entre la diferencia y el diferenciarnos, con el propósito de negociar la legitimidad y poder conseguir acuerdos (Bordieu en Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 31) El idioma es, por tanto, una condición necesaria y esencial para definirse y, a partir del reconocimiento de las diferencias con los otros, sentar las bases para la construcción de acuerdos sociales con otros actores.

El diálogo con otros. La educación popular como propuesta metodológica. Otros aportes.

El desafío es, en todo caso, cómo construir el diálogo con los otros, en particular en lo que se refiere a modelos de vida y desarrollo propios y alternativos a la Modernidad dominante. En este sentido, nos encontramos con varias propuestas metodológicas que pretendemos articular con nuestros objetivos de investigación para, de tal interacción, obtener nuestra propia propuesta.

Así, desde el concepto de *educación popular indígena* (Hernández, 1993:138), contamos con un instrumento para apoyar *el derecho de los pueblos autóctonos a desarrollar y expandir sus propias culturas, sin desdeñar la necesidad de manejar los códigos ideológicos y lingüísticos de las sociedades nacionales en las que están insertos”* (Hernández, 1993:139). De esta manera, el objetivo de la educación popular indígena será la integración e incorporación sistemática y progresiva de un conjunto de formas tanto lingüísticas como socio-culturales que permitan a los indígenas desenvolverse con soltura y sin inhibiciones dentro de una realidad que es multilingüe y pluricultural. (Hernández, 1993:141)

En este sentido, volvemos sobre el concepto de “control cultural”, entendiéndolo en este marco como el conjunto de niveles, mecanismos, formas e instancias de decisión sobre los elementos culturales de una sociedad dada, que constituyen el sistema global de relaciones. Este control cultural quedaría posibilitado desde el enfoque de la educación popular indígena, que apuesta por la inicial definición de los elementos identitarios propios, con raigambre histórica en elementos socio-culturales propios y reconocidos, a los que se sumaría la opción libremente elegida de incorporar otros elementos contextuales y ajenos de la sociedad circundante, que enriquezcan y potencien el modelo cultural propio.

Este enfoque se enraiza en la propuesta de Educación Popular que elaboró el maestro Paulo Freire en los años 70, y que surgió en el contexto latinoamericano de la Teología de la Liberación. Desde estas propuestas, los seres humanos tienen el derecho y el deber de entender y significar el mundo, que se construye social e históricamente. Este proceso de comprensión, que incluye una dimensión de comunicar lo aprendido, ha de realizarse necesariamente desde una posición crítica o *aprehensión crítica* (Freire, 2001:41). Este proceso implica el reconocimiento de la evolución constante de la cultura y de la historia, y por tanto, la asunción del cambio y del riesgo asociado al mismo. En este sentido, entendemos que no *“habría cultura ni historia sin innovación”* (Freire, 2001:40). *“El cambio forma parte de la experiencia cultural”*, y por ende *“una educación crítica nunca puede prescindir de la percepción lúcida del cambio”* (Freire, 2001:42) En esta percepción lúcida se incluiría la naturaleza política e ideológica de nuestra posición ante el mundo (Freire, 2001:42)

Esta definición nos permite concebir la educación crítica como vehículo para la construcción social del modelo cultural propio, e incluso del posicionamiento político que se plantee desde éste, a partir de la síntesis de los elementos identitarios históricos y de los elementos culturales asociados a los cambios del contexto y de la historia. En este ejercicio de ciudadanía, es necesario asumir la naturaleza política de la presencia en la historia de los seres humanos, tanto individual como colectivamente. En este derecho y deber de construcción política a partir del proyecto propio, no cabe estar en el mundo para adaptarse, sino para transformarlo (los seres humanos como seres transformadores). *“Si no es posible cambiarlo sin un cierto sueño o proyecto de mundo, debo utilizar todas las posibilidades que tenga para participar en prácticas coherentes con mi utopía”* (Freire, 2001:43)

Nuestra propuesta se basa en la pedagogía crítica que Freire defiende, entendiendo la capacidad del ser humano, individual o colectivamente, de evaluar, comparar, escoger, decidir, y en definitiva, intervenir en el mundo (Freire, 2001:43) Así, *“la lectura crítica del mundo es un quehacer pedagógico-político indivisible del quehacer político-pedagógico, es decir de la acción política que envuelve la organización de los grupos y de las clases populares para intervenir en la reinención de la sociedad”* (Freire, 2001:53)

Otros enfoques metodológicos de los que tomamos elementos para construir nuestra propuesta son el “diálogo de saberes” o la ciencia posnormal” (Funtowitz y Ravetz, 2000), que sitúan el foco de su argumentación en el equilibrio e intercambio bidireccional entre los actores involucrados en la construcción de esa modernidad alternativa. Así, eliminando el tradicional protagonismo de la ciencia convencional, hablamos de un *“diálogo interactivo”* (Funtowitz: 2000:24) con la necesaria participación de otros actores en la discusión del modelo científico que de respuestas, actores que fueron tradicionalmente relegados en esta discusión. La evidencia de la interdependencia de los pueblos y los problemas de equidad que se generan ya no se ven como externalidades respecto a la ciencia. Por tanto, en el aporte de soluciones a problemas ambientales globales, el grado de

complejidad e incertidumbre y la urgencia de la decisión llevan a plantearse un diálogo que sume a todos los actores concernidos (Funtowitz y Ravetz, 2000:24)

La limitante de este enfoque, desde mi punto de vista, es que la razón de ser de una mayor *“importancia relativa de las personas”* (Funtowitz y Ravetz, 2000: 53) reside en la magnitud de la incertidumbre y de la complejidad de la crisis ambiental global, en aras de lograr una suerte de “solución de consenso” entre todos, pero no en virtud de que son los seres humanos afectados por las crisis que se pretenden resolver los más legitimados para evaluar y decidir su propio destino, en particular cuando son éstos los que sufren las más devastadoras consecuencias del modelo “científico” imperante y de la crisis global, como sucede en las poblaciones rurales del Tercer Mundo. Por otra parte, este enfoque parece partir del esquema del modelo científico imperante, cuando afirma que *“la investigación orientada por problemas, característica de la ciencia posnormal, debe combinar los rasgos positivos de ambas formas y desarrollar disposiciones institucionales o estructuras apropiadas que lo permitan”* (Funtowitz y Ravetz, 2000:77)

Desde mi punto de vista, la clave no es sumar a nuevos actores en este proceso de aporte de respuestas, sino plantearse otro modelo alternativo de construcción científica que encuentra siempre su raíz en los protagonistas, al menos en las decisiones que los afectan de forma directa, alimentando un proceso de construcción de ida y vuelta, en espiral, en permanente enriquecimiento, en la línea de la aprehensión crítica del mundo propuesta por Freire.

En este marco epistemológico y metodológico es como entiendo el rol de actores como las instituciones acompañantes (ONGs) que acompañamos procesos protagonizados por comunidades rurales campesinas e indígenas.

Una primera mirada a los pueblos indígenas y su modo de entender el mundo

De forma introductoria a la caracterización de las economías indígenas, y en relación a la cosmovisión cultural indígena y su manera de aprehender el mundo, se puede decir que *“la innovación, la adaptación y la adopción son procesos dinámicos siempre contextualizados en aspectos culturales particulares, que ofrecen un sentido de pertenencia a un lugar a sus actores locales”* (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 110). Así, es posible hablar de un sistema de conocimiento (*corpus*) y un sistema de creencias (*kosmos*), que cobran sentido a través de las prácticas (*praxis*), y abordar este complejo K-c-p desde el enfoque etnoecológico (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 111). Desde este enfoque el objetivo es la generación de criterios y lineamientos para la implementación de propuestas de desarrollo local endógeno.

En una dinámica constante y enriquecida, a modo de espiral, basada en la secuencia de representación-interpretación-acción en relación con la Naturaleza, las comunidades indígenas elaboran su estrategia de vida, producción y reproducción, apropiándose de los recursos que la Naturaleza les brinda (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 114). En este proceso en constante retroalimentación, es muy importante rescatar el protagonismo de los actores locales y la dimensión ética y moral en el manejo de los recursos naturales (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 114) A nivel individual, cada individuo tendría frente a sí *“lo que le dijeron”, “lo que le dicen”* y *“lo que observa por sí mismo”*, de ahí la dinámica circular enriquecida en espiral (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 115)

Es desde esta faceta productiva de los actores indígenas, en constante dinámica circular de k-c-p, donde se desarrolla, el “juego de la supervivencia” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 113) que se despliega en un determinado territorio, entendido en este sentido, y no como frontera geopolítica. Los indígenas se encuentran así inmersos en esta matriz espacio-temporal donde desarrollan esa dinámica de apropiación de recursos según la lógica descrita, y es ella la que da sentido a su existencia e identidad a su cultura.

Aproximación a las economías indígenas

La última parte de este marco teórico se centra en tratar de comprender y caracterizar, aunque sea de forma inicial, a las economías indígenas, como paso previo a la comprensión del papel que la herramienta del Fondo de Inversión Social pueda jugar en este escenario, alentada por un proceso pedagógico crítico desde la educación popular y la educación popular indígena.

Partimos de la idea de que nos es *imposible aceptar que no haya otro camino para las economías frágiles que acomodarse, pacientemente, al control y a los dictámenes del poder globalizador*”, (Freire, 2001:59) añadiendo que *“los grupos humanos están condicionados por las estructuras económicas, pero no determinados por ellas”* (Freire, 2001: 68). Las *“sociedades rurales tradicionales”*, (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 29) categoría en que se encuadran las economías indígenas, involucran actividades como son la caza, pesca, extracción del bosque, artesanía, etc, que están basadas en formas de manejo no industrial y no científico, desde la tradición que les da sentido, pero en continua agregación de elementos novedosos, y manteniendo una escala productiva reducida como elemento identificador, ya que el fin principal y último es la reproducción de la unidad productiva para dar satisfacción a la necesidades materiales de la familia y de la comunidad (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 26, 46). Entrando en detalle, se evidencia como las principales características de las agriculturas indígenas son la diversidad de cultivos, el gran trabajo manual empleado, el uso muy bajo de insumos externos, y el uso de tecnologías adaptadas in situ. En relación a la legitimidad para el trabajo de la tierra, se da en virtud de derechos hereditarios reconocidos, y en base a la propiedad comunal, sin perjuicio de lotes familiares individuales.

En relación la dinámica k-c-p citada con anterioridad, el “juego de la supervivencia” se da en el marco de un lazo profundo con la Naturaleza, y por eso cada acto de apropiación en forma de práctica productiva se “negocia” con aquella, en la forma de intercambios simbólicos (rituales chamánicos, por ejemplo) y con base en el principio de reciprocidad. La Tierra, lejos de ser considerada un recurso económico, está en el origen mismo de la cultura e identidad étnicas (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 54). Esta dinámica se desarrolla en un determinado “territorio” entendido éste en un sentido amplio, desde este prisma de apropiación de los recursos naturales necesarios para la subsistencia de la familia indígena. Esta supervivencia está *más basada en intercambios ecológicos, con la Naturaleza, que en intercambios económicos, con los mercados* (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 55)

Otra característica de estas economías es la diversidad de prácticas productivas, de fuentes de sustento, que se complementan entre sí como estrategia económica de supervivencia para la satisfacción de las necesidades materiales (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 55, 57). Así, la agricultura (que no es la actividad principal), es complementada por actividades como la recolección, la extracción forestal, la pesca, la caza, la artesanía. De este modo, el “juego de la supervivencia” es entendido como una estrategia de uso múltiple del territorio, en un sistema integrado de actividades y prácticas productivas que favorece la

autosuficiencia en varias dimensiones: alimentaria, energética, tecnológica, de materiales de construcción, etc (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 56-59). Esta caracterización lleva a recordar las “economías del sustento” o “economías de proximidad o comunitarias”.

La racionalidad económica en este uso y apropiación del territorio me permite entroncar con las dimensiones ética, social y cultural de las economías indígenas. Así, la base del uso múltiple y el manejo del contexto local, de mínima artificialización, reside en las redes sociales y culturales de reciprocidad, responsabilidad con la comunidad en su conjunto. En este sentido, los pueblos originarios de América siempre se caracterizaron por *“la capacidad de convivencia humana, la profundidad de la solidaridad, el sentido de reciprocidad y el sentimiento de la responsabilidad social”* (Ribeiro, 1993: 77)

Conflictos ecológico-distributivos. La mirada de la ecología política.

La ecología política ofrece una mirada interesante que nos permite reflexionar acerca de la distribución y el acceso a los recursos naturales por parte de los diferentes actores en un territorio. Desde los procesos de significación, valorización y apropiación de la naturaleza pueden entenderse las diferentes miradas de los actores y sus intereses en un territorio, intereses a menudo contrapuestos y antagónicos, como sucede en los dos casos estudiados en este trabajo. Por tanto, detrás de estos conflictos se encuentran formas diversas de significación de la naturaleza que esconden valores políticos y culturales diversos (Leff, 2006: 22). Yo añadiría además, valores económicos y también espirituales.

Desde el concepto de “distribución ecológica” desde las ópticas de las asimetrías sociales, espaciales y temporales en el uso humano de los recursos y servicios ambientales (Martínez Alier, 1997: 41-66), podemos llegar hasta los conflictos distributivos y a los conflictos sociales que emergen de las formas hegemónicas de apropiación de la naturaleza y de la contaminación ambiental. Desde esa hegemonía, el conflicto se plantea con otros actores en el territorio, los pobladores originarios en este caso, que luchan por el acceso y distribución equitativa de los recursos (tierra, bosque, agua) desde la aspiración de sus intereses materiales, de supervivencia y calidad de vida, pero también desde sus valores de identidad, de cultura, de autonomía y libertad. Desde esa aspiración legítima resisten la apropiación hegemónica y la estandarización o absorción de la naturaleza y la cultura en términos de mercado. Desde esta ecología política así planteada se están construyendo *nuevas identidades culturales en torno a la defensa de las naturalezas culturalmente significadas* (Leff, 2006: 22). Así es como estas identidades, con profundos lazos históricos con el territorio del que forman parte, siguen recreándose y renovándose a través de la resistencia y afirmación del ser cultural frente a estrategias de apropiación y transformación de la naturaleza que promueven los modelos económicos del capital dominante. Estos procesos culturales pueden entenderse así como *movimientos de re-existencia* (Porto Gonçalves en Leff, 2006: 22).

Esta significación del territorio, profundamente ligada a la identidad cultural de los pueblos originarios, frente a la significación política y económica de los modelos de desarrollo hegemónicos, propia de una cultura muy distinta, hace que desde la “ecología de la diferencia”, hablemos en términos de “distribución cultural”, al referirnos a *“los conflictos que emergen de distintos significados culturales, pues el poder habita a los significados y los significados son la fuente del poder”* (Escobar, 2000:9). Así, tienen cabida las estrategias discursivas generadas por ciertos o grupos sociales, como los indígenas, por la reivindicación de sus valores culturales, en los procesos de legitimación de los significados culturales como derechos

humanos. *Pues es por la vía de los derechos (humanos) que los valores culturales entran en el juego y el campo del poder establecido por los “derechos del mercado”.* (Escobar, 2000:7).

Desde estas luchas por la diferencia cultural, desde esta “ecología de la diferencia”, entran en juego en estos conflictos las identidades étnicas, las autonomías locales sobre el territorio y los recursos, reivindicando, más allá del campo económico y ecológico, las *“formas étnicas de alteridad comprometidas con la justicia social y la igualdad en la diferencia”* (Escobar 2000:6, 13). En este marco, *esta reivindicación no reclama una esencia étnica ni derechos fijados en el principio jurídico y metafísico del individuo, sino en el derecho del ser, que incluye tanto los valores intrínsecos de la naturaleza como los derechos humanos diferenciados culturalmente, incluyendo el derecho a disentir de los sentidos preestablecidos y legitimados por poderes hegemónicos.* (Escobar, 2000:8).

El aporte que brinda el enfoque de la Agroecología

Tanto el enfoque de la ecología política como la dimensión profundamente cultural e histórica de vínculo de los pueblos aborígenes con el territorio, el cual involucra una dimensión ética, social y ecológicamente responsable de articulación con el entorno natural, nos permiten acercarnos al enfoque agroecológico. En este sentido, la política de la diferencia *abre la historia hacia la utopía de la construcción de sociedades sustentables diferenciadas.* (Escobar, 2000:8).

En este tipo de economías, como hemos visto, el equilibrio de las relaciones sociales se sustenta sobre la satisfacción comunitaria de las necesidades materiales, a través de la producción de bienes *“con un valor de uso histórico y culturalmente dado”* (Sevilla Guzmán, 2006: 151). En el caso de la actividad agrícola como forma de vida, se tienen en cuenta los mecanismos de reproducción social y ecológica, con base en una cosmovisión que en buena parte se sustenta sobre una “economía moral”. Como resistencia a las formas de explotación de los recursos ligadas al modelo agroindustrial occidental, persisten estas economías del sustento, que obedecen a una lógica cultural, ética y sustentable de manejo de los recursos naturales.

Acá tiene cabida el concepto de “metabolismo social”, desde la lógica de ser de estas economías que implican formas de producción y reproducción por parte de las comunidades indígenas de sus condiciones materiales de existencia a partir de un metabolismo equilibrado con la naturaleza (Toledo y González de Molina, 2007: 85-112) Así, frente al elevado consumo exosomático sobre el endosomático de las sociedades “desarrolladas”, las economías indígenas se caracterizan por un consumo principalmente endosomático, ligado a la reproducción social y al mayor peso del fenómeno de la apropiación, el más ecológico de entre los 5 fenómenos metabólicos (apropiación, transformación, distribución, consumo y excreción). Entonces, más que de formas de producción, hablaríamos de “apropiación”, desde esta aproximación ecológica a los procesos naturales de estas economías.

Al referirnos a las economías indígenas del Chaco podemos hablar, en primer término, de sociedades tradicionalmente cazadoras-recolectoras, en las que la apropiación de los recursos no consigue transformar la estructura y la dinámica de los ecosistemas, y en las que los seres humanos podrían considerarse como una especie más dentro de cada ecosistema (Gadgil y Guha, 1992, y Toledo, 1994). En un segundo término, y sobre todo en el pueblo guaraní, hay un componente de agricultura que determina un tipo de metabolismo que implica aún transformaciones ciertamente limitadas sobre la dinámica de

los ecosistemas, sobre la base energética principal de la energía solar y sin que se produzca un forzamiento ecológico en este tipo de intervención. Por tanto, al caracterizar a las economías indígenas del Chaco argentino, podemos hablar de una dimensión de partida ecológica y sustentable, que se sustenta en su propia concepción, cosmovisión e identidad cultural.

La Agroecología, junto a su dimensión agronómica central, en la que los principios de la ecología deben regir el manejo de los recursos naturales, presenta también un *carácter social, local e histórico* (Sevilla Guzmán, 1994: 10), defendiendo el desarrollo social frente a la búsqueda del máximo bienestar personal, basado exclusivamente en el consumo que se propugna en las sociedades industrializadas. Tomamos, pues, estos elementos conceptuales que nos brinda la Agroecología para hablar, desde el punto de vista de las economías indígenas, de un desarrollo perdurable basado en los recursos endógenos de una zona, persiguiendo crear las condiciones adecuadas para que los pobladores de un territorio puedan controlar los recursos y factores de producción y sean así sujetos activos de su propio desarrollo (Sevilla Guzmán, 1994: 10)

Es por ello que podemos encarar el análisis de estas economías de proximidad, comunitarias, que son las economías indígenas, desde un enfoque agroecológico, y desde las tres dimensiones principales que lo integran: la ecológico-productiva, la socio-económica y cultural, y la socio-política (Sevilla Guzmán, 2006: 201). Por un lado, podemos encontrar en ambos procesos la racionalidad de manejo ecológico de los recursos naturales, intrínsecamente ligada a su identidad cultural. Además, la acción social colectiva que presenta alternativas a la modernidad dominante y a su crisis actual toma la forma de la aspiración colectiva de los sujetos políticos organizados (InterWichi y APG) de recuperar, a través de su accionar socio-político, sus modelos socio-económicos de desarrollo ligados a su identidad cultural y cosmovisión, de base agroecológica y sustentable, que es parte de su proyecto emancipatorio, por oposición al modelo de desarrollo hegemónico. Podemos afirmar, pues, que *“el conocimiento local, campesino e indígena, adecuadamente potenciado, puede encarar la crisis de la modernidad, al poseer el control de su propia reproducción social y ecológica”* (Sevilla Guzmán, 2006: 205).

En lo que respecta a la dimensión cultural, podemos hablar del “saber local”, cuya construcción está asociada a la naturaleza, la cultura y la producción como aspectos inseparables (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 107), como sucede en la visión integral y holística de las economías indígenas del Chaco argentino. Se trata, pues, de sistemas de conocimiento *holísticos, acumulativos, dinámicos y abiertos, que se construyen con base en las experiencias locales transgeneracionales, y en constante adaptación a las dinámicas tecnológicas y socioeconómicas* (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 108)

En esa dimensión transgeneracional, retomamos la importancia de la tradición que explicábamos con anterioridad, y de la definición del proyecto propio a partir de esta raigambre histórica y cultural, sin perder de vista que se trata de *“una tradición moderna, de una síntesis entre tradición y modernidad”* (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 74). Es así como cobra especial importancia la memoria, como vehículo transmisor de un conocimiento oral, generalmente no escrito, la sabiduría, que es individual, local, particular, personal, concreta y práctica (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 99), y la *“mente cultural” que sabe por qué cree, por qué tiene fe, frente a la mente racionalista, que sabe por qué comprueba* (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 100)

En definitiva, con base en la dimensión agroecológica y sustentable de su propia cosmovisión, los pueblos indígenas deben reconocer y recrear su propia tradición moderna, sus formas de reconocer y significar el mundo y como se reflejan y reelaboran a través de sus prácticas individuales y sociales, en su experiencia directa y cotidiana con el mundo que les rodea. La sabiduría es la clave de este proceso, pues incluye una dimensión ética y emocional que es intrínseca al mismo. *“La intuición, las emociones, los valores morales y éticos se encuentran embebidas en la manera de mirar las cosas. Los hechos y los valores se conectan para mirar las cosas”* (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 102)

Un abordaje teórico desde varias ópticas

Como conclusión a este marco teórico, vale la pena aclarar que el abordaje de este trabajo de fin de master se realizará desde este prisma multidimensional abordado en el marco teórico.

El punto de partida es el rechazo a la visión economicista ligada al modelo occidental imperante, y la necesidad de definir un proyecto emancipatorio propio a partir de una tradición identitaria que echa sus raíces en la historia y cultura de estos pueblos originarios (guaraníes y wichis), pero que incorpora con sabiduría elementos de innovación propios del contexto circundante desde un “control cultural” del proceso.

Esta tradición moderna propia de su cosmovisión se plasma en las *economías de proximidad propias* de los pueblos aborígenes del Chaco argentino, y en las experiencias reales y concretas de construcción de modernidades alternativas desde lo cotidiano, desde abajo y desde sus propios protagonistas, experiencias que serán analizadas en este trabajo. En algunos casos, las mujeres, en sus roles principales en estas “economías de sustento”, desempeñarán un papel fundamental.

En este proceso de construcción de modelos propios, el diálogo con las instituciones acompañantes de estos procesos (ONG’s) adopta la forma de la educación popular y la educación popular indígena, y desde este marco se estudiará el papel que juega una herramienta económica concreta (FIS) como elemento de contexto concebido “ex situ”, que las distintas comunidades incorporan a su propia estrategia socio-económica y política de vida, a su “juego de supervivencia”, desde sus mecanismos propios de “control cultural”. Más concretamente, se estudiará en los dos casos el rol de esta herramienta socio-económica y el papel de la educación popular crítica en el marco del acompañamiento de procesos más amplios de acción social colectiva desde la autoafirmación de la etnicidad propia (desde el idioma y la cultura), y en reclamo del territorio y de sus derechos como pueblos.

Lo que está realmente en juego, además de la supervivencia y el futuro de estos pueblos, es también su dignidad, su sentido de pertenencia histórico-cultural, su percepción de sí mismos y su valorización como pueblos con identidad cultural propia, valiosa y diferenciada, que tiene su propio lugar en la sociedad moderna argentina. En la construcción de estos proyectos identitarios y alternativos propios, el potencial agroecológico de ambos procesos, que echa sus raíces en su identidad cultural, será un importante componente a tener en cuenta.

ANÁLISIS

Una aproximación geográfica. El Gran Chaco Latinoamericano.

Para ubicarnos geográficamente en el Chaco argentino, es preciso hablar primero de forma sintética del denominado Gran Chaco Latinoamericano. Este nombre, de origen quechua, significa "lugar de caza", "coto de caza" o "batida de caza" en referencia al área donde tradicionalmente se realizaba esta actividad. Como se relata en las Memorias del Gran Chaco, *Chaco es una palabra quechua que da nombre a la región y que hace referencia a una técnica de cacería colectiva por "cerco", encierro o rodeamiento, con ruido, humo o incendio de pastizal, para efectuar, por ojeo, caza intensiva y selectiva.*

Esta área abarca una extensa zona de llanuras que se extiende a través de las fronteras de tres países latinoamericanos: Argentina, Bolivia y Paraguay. Según cifras facilitadas por la Red Agroforestal Chaco Argentina (REDAF, 2007), en esta región viven 7.057.500 personas, de las cuales 6.137.000 son argentinos, 778.000 son bolivianos y 142.500 son paraguayos

El Gran Chaco Americano ocupa aproximadamente una superficie de un millón de kilómetros cuadrados sobre estos 3 países y en él sobreviven cerca de 200 mil integrantes de 15 pueblos originarios. Su rica biodiversidad ha ameritado la ubicación del Gran Chaco como quinta prioridad entre los hábitats más significativos en recursos genéticos y diversidad biológica, según un estudio del Banco Mundial.

Se trata de una llanura sedimentaria que incluye algunas lomadas anchas y chatas así como hondonadas por las que corren algunos cauces de agua, con zonas anegables formando lagunas, bañados y esteros. El clima de esta región es cálido tropical con elevadas temperaturas estivales (hasta un máximo de 50° C) y lluvias entre los meses de noviembre y abril. Sus principales cursos de agua son los ríos Pilcomayo (de 1.100 km de largo y una cuenca aproximada de 130.000 km²), el río Bermejo (con 1.060km de largo y una cuenca de 94.000 km²), y el río Salado del Norte, que marca el límite meridional del Chaco con un recorrido de 1.150km.

Como señala la antropóloga Morita Carrasco, en su ensayo "*Cazadores – recolectores en el Gran Chaco, una mirada*", esta región registra un marcadísimo proceso de deterioro ecológico y desertización creciente debido al impacto de las poblaciones humanas no indígenas que en sucesivas oleadas hicieron uso del ambiente sin control o manejo racional alguno.

En un estudio realizado en 1991 se pudo establecer que los indígenas allí asentados disponían de una variadísima biodiversidad en la zona, compuesta por 28 clases de mamíferos, 17 clases de aves, 21 clases de peces, 20 variedades de miel silvestre, más de 70 especies de vegetales silvestres, a lo cual habría que agregar 12 plantas cultivadas. En cuanto a las maderas, el Chaco se caracterizaba por la abundancia de árboles nativos de maderas duras tales como quebracho blanco, dos variedades de quebracho colorado, guayacán, palo santo, algarrobo y varias palmeras, además de otros árboles de madera blanda de enorme importancia para la vida indígena como lo son el palo borracho, el chañar y el mistol.

Todos estos árboles se encontraban dispuestos en forma de bosques aislados como manchones entre los cuales se extendían vastas zonas de pastizales. Por otro lado, en los cañaverales a la orilla del río Pilcomayo se levantaban los cercos de cultivo aborigen. La rica y variada fauna y flora hoy sigue siendo la principal fuente de sustento de la población aborigen, aunque hoy se encuentra en franco peligro de extinción.

En lo que se refiere a la población aborigen que vive en los territorios del Gran Chaco, en el imaginario colectivo perdura la imagen de una inmensa y misteriosa zona habitada por pueblos salvajes, indómitos, más cerca de la animalidad y el salvajismo que de la humanidad. Esta imagen es el resultado de una construcción histórica y socio-cultural que echa sus raíces en el encuentro entre indígenas y españoles durante el siglo XVI cuando los últimos ambicionaban encontrar una ruta hacia Eldorado, montaña mítica donde se decía que abundaba el oro.

Entre los pueblos originarios se distinguían tres grandes grupos-familia. Los pertenecientes a la familia Mataco- Mataguayo, integrada por *mataco (wichí)*, *mataguayo*, *iyovajao chorote* y *nivacklé o chulupí*. Los pertenecientes a la familia lingüística Guaikurú, integrada por *toba*, *pilagá*, *mocoví* y *abipón*. Y la integrada por los *lule vilela* a quienes algunos autores consideran desaparecidos. Sin embargo, según testimonios orales, familias *lule vilela* residen actualmente en la provincia argentina de Santiago del Estero.

Las economías de estos pueblos se caracterizaban por combinar distintas actividades diversificadas y complementarias, que garantizaban el sustento de las familias y aprovechaban las características de los ecosistemas y los ciclos naturales de los mismos. Estas actividades eran la caza, pesca, recolección de vegetales y de “frutos del monte” como la algarroba, y de miel silvestre. En la época de lluvias cultivaban maíz, porotos, sandía, melón, zapallo, etc.

A modo de brutal contraste, en este año 2010, y en el marco del Bicentenario de la independencia argentina y del Encuentro Trinacional de la Semana de los Pueblos Indígenas, los dirigentes de las comunidades de pueblos originarios de los 3 países del Gran Chaco Latinoamericano (Argentina, Bolivia y Paraguay), debaten sobre un problema en común, con la intención de llevar sus reclamos a la Corte Suprema de Justicia. En los 3 países impera el incumplimiento de las legislaciones nacionales e internacionales que reconocen los derechos a la tierra de las comunidades contra el avance de la frontera agrícola sojera, y de las empresas forestales y de hidrocarburos sobre los recursos naturales que mantienen su modo de vida ancestral y su supervivencia.

El Chaco argentino

El Chaco argentino abarca unos 625.000 km². Representa el 57% de la zona del Gran Chaco Americano, y el 22% del territorio nacional. Esta Región está integrada por las siguientes provincias:

- La totalidad de las provincias de Formosa, Chaco y Santiago del Estero
- Norte de Santa Fe y San Luis, Este de Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja y San Juan.
- Norte y Oeste de Córdoba.

- Noroeste de Corrientes.

El Chaco argentino concentra en su región Centro Occidental la más alta proporción de pueblos indígenas (unas 9 etnias diferentes).

También en esta región, como sucede en la mayor parte del Chaco Latinoamericano, el modelo occidental colonizador y sus sucesivas olas de explotación de recursos naturales han generado fenómenos de desertización, empobrecimiento de los suelos, pérdida de biodiversidad y niveles altos de contaminación de los ríos.

La ofensiva militar del Chaco argentino, llamada “Conquista del desierto verde”.

Desde la primera época colonial, con la llegada de los españoles, hasta los inicios del siglo XX, el Chaco argentino fue escenario de numerosos intentos por conquistar la región y convertir a sus pobladores originarios en cristianos y trabajadores rurales, al servicio del modelo cristiano occidental y sus valores del “desarrollo”. Los esfuerzos se concentraron, en una primera ola, en misiones religiosas y con posterioridad, en campañas militares que enfrentaron de forma violenta y sanguinaria hasta vencer la resistencia indígena.

“No mencionamos todas las expediciones que penetraron en el Chaco (...). Fue constantemente el imán de los conquistadores y de los colonos. Baste anotar que desde 1617 hasta la Independencia (1816), salieron del Paraguay 77 expediciones al Chaco. Sin embargo, tantos esfuerzos casi no dejaron huella, y no faltó quien, ignorando los secretos de los archivos, creyese al Chaco eternamente envuelto en las sombras de su salvaje y tenebrosa virginidad” (Enrique de Gandía, Historia del Gran Chaco)
(Silva, 1998: 155, tomo I).

Un hito histórico de gran relevancia por las repercusiones que acarrearía sobre este territorio y sus legítimos pobladores originarios, fue la campaña militar efectuada sobre los territorios del Chaco argentino en 1884, a través de una expedición masiva de tropas, divididas en tres regimientos, a cargo del general Benjamín Victorica.

“Puede usted disponer desde ya de un territorio mayor que el que tienen algunas naciones poderosas de Europa (...) donde cabrán muchos millares de pobladores y millares de ganados”

(Informe del General Victorica al Presidente Julio A. Roca, 31/12/1884)

Si bien 1884 es el año oficial de la que se conoce como “conquista del desierto verde”, en realidad las avanzadas militares comenzaron mucho tiempo antes. En 1884 se “oficializa” el discurso del Presidente Julio A Roca (ante el Congreso) blanqueando los intereses de la clase gobernante, los pensadores liberales y la oligarquía terrateniente.

Estas ofensivas militares tuvieron por objetivo la ocupación de las tierras de esta región, la expulsión de sus pobladores originarios, algunos de los cuales fueron convertidos a mano de obra rural, y el reparto de estas tierras entre los nuevos colonizadores. Este accionar venía a repetir la lógica de lo realizado en las crueles campañas militares a Pampa y Patagonia (“Campaña del Desierto”) y como se siguieron llevando a cabo prácticas de disciplinamiento hasta bien entrado el siglo XX.

El 26 de julio de 1884, el presidente argentino Julio A. Roca solicitó ante el Congreso de la Nación la adjudicación de una partida especial del presupuesto para llevar adelante una ofensiva militar al Chaco.

“Debemos remover las fronteras con los indígenas; estos deben ser sometidos o reducidos bajo la jurisdicción nacional, pudiendo entonces entregar (tierras) seguras a la inmigración y a las explotaciones de las industrias de la civilización esas 12 mil leguas que riegan el bermejo, el Pilcomayo, el Paraná y el Paraguay y que limitan las montañas que nos separan con Bolivia”. (Mapelman y Musante, 2010)

Julio A. Roca es el mismo que apenas 5 años atrás, en 1879, había comandado las invasiones a Pampa y Patagonia en lo que se dio a conocer como “Conquista del Desierto”. En el discurso ante el Congreso también las comparó y dejó en claro los intereses que movilizaban al gobierno argentino:

“Llevada felizmente a término la ocupación militar de la Pampa y la Patagonia en toda su extensión y extirpada la barbarie que esterilizaba a aquellos vastos territorios donde hoy acuden los pobladores civilizados y las especulaciones del desierto y de la industria, engrandeciendo la nación, ha llegado el momento de abrir operaciones decisivas sobre los también extensos y ricos territorios del Chaco”.

Como se traduce del texto, los pueblos originarios eran sinónimo de “barbarie”. Con el uso de la palabra “esterilizan”, se quería decir que su ocupación ancestral de los territorios no generaba ninguna riqueza ni productividad. En cambio los “pobladores civilizados”, colonos e inmigrantes europeos, traerían consigo la riqueza y la grandeza de la Nación, gracias a las especulaciones del capital extranjero, principalmente inglés.

Es elocuente también la carta de Benjamín Victorica, Jefe de las campañas militares al Chaco, enviada el 31 de diciembre de 1884 al Ministro Interino de Guerra y Marina.

“No dudo que estas tribus proporcionarán brazos baratos a la industria azucarera y a los obrajes de madera como lo hacen algunas de ellas en las haciendas de Salta y Jujuy. Considero indispensable también adoptar un sistema adecuado para situarlos en los puntos convenientes, limitándoles los terrenos que deben ocupar con sus familias a efectos de ir poco a poco modificando sus costumbres y civilizarlos”.

De esta manera, se llevaron a cabo ofensivas militares sobre los territorios y las comunidades indígenas, con el asesinato y la usurpación de tierras y la incorporación de las mismas al servicio de un modelo económico concreto, impulsado por el Estado, y basado en la explotación de los recursos, la agroindustria y la inversión de capitales extranjeros. Uno de los mecanismos necesarios para lograr esto fue modificar los modos de propiedad e incorporar y asegurarse mano de obra barata para los ingenios y obrajes que se estaban instalando en la región.

Este nuevo modelo económico desarrollista demandaba una gran cantidad de mano de obra y encontró en el indio su principal fuente. *“Me fijo en primer término en el indio porque es el elemento más eficiente del progreso importante en el Chaco: sin él no hay ingenio azucarero, ni algodón, ni maní, ni nada importante”* (Informe sobre el estado de la clase obrera, Hispamérica, Madrid, 1985, t1, página 55).

Así, mientras los ejércitos avanzaban regularmente sobre el Chaco y Formosa, los indígenas apresados eran enviados a ingenios y obrajes a trabajar como mano de obra semi-esclava. También se los incorporaba forzosamente como soldados para formar parte de guerras fronterizas haciendo de guías y realizando los trabajos pesados de las tropas, e

incluso se los incluyó en los mismos ejércitos de las campañas, buscando fragmentar la resistencia indígena.

Los intereses y necesidades de las empresas se dan de modo coincidente con la profundización de los avances militares. En esos años se fundan los principales ingenios azucareros: Las Palmas (Chaco, 1882), la Esperanza (Jujuy, 1884), Ledesma (Jujuy, 1884), Formosa (Formosa, 1884), entre otros. Y al mismo tiempo se tienden y desarrollan las principales líneas férreas (financiadas con capital inglés) que conectan las principales ciudades y que permiten el traslado de la producción y de los obreros.

Estas campañas militares marcaron un punto de inflexión en el Chaco argentino, provocando un grave impacto sobre la población originaria (exterminio, huida, relocalización, subordinación al modelo económico) y sobre las características del ecosistema de la zona. Por otro lado, el nomadismo que caracterizaba a estos pueblos indígenas fue sustituido por una sedentarización progresiva en forma de núcleos comunitarios, a causa de las reducciones y las misiones religiosas.

Es en esta etapa en la que la autonomía del sistema socioeconómico indígena queda destruida, y se subordina a partir de entonces a los procesos de expansión y contracción del capitalismo colonizador. En el caso de los ingenios, los indígenas eran víctimas de extensas jornadas laborales, se les omitía el pago por el trabajo realizado, o se implementaban los conocidos sistemas de vales que solo tenían valor dentro del ingenio, por lo tanto el indígena debía gastar su paga en la proveeduría del establecimiento que también era propiedad del dueño. Esto generaba un círculo vicioso en el trabajador, constantemente endeudado.

En este contexto, hacia fines del siglo XIX, se construyen las bases del Estado argentino sobre la base de un modelo de desarrollo basado en:

- Incorporación entusiasta a la división internacional del trabajo tributaria de las grandes metrópolis occidentales de ese momento. Así, se concentra la producción primaria ligada a la agroexportación (alimentos y materia prima sin valor agregado), sustentada en un régimen de alta concentración de la tierra, y como contrapartida, la importación en condiciones desventajosas, de productos industrializados.
- Masiva incorporación de capitales extranjeros (sobre todo orientados al desarrollo de la infraestructura necesaria para viabilizar la exportación y la distribución de las importaciones);
- Democracia “restringida”.
- Fundación de un sistema educativo con el objetivo central de lograr adhesión al modelo, demonizando y/o invisibilizando a los sectores sociales desfavorecidos.

Este nuevo modelo económico de desarrollo, ligado a los intereses de los nuevos colonizadores, los capitales europeos, y sus valores culturales, se impone con vehemencia en el territorio del Chaco argentino. En este contexto, al comenzar el siglo XX, los pueblos originarios del Gran Chaco Argentino experimentaban ya la máxima presión de la sociedad nacional, para obligarlos a desalojar sus territorios tradicionales y cambiar su identidad cultural.

Basta de indios! Ahora todos somos argentinos, se decía. Desaparecieron los indígenas de la historia, los censos, de los planes de gobierno (Silva, 1998: 8).

En el caso de la industria obrajera, la explotación forestal del monte nativo alcanza su máximo desarrollo en los primeros años del siglo XX. Es la compañía inglesa The Forestal Land, Timber and Railways Company Limited la que desde 1906 ejerce la hegemonía absoluta en la explotación del quebracho.

De este modo, durante el auge de la explotación forestal crecieron alrededor de los obrajes más importantes núcleos de población que en forma directa o indirecta vivían de la actividad. Estas poblaciones demandaban un alto consumo de carne lo que determinó el comienzo de la explotación ganadera en la zona. Desde entonces, la actividad ganadera chaqueña ha sido un factor de enorme importancia en la definición de los territorios indígenas y el uso de los recursos naturales. Los ganaderos actuales, llamados criollos o chaqueños por los indígenas, han ocupado el territorio en forma desordenada y desproporcionada. Por lo general se trata de ocupantes de estancias vecinas a los asentamientos indígenas que fueron logrando formar su propia tropa y se establecen libremente en cualquier área del monte, por lo general en las proximidades de las comunidades indígenas.

Este tipo de manejo del ganado, sin corrales o pasturas con cerramientos, determina que el ganado vague libremente a cielo abierto destruyendo toda la vegetación a un ritmo superior al que necesita para regenerarse, y generando en consecuencia, inmensos territorios pelados y la consiguiente salinización del suelo, que lo degrada y lo inhabilita para el cultivo. Además de estos impactos ambientales, estas prácticas desencadenan un impacto muy negativo en las economías indígenas, que encuentran en la vegetación y los frutos del monte y el bosque su sustento.

En lo que respecta a la zafra de la caña de azúcar y la cosecha del algodón, las otras actividades económicas de este nuevo modelo colonial, la inicial mano de obra indígena que se mantuvo durante décadas, terminó con la expulsión de esta mano de obra hacia zonas vecinas, sobreviniendo la miseria en la zona, cuando en los años 60 las máquinas reemplazaron a los hombres.

Podemos concluir este capítulo diciendo que los impactos del modelo colonizador desarrollista desencadenaron en la región del Chaco argentino impactos y fenómenos muy negativos, que son visibles hoy día en mayor o menor grado en las distintas provincias de esta región:

- Pobreza, marginalidad y exclusión, fenómenos que favorecen la desintegración político – social;
- Concentración de riquezas en pocas manos;
- Actitudes de admisión y naturalización respecto a la indigna distribución de los bienes y recursos públicos para toda la población. No se cuestiona la equidad del acceso y tenencia tanto de los pocos que más tienen como de los millares que menos poseen.
- Fragmentación económica – productiva y ambiental- territorial no sustentable para la vida.

El Estado y los pueblos indígenas del Chaco

El Estado moderno argentino se constituyó sobre la ignorancia y exclusión de los pueblos originarios, considerados como sujetos pasivos susceptibles de ser asimilados a la cultura y religión occidental.

“Todos decían que el Gran Chaco estaba dentro del territorio argentino; pero los habitantes naturales parecían quedar fuera de las garantías de la Constitución” (Silva, 1998: 166, tomo I)

Así, como expresa la Constitución de 1853, del Estado moderno argentino:

*“Art. 67. Son atribuciones del Congreso:
Inciso 15. Proveer a la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo”*

Por otro lado, las campañas militares al Chaco impulsadas en 1884 nunca fueron discutidas ni reconocidas por el propio Estado nacional como parte de un genocidio de los pueblos originarios de esa Región. La no discusión de esas campañas que modificaron profundamente las prácticas sociales de los pueblos originarios, sus prácticas culturales, su modo de incorporación al Estado argentino y su subordinación al modo de producción capitalista, permite que se sostenga sobre estos pueblos una latente posibilidad de represión (Mapelman y Musante: 2010: 106)

Cuando a fines del siglo XIX, la oligarquía argentina comienza a constituir el Estado Nación tal como hoy lo conocemos, con las fronteras en los límites actuales, va a hacerlo por sustracción, y no por inclusión. Los sujetos que habitaban los territorios que son sustraídos por la fuerza no van a ser incluidos en el proceso de constitución estatal.

“A partir del momento que el Gobierno nacional se propone valorizar las tierras chaqueñas, se pasa de una política de contención y defensa frente a los indígenas, simbolizada por la línea de fortines, a otra de desalojo del indígena de sus tierras, instrumentada con las expediciones militares “pacificadoras”
(Piñeiro y Caracciolo, en Silva, 1998: 180, tomo I)

Por el contrario, estas comunidades que habitan desde tiempos ancestrales el territorio nacional fueron incluidas por medio de la fuerza militar y de acuerdo con un modelo económico y político de exclusión que nunca los reconoció como sujetos plenos de derechos, sino que por el contrario los visualizó como ciudadanos de segunda, caracterizados según las etapas históricas como bárbaros, salvajes, enemigos, y/o inferiores a proteger. En definitiva, como el “problema indígena” a resolver.

El discurso oficial y el lenguaje utilizado por el Estado van a fundamentar la negación, exclusión, deculturación y asimilación al modelo económico imperante de los pueblos indígenas. Daniel Feierstein (2007) plantea 6 momentos en la caracterización de una práctica social genocida: conformación de una otredad negativa, el hostigamiento, el aislamiento, el debilitamiento sistemático, el exterminio y la realización simbólica. Así, en el discurso oficial, el indígena es calificado de “inferior”, “salvaje”, y “bárbaro”. Respecto a la imagen del territorio habitado por los pueblos originarios, el Chaco, su calificación como “desierto” va a ser la oposición al concepto de la tierra fértil, trabajada, del campo utilizado para el progreso. Otro ejemplo es la caracterización como “Impenetrable chaqueño”. Así, en el imaginario de lo que debe ser el ciudadano nacional, el indígena queda afuera. Se

necesita construir otro negativo y amoral que se diferencie de la identidad blanca y europea asociada al progreso, al futuro y a la civilización.

A día de hoy, ya en el siglo XXI, los efectos del discurso legitimador de estas prácticas siguen presentes en parte de la sociedad y en algunos sectores del Estado. Las políticas públicas, con desiguales resultados según las provincias, están todavía lejos de dar cobertura integral a las necesidades y derechos de los pueblos indígenas, como ciudadanos argentinos con derechos constitucionalmente reconocidos desde el año 1994, año en que tuvo lugar la modificación histórica de la Constitución nacional.

Asentamientos humanos y comunidades indígenas en la actualidad.

Como consecuencia de las distintas fases del proceso colonizador anterior, en las comunidades aborígenes se produjeron movimientos humanos de desplazamientos y relocalizaciones, que provocaron una dispersión de los pueblos indígenas en varias zonas, con distintas estrategias de supervivencia en cada caso.

Así, existen algunos asentamientos fijos en áreas rurales y en barrios próximos a las ciudades, a los que migran en su mayoría los jóvenes que tratan de vivir de las “changas” ocasionales o de algún empleo en la ciudad. En las áreas rurales, por otro lado, las comunidades continúan practicando actividades ligadas a su economía tradicional, en un entorno que continúa caracterizado por un grave deterioro ambiental (degradación por sobrepastoreo, por la tala indiscriminada de los árboles nativos, aguas de los ríos contaminadas por efectos del derrame de sustancias tóxicas, etc), y por la inseguridad jurídica de los territorios en los que se asientan.

Otros asentamientos o comunidades indígenas surgieron por impulso del proceso evangelizador. En estas comunidades aún hoy conviven familias o grupos residenciales de familias nucleares de diversas pertenencias étnicas. Los lugares que ocupan estas comunidades constituyen dominios tradicionales de sus antepasados, de los grupos que allí nomadizaban.

Las economías indígenas del Chaco hoy

A pesar de este avasallador proceso colonial, que trató de imponer su nuevo modelo económico, apoyado en la explotación forestal, el obraje, la ganadería extensiva y la agricultura industrial (con monocultivos como el algodón o el azúcar), los pueblos indígenas que poblaban la Región mantuvieron los rasgos principales de sus economías del sustento, de modo que la reproducción de su vida social estuvo siempre asociada al monte y los ríos.

Sobre la base de su economía tradicional asociada a las actividades de caza, pesca, extracción, y agricultura estacional, fueron incorporando actividades de vinculación con el mercado, en sus estrategias de vida y supervivencia, no sin grandes y crecientes dificultades debido a la progresiva destrucción del ambiente y ecosistema chaqueño. A estas dificultades ambientales y al impacto climático asociado, se suma el creciente hostigamiento en relación con la ocupación de las tierras. No obstante, con gran perseverancia y capacidad de lucha, las comunidades indígenas fueron manteniendo el sabio aprovechamiento del ecosistema chaqueño y sus ciclos en la integración de sus economías familiares y comunitarias. Así, los

meses secos del invierno -abril /mayo a agosto son aprovechados para la pesca en ríos, lagunas, esteros y madrejones. Los meses de agosto, septiembre y octubre suelen considerarse los meses más difíciles: el pescado se ha acabado y las lluvias que no llegan impiden la aparición de flores y frutos silvestres. La estación lluviosa, que abarca los meses de noviembre a abril- les permite preparar las áreas para la siembra de cultivos. Así, en estos meses se siembran y cosechan para el consumo familiar cucurbitáceas, maíz, tubérculos (papa y batata), sandía y melones. Paralelamente, se recolectan frutos silvestres, algarrobo, chañar, mistol, “sacha sandía”, poroto de monte y se cosechan diversas variedades de miel silvestre. Durante todo el año, y de manera continuada se cazan pequeños animales del monte como el conejo y también aves como el avestruz, charata, loros, etc.

La economía tradicional aborigen del Chaco, por tanto, se basa principalmente en la caza y recolección, complementando estas actividades con actividades agrícolas. En este sentido, no existe una “conciencia productiva” en el sentido de una inversión para conseguir resultados productivos, sino tan sólo de incidir en la Naturaleza para la satisfacción del bien común. Lo que la Naturaleza produce, se obtiene para el bien común. Esta idiosincrasia y cultura tiene incidencia en muchos aspectos de la vida de la comunidad, y permite entender por qué las “changas” (pequeños trabajos ocasionales remunerados) en la actualidad de las economías indígenas suponen una alternativa económica real en muchas comunidades (debido a la inmediatez de la actividad y al ingreso que se obtiene).

Integradas con estas formas económicas tradicionales que subsisten, y en este entorno caracterizado por el devastamiento ecológico citado y el constante hostigamiento por la ocupación de tierras, los pueblos indígenas han ido incorporando otras actividades que son fuente de ingreso complementarias. Es el caso de la venta de fuerza de trabajo estacional en las fincas o colonias vecinas (cítricos, etc), en la zafra del algodón y del azúcar, o las actividades temporarias asociadas a “las changa” ya citadas en las localidades urbanas más cercanas.

Con la irrupción de la “economía criolla” en el escenario, se evidencia una diferenciación clara entre la “racionalidad” occidental, vinculada a los sistemas productivos tradicionales, destinados a la producción de bienes transables, y por otro lado, la “racionalidad aborigen”, orientada al manejo de bienes y servicios para el bienestar de la comunidad. Los flujos de redistribución de recursos se dan en este contexto de comunidad, de ahí la importancia de identificar estas “unidades socio-económicas” en los flujos de distribución de recursos, si queremos entender la lógica de estas economías y estudiar el rol de las ayudas económicas como los fondos FIS.

Otro rasgo característico de las economías indígenas del Chaco son los roles de género hacia el interior de la comunidad en la distribución de actividades y tareas relacionadas con la supervivencia y el bienestar material. Así, el rol del varón, a grandes rasgos, es doble: por un lado, comparte con su familia los recursos disponibles, mientras que “hacia fuera”, su rol es más articulador, negociador, de provisión de recursos a la comunidad. El rol de la mujer, por su parte, es más hacia el interior de la comunidad, de redistribución y administración de los recursos. En el caso de la provisión de un animal, por ejemplo, es el varón el que trae el animal a la familia, y a partir de ese punto ya no es decisor. Es la mujer la que toma las decisiones de administración del bien o recurso. En general, la redistribución de los recursos en las comunidades funciona a través de las mujeres, y a los hombres corresponde el aprovisionamiento de recursos (plata, bienes, etc) del “exterior”.

Estos roles de género están afirmados en las comunidades. Así, el rol del hombre en la comunidad, sobre el que se asienta su identidad y legitimidad, es el de cazador, proveedor de recursos. Si trae bienes o recursos a la comunidad, existirá una “presión social” del grupo de redistribución para que reparta a la comunidad. Así, pues, la administración de los fondos en las comunidades genera una forma de “presión social” en los administradores, en el marco de una cultura aborígen caracterizada por la redistribución de los recursos de forma igualitaria en el seno de la comunidad. En este marco, se plantea el interrogante de si las Instituciones acompañantes (y avalantes, en el caso de los fondos FIS) entrarían dentro de esta “red de distribución”, y eso generaría una “presión social” para que los recursos de las mismas fueran redistribuidos en el seno de la comunidad. Es posible pensar que la larga trayectoria de acompañamiento y los vínculos de confianza creados entre las instituciones acompañantes y las comunidades hayan provocado la entrada de aquellas en la “red de distribución”, ampliándola.

Cuando se dan situaciones en que fondos de dinero de tipo comunitario entran en la comunidad, a partir de ese punto esos fondos entran en el círculo de redistribución de las familias, tornándose materializables. Para una asignación de tipo comunitario que satisfaga un proyecto o necesidad comunal, como es el caso de los aportes FIS, es conveniente que esta entrada de dinero se materialice antes en proyectos comunitarios, a través del rol que desempeñan las mujeres, antes de esta redistribución familiar de tipo interno, donde el sentido comunitario desaparece. En este sentido, en relación al manejo de dinero y recursos, existen lógicas distintas, según sea la procedencia del recurso. Cuando los flujos de dinero son comunitarios, existe una “obligación” de compartir en la comunidad. Cuando se trata de fuentes individuales de recursos (pensiones familiares, por ejemplo), no se da este mecanismo. En todo caso, en los mecanismos de distribución de recursos, es el cacique de la comunidad el que orienta. En este contexto de “redistribución comunitaria”, y del “equilibrio de relaciones” muy presente en la cultura indígena de los pueblos del Gran Chaco, se dan casos de referentes indígenas que sitúan a parientes dentro de las estructuras adonde ellos accedieron primero, para evitar generar “ruido” y malestar en su comunidad.

En este marco, se plantean en la actualidad nuevos escenarios que implican algunos desafíos en el acompañamiento de las instituciones, considerando los rasgos tradicionales de las economías indígenas. En algunas comunidades, aparecen muchas fuentes de dinero e ingresos (créditos, etc), que propician mayor disponibilidad de recursos y mayor independencia económica. En este sentido ligado al manejo de fondos y a ciertos niveles de capitalización, se plantea si, en el marco de la racionalidad indígena, es posible que las comunidades puedan gestionar sus propios fondos, ya sea Fondos Rotatorios o de otra clase. En sus orígenes, la economía aborígen se caracterizaba por tratarse de una “economía mixta” donde el trueque se mixturaba con el manejo de dinero. Sin embargo, el concepto de “ahorro” propio de la visión occidental, no existe en las comunidades. Antiguamente, no existía el ahorro, ya que la seguridad de la comunidad se sustentaba en el la distribución de riesgos en el grupo.

Por tanto, frente a la autogestión que se deriva de una independencia económica, en las comunidades indígenas del Chaco se habla más de una “gestión compartida”, más identitaria de los procesos en las comunidades, donde la captación de recursos es coyuntural, responde a necesidades concretas y puntuales, y la articulación con actores para la satisfacción de necesidades es constante. En relación con las necesidades de las comunidades y el rol de los fondos económicos, se hace muy necesario el apoyo y consolidación al acceso y uso de los recursos naturales (tierra, agua, bosque), con el rol importante que aquí juegan los fondos FIS.

La problemática de la tierra y las comunidades indígenas

Una buena parte de las tierras rurales donde actualmente habitan los pueblos aborígenes del Chaco argentino son propiedad del Estado, recibiendo la denominación de “tierras fiscales”. En buena parte de estos casos, las comunidades no han obtenido el reconocimiento de la titularidad de las tierras que habitan, por lo que en estos casos, las comunidades se encuentran en una peligrosa situación de inseguridad jurídica; En el mejor de los casos, las comunidades se encuentran en el proceso de reclamar a las autoridades públicas la titularidad de estas tierras que legítimamente les corresponde.

La realidad en cifras (Léporé, Eduardo. “Situación de Tierras y Recursos Naturales en Relación a la Vida de las Comunidades Rurales. Ponencia presentada en el Seminario-Taller “La tierra y los Recursos Naturales en el marco de un Desarrollo Rural Sustentable – Aspectos Jurídicos”. REDAF. Resistencia, 2005) presenta un panorama en que más de la mitad de las comunidades aborígenes (60%) presenta una situación de precariedad e inseguridad jurídica respecto a las tierras que habitan. De este porcentaje, la mitad se encuentra en tierras fiscales y la otra mitad en tierras privadas. Por otra parte, un 30% de las poblaciones aborígenes que registran una situación menos precaria no cuenta con títulos de propiedad comunitarios, sino individuales.

La Constitución y las leyes fundamentales de las provincias chaqueñas reconocen la propiedad comunitaria de las tierras indígenas. Sin embargo, la situación real de las comunidades dista mucho de lo que la ley prescribe.

Una de las principales fuentes de conflicto es la definición del criterio para la delimitación de las tierras. Así, los gobiernos provinciales pretenden crear asentamientos rígidos con fronteras bien delimitadas, en tanto que las organizaciones indígenas toman como territorios indígenas aquellas superficies que desde tiempos ancestrales involucran su hábitat en sentido amplio, como aquel territorio donde tradicionalmente los pueblos se desenvolvían para practicar sus actividades económicas, vivir y desarrollarse, lo que involucra los parajes donde se desarrollaban actividades de caza, pesca y recolección, así como lugares considerados de importancia religiosa o ritual. Sin embargo la visión de los gobiernos responde a una lógica occidental bien distinta que busca delimitar de forma exacta los asentamientos.

A todo este conflicto se suma la dificultad adicional de que, tras el largo proceso de conquista y colonización, esos antiguos lugares reclamados han padecido una transformación que ha relegado a las comunidades a los espacios que fueron quedando libres luego de la ocupación criolla.

Otra de las situaciones conflictivas se da en los casos en que hay comunidades aborígenes viviendo en tierras que, con la categoría de “tierras fiscales”, fueron supuestamente vendidas a particulares por el gobierno local, a pesar de que desde varias generaciones atrás, estas tierras fueran el hogar de comunidades indígenas. Sobre estas comunidades pesa la posible expulsión, y en muchos casos, estas comunidades son objeto de constantes amenazas y hostigamiento por parte de los que se acreditan como propietarios. La lucha en algunos de estos casos se concentra en lograr la propiedad de la tierra por la vía de la expropiación, sustentándose en el reclamo histórico del despojo de las tierras que históricamente les pertenecieron.

Según los distintos casos, contextos y circunstancias, la estrategia adoptada por las comunidades indígenas toma diferentes formas: la movilización y visibilidad (con mayor o menor grado de confrontación con las autoridades según los casos), las estrategias de presión política, y el lobby ante las autoridades provinciales y nacionales.

Como corolario de todo lo anterior, cabe concluir que en la región chaqueña argentina, la lucha por la tierra, en reclamo de los territorios tradicionales que legítimamente les corresponden y que les fueron arrebatados, su reconocimiento jurídico vía titularización, y la defensa de su hábitat, es la batalla más importante y la principal reivindicación de los pueblos indígenas, lucha que echa sus raíces en su dimensión histórica, cultural, social y económica como pueblos originarios.

Marco jurídico y reconocimiento de derechos

La reforma de la Constitución Nacional de 1994 incorporó en su artículo 75 el reconocimiento de derechos específicos para los pueblos indígenas. En concreto, este inciso fue más que significativo para los pueblos originarios de la Argentina, ya con este inciso se reemplazó el artículo 67 inciso 15 que mandaba al Congreso de la Nación “mantener el trato pacífico con los indios”, aludiendo a los tratados que fueron firmados por autoridades coloniales y republicanas con los pueblos indígenas en las etapas preliminares a la conformación del Estado argentino actual.

Parece ser que estos tratados eran el resultado consensuado de un largo proceso de negociación entre las partes (nuevos colonizadores y pueblos aborígenes) durante el cual cada parte defendía y argumentaba sus propuestas. Posteriormente como resultado de las campañas militares (en el caso del norte, la llamada “Conquista del desierto” ya descrita en 1884) el discurso oficial respecto de los tratados cambió radicalmente y las comunidades libres de los pueblos que habitaban los territorios desaparecieron. Esta práctica desapareció y, como contrapartida, se difundió la opinión de que esos tratados nunca habían existido. El discurso oficial hizo todo lo posible por desacreditar dichas prácticas de negociación y tratados, de reducirlos a la nada como si realmente no hubieran existido, como explica la antropóloga Morita Carrasco en su ensayo “*El caso Lhaka Honhat. Informe IGWLA 1*”.

Con la reforma de la Constitución nacional, el inciso 17 de este artículo 75 dice lo siguiente (el resaltado en negrita es mío)

Son atribuciones del Congreso de la Nación:

Reconocer la **preexistencia étnica y cultural** de los pueblos indígenas argentinos.

Garantizar el **respeto a su identidad** y el **derecho a una educación bilingüe e intercultural**; reconocer la **personería jurídica de sus comunidades** y la posesión y **propiedad comunitarias de las tierras** que tradicionalmente ocupan; regular la **entrega de otras aptas para el desarrollo humano**; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos.

Asegurar **su participación en la gestión referida a sus recursos naturales** y a los demás intereses que los afectan.

Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

Como se ve, la Ley Fundamental Nacional reconoce a los pueblos originarios derechos en relación con la propiedad legítima de sus tierras, su organización en comunidades reconocidas jurídicamente, su cultura, educación y la participación en el ordenamiento y gestión de los recursos naturales.

Por otro lado, once de las veintitrés provincias argentinas han incorporado en sus constituciones provinciales derechos especiales y varias de ellas dictaron leyes indigenistas. Además Argentina ha ratificado el convenio 169 de OIT y otros tratados internacionales de derechos humanos tienen jerarquía constitucional.

A nivel institucional, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) creado por la Ley N° 23.302, es un organismo descentralizado que depende en forma directa del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, siendo su propósito *el asegurar el ejercicio de la plena ciudadanía a los integrantes de los pueblos indígenas garantizando el cumplimiento de los derechos que los asisten, consagrados constitucionalmente*. En la presentación de este organismo, se especifica que *El Instituto es la autoridad de aplicación de la política indígena; impulsa la participación de las comunidades en el diseño y gestión de las políticas de Estado que las involucran, respetando sus formas de organización tradicionales, promoviendo el fortalecimiento de las identidades étnicas y culturales, y creando las bases para un desarrollo integral, sostenido y compatible con la preservación del medio ambiente en los territorios que habitan*.

En particular, el INAI es responsable de las siguientes actividades:

- Operativizar el procedimiento para otorgar la personería jurídica a las comunidades indígenas. La inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (Re.Na.C.I.) implica el reconocimiento formal de su preexistencia étnica y cultural;
- Garantizar el reconocimiento de “la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan” y/o “regular la entrega de otras aptas para el desarrollo humano”;
- Implementar el Programa Nacional de Relevamiento técnico-jurídico-catastral, en cumplimiento de la Ley N° 26.160, reglamentada por el Decreto 1122/2007;
- Proyectar, ejecutar y financiar junto con los gobiernos provinciales y las Comunidades Indígenas, programas de regularización dominial de tierras que ocupan tradicionalmente.

En relación con la propiedad comunitaria de las tierras, la ley de orden público relativa a la propiedad comunitaria indígena declaraba para todo el país, por el término de cuatro años *“la emergencia en materia de posesión y propiedad de tierras que, tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas, cuya personería jurídica esté debidamente registrada ante el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, organismo provincial competente o aquellas preexistentes”*.

Además, esta ley suspendía durante este período la ejecución de sentencias de desalojo que tuvieran por objeto la desocupación y/o desalojos de las tierras que afectarían el dominio y/o posesión de tierras indígenas. Dentro de los tres primeros años, el INAI debía realizar un relevamiento de la situación dominial, delimitando el territorio que ocupa la totalidad de las comunidades indígenas del país, para lo cual articularía las acciones que fueran necesarias con el Consejo de Participación Indígena –CPI–, los institutos aborígenes provinciales, universidades nacionales, entidades provinciales y/o nacionales, organizaciones indígenas y organizaciones no gubernamentales.

Se establece también la creación de un Fondo Especial para la Asistencia de las Comunidades Indígenas por un monto de 30.000.000 de pesos argentinos (aproximadamente 10 millones de dólares) que serán destinados a la ejecución del Programa Fortalecimiento Comunitario. En teoría, este programa debiera consolidar la posesión tradicional de las tierras que ocupan comunidades indígenas, los programas de regularización dominial de tierras fiscales provinciales y nacionales, el Plan de Relevamiento de la Situación Dominial, y la gestión de compra de otras tierras aptas y suficientes para el desarrollo humano.

Sin embargo, a pesar de los reconocimientos constitucionales, los tratados internacionales, la existencia del INAI, las disposiciones jurídicas y otras normativas vigentes en la Argentina, la realidad en la mayoría de los territorios de las distintas provincias del Chaco argentino habitados por comunidades aborígenes, es que las comunidades de los distintos pueblos aborígenes se ven forzadas a largos, conflictivos y dificultosos procesos de movilización y lucha en pos de la titularización jurídica de las tierras que habitan y que desde siempre ocuparon sus ancestros.

El ejercicio del derecho a la propiedad territorial indígena (reconocida por la Constitución y por la ley), implica en la Argentina, por la vía del cauce institucional-legal, iniciar largos procesos de reclamo por la vía administrativa en primera instancia, y judicial en un segundo término. Así, se da una heterogeneidad de situaciones, según las distintas provincias, teniendo todas en común la larga y compleja batalla jurídica de las comunidades, principalmente con el Estado. Así, en algunas de las provincias, se han hecho entrega de títulos definitivos de las tierras en forma comunitaria, en otras se ha efectuado el reconocimiento de las tierras indígenas pero no se ha producido aún la entrega efectiva de los títulos dominiales a las comunidades, mientras que en otros casos, no se produce siquiera el reconocimiento de las tierras por parte del gobierno, quedando las comunidades expuestas a una gran inseguridad jurídica y a una mayor amenaza de expulsión que en los anteriores casos, debido a la presión ejercida por parte de usurpadores o supuestos compradores de los terrenos.

Como expresa con contundencia el coordinador del programa trinacional del Chaco Latinoamericano, Alipio Valdez (Página12, 21 de abril de 2010), *“no hay por parte de los gobiernos un reconocimiento que se traduzca en la titularización de los territorios y las tierras de los pueblos siguen estando sujetas a la expansión de las empresas agropecuarias, forestales y petroleras”*.

Por otra parte, aunque no está explícitamente expresado en el discurso oficial de los organismos gubernamentales competentes, los gobiernos provinciales son más que renuentes a reconocer a las comunidades aborígenes superficies de cientos de miles de hectáreas o más, que, en la definición de la identidad y cultura indígenas, supondría el verdadero reconocimiento de la titularidad de sus territorios.

Como ya anticipábamos en el epígrafe anterior, en la palabra “territorio” se condensa en buena medida el potencial del conflicto. En la definición aborigen, y en coherencia con su manera de desplegar su modo de vida y reproducción social, este concepto abarcaría todos aquellos espacios “de usos múltiples” en que las comunidades desarrollan cotidianamente su existencia, lo que incluye no solo los espacios para el desarrollo de actividades productivas sedentarias (agricultura), sino también aquellos donde tradicionalmente han desarrollado actividades (ligadas a su nomadismo) de caza, pesca, recolección, artesanía, y los espacios comunitarios de vida comunitaria, cohesión y celebración social (ceremoniales y espirituales).

Esta concepción cultural fuertemente ligada a la manera de ser indígena choca frontalmente con la visión occidental desarrollista de los gobiernos provinciales argentinos y del gobierno nacional, cuyos intereses apuntan al trazado exacto de fronteras en forma de lotes delimitados y al mapeo de tierras “adjudicables” y tierras aún enajenables.

Relevamientos realizados muestran algo más de las dos terceras partes (70%) de las tierras ocupadas por los grupos aborígenes que son denunciadas como insuficientes o poco aptas para el desarrollo económico y social de las comunidades. Asimismo, casi la mitad de las comunidades aborígenes (45%) se encuentra privada del acceso a la tierra o a algún recurso natural necesario para la subsistencia y manutención del grupo (Lépoire, Eduardo. *“Situación de Tierras y Recursos Naturales en Relación a la Vida de las Comunidades Rurales. Ponencia presentada en el Seminario-Taller “La tierra y los Recursos Naturales en el marco de un Desarrollo Rural Sustentable – Aspectos Jurídicos”*. REDAF. Resistencia, 2005., basado en los resultados del Relevamiento a Informantes Sociales Comunitarios (RISC) llevado a cabo por el Programa Observatorio de la Deuda Social de la Universidad Católica Argentina (UCA)

Es una paradoja no casual que esta renuencia de los gobiernos provinciales a deshacer la integridad de los territorios fiscales con la adjudicación de grandes extensiones a comunidades indígenas no se mantenga cuando se trata de enajenar grandes superficies a empresarios o multinacionales extranjeras.

Otra “paradoja” que quiebra los discursos oficiales gubernamentales es la firma, por parte del gobierno argentino del Convenio 169 de la OIT, que expresamente afirma en sus contenidos que el término “territorio” implica el “hábitat” en su significación más amplia, incluyéndose en esta acepción no sólo aquellos espacios necesarios para la supervivencia, sino todos aquellos ligados a la existencia tradicional de los pueblos.

Los pueblos aborígenes y su organización interna. La lucha por el futuro.

En este marco histórico actual, marcado fuertemente por la lucha por la tierra y el hábitat, los pueblos originarios de cazadores recolectores que habitan en la región chaqueña argentina mantienen una determinada manera de entender el mundo que ha ido incorporando, como estrategia de vida y supervivencia, algunos elementos propios del contexto y ajenos a su cultura originaria tradicional.

En lo que respecta a los rasgos sociales, la cohesión comunitaria se sostiene sobre la base de un equilibrio interno y de liderazgos no autoritarios. Los valores de la “comunidad”, y el compartir se reflejan en rasgos socio-económicos como la ausencia de nociones exclusivas de propiedad territorial, la práctica del compartir, sobre todo alimentos, entre parientes, todo ello en un equilibrio constante con una gran autonomía familiar y personal. De hecho, en las familias, las decisiones económicas se toman en forma autónoma y existe una enorme cuota de libertad individual, lo que se combina en equilibrio con la búsqueda del consenso como modalidad para la toma de decisiones colectivas ante los eventuales casos que se presenten.

En lo que se refiere a la articulación con otros, las alianzas políticas que se establecen son siempre coyunturales y duran mientras permanece la situación de que se trata, luego simplemente, desaparecen.

A pesar de todas las dificultades anteriores, con la cuestión conflictiva de la tierra ocupando el protagonismo principal, los pueblos indígenas de la región chaqueña se obstinan en hacer oír su voz, en la lucha por conseguir mejores condiciones de vida para ellos y las generaciones futuras de sus pueblos. Así, de forma progresiva, y con distintas estrategias de lucha, la mayoría de los pueblos originarios del Chaco argentino se están organizando sobre la base de sus comunidades y en torno a organizaciones representativas de sus intereses y reclamos.

Desde la reforma de la Constitución Nacional, de la Constitución provincial en provincias como Chaco y Salta y a raíz de las conquistas indígenas en la provincia de Formosa, los miembros de las comunidades están asumiendo cada vez mayor protagonismo e involucramiento en las cuestiones relativas a la defensa de sus derechos y la participación en asuntos que directa o indirectamente afectan sus intereses, principalmente a través de organizaciones de segundo grado que los nuclean.

El gran desafío de los dirigentes que lideran estas organizaciones es, por un lado, dar satisfacción a las demandas de mejora en las condiciones de vida que les reclaman las comunidades de base que los sustentan y a las que representan, acuciantes en el corto plazo para la supervivencia de estos pueblos. Pero al mismo tiempo, urge ir definiendo un proyecto y una agenda política de más largo plazo que incluya sus reivindicaciones y derechos, fundamentales para su vida y reproducción social (tierra propia, condiciones de vida digna, educación, hábitat, respeto a su cultura, etc) en diálogo con los gobiernos provinciales respectivos y con otros actores del entorno, que de como resultado una política pública que los involucre y los haga partícipes y no que los excluya, como viene sucediendo hasta ahora.

Como expresa Sixto Codutti, representante del pueblo toba de Pampa del Indio (Chaco), *“los gobiernos (del Chaco Latinoamericano) no consultan a las comunidades antes de que las empresas entren a desmontar para plantar soja, realizar pozos petroleros o comprar tierras para el ganado. El pueblo indígena busca su economía y los gobiernos tienen que facilitárselo”* (Nota en Página12, 21 de abril de 2010).

Fundación Nuevos Surcos y el apoyo de los Fondos de Inversión Social (FIS) a los procesos indígenas

La Fundación Nuevos Surcos, desde su especificidad en brindar ayudas económicas, y sus 13 Organizaciones miembros, apoyan los procesos de desarrollo socio-económicos y políticos protagonizados por las familias, grupos, comunidades y organizaciones campesinas y aborígenes.

Las ONGs integrantes de la Fundación comparten una visión afín en relación al perfil de la población con la que trabajan y al objetivo principal de promoción humana. Aunque difieren en cuanto a medios y estrategias de acompañamiento, lo que en parte se debe a la heterogeneidad de los contextos provinciales, comparten el enfoque de la educación popular como principal metodología de trabajo con las comunidades. A continuación, se enumeran las ONGs integrantes de FNS, las poblaciones objetivo que acompañan y sus principales áreas geográficas de intervención:

- **Instituto de Cultura Popular (INCUPO)**, asociación civil sin fines de lucro, de inspiración cristiana, con 40 años de inserción en poblaciones rurales humildes

- (campesinos y aborígenes) del Norte Argentino. Sus áreas de intervención abarcan las provincias de Santa Fe, Chaco, Corrientes, Formosa, Santiago del Estero.
- **Fundación para el Desarrollo en Justicia y Paz (FUNDAPAZ)**, entidad civil sin fines de lucro de inspiración cristiana, que tiene como finalidad la promoción humana y el desarrollo solidario de comunidades rurales humildes (campesinas y aborígenes) del norte argentino. Sus áreas de intervención abarcan las provincias de Santa Fe, Salta y Santiago del Estero.
 - **Asociación Amigos del Aborigen**, asociación civil sin fines de lucro, que se dedica a la promoción humana integral de comunidades aborígenes asentadas en la provincia de Santa Fe.
 - **Be.Pe. Bienaventurados los Pobres**, institución de Promoción del Desarrollo comprometida de raíz con la superación de la pobreza. Sus áreas de intervención abarcan las provincias de Santiago del Estero y Catamarca
 - **Asociación Civil Tepeyac**, asociación civil sin fines de lucro, que se dedica a la promoción humana integral de comunidades aborígenes asentadas en la provincia de Salta.
 - **Asociación de Promoción Humana y Desarrollo Agroecológico Local (APHyDAL)**, asociación civil sin fines de lucro, que se dedica a la promoción humana integral de comunidades campesinas de la provincia de Misiones.
 - **Asociación para la Promoción de la Cultura y el Desarrollo (APCD)**, organización no gubernamental, sin fines de lucro, de inspiración cristiana, dedicada a la promoción humana. Centra su labor en el trabajo con comunidades indígenas Wichí de la zona de Las Lomitas, provincia de Formosa
 - **Federación Junta Unida de Misiones (JUM)**, organización ecuménica cuyo objetivo es fortalecer el desarrollo integral y armónico de los Pueblos Aborígenes de la provincia de Chaco
 - **Acción Educativa**, asociación sin fines de lucro que acompaña a población rural campesina del norte santafesino, aportando a la transformación social a partir del ejercicio de una ciudadanía activa desde la mirada de la educación popular
 - **Asociación Equipo para la Promoción y el Acompañamiento Solidario (EPRASOL)**, asociación civil sin fines de lucro, que se dedica a la promoción humana integral de comunidades aborígenes del oeste de Formosa.
 - **Asociación Correntina de Desarrollo Comunitario (A.Co.De.Co)**, institución que apunta a la promoción humana y al desarrollo comunitario integral de los sectores rurales campesinos de la provincia de Corrientes
 - **Equipo Educación Popular San Martín II (EDUPOSAN)**, asociación civil sin fines de lucro, que se dedica a la promoción humana integral de comunidades aborígenes y campesinas en la provincia de Formosa.

La Fundación Nuevos Surcos (en adelante FNS), desde sus orígenes en 2004 (y anteriormente, previamente a su personería jurídica y constitución actual, desde su precedente en el Fondo Regional de Microproyectos) viene apoyando procesos protagonizados por comunidades indígenas a través de su línea económica **Fondos de Inversión Social (FIS)**, articulando en las distintas zonas y provincias con sus instituciones miembro y los procesos que éstas acompañan desde hace muchos años.

Esta línea de apoyo económico consiste en una aportación en dinero a un grupo, comunidad u organización campesina o indígena que lleve adelante un proceso iniciado y

que tenga visos de sustentarse en el futuro, aportación que el sujeto comunitario ha de reintegrar a la propia comunidad, a un actor distinto de sí mismo como beneficiario. El tipo de actividades e inversiones que se apoyan son principalmente aquellas que el grupo, comunidad u organización no pueda afrontar por sí mismo y que el Estado no pueda cubrir: infraestructuras o bienes de tipo comunitario (productivo, social, cultural), procesos de lucha por la tierra (defensa, consolidación, ocupación), acceso al agua para consumo humano y animal, fortalecimiento de organizaciones e incidencia política / lobby en el reclamo legítimo de derechos, son algunas de las estrategias principales que se financian.

El reintegro del aporte puede adoptar diferentes modalidades: entrega de productos, servicios, o aporte económico a un Fondo Rotatorio Local gestionado por otro grupo u organización, y el propósito es generar un efecto multiplicador, solidaridad y cohesión social.

El planteo del proyecto a ser financiado mediante FIS ha de ser realizado por el grupo, comunidad u organización, con el aval de la institución (ONG) que acompaña el proceso y que ha de ser miembro de la Fundación Nuevos Surcos (o si no es el caso, contar con el aval de una institución miembro). Este aval involucra la garantía de acompañamiento técnico de esta ONG de todo el proceso que apoya FIS, y se traduce en una carta firmada por un referente de la ONG. Asimismo, el sujeto comunitario ha de reflejar por escrito su propuesta y fundamentación en dos documentos (carta y formulario de proyecto), así como su compromiso de devolución y la modalidad de la misma.

El desarrollo de los proyectos FIS se realiza en un marco de articulación de FNS con cada institución acompañante, de modo que a ésta última corresponde el acompañamiento técnico de todo el proceso que FIS apoya, mientras que el rol de FNS es el de seguimiento y monitoreo del proyecto, lo que se traduce en reuniones y conversaciones con los equipos técnicos acompañantes y en jornadas de monitoreo en terreno, donde se conversa con las comunidades y organizaciones que llevan adelante los proyectos.

Este tipo de línea económica ha tenido, desde su surgimiento, una mayor aceptación entre la población aborígen en relación a la población campesina, siendo en toda su historia ligeramente superior el porcentaje de proyectos FIS protagonizados por comunidades aborígenes.

Este año 2010 se abre un nuevo período de planificación y financiamiento de 3 años (2010-2013) en la línea FIS (gracias al otorgamiento de nuevo financiamiento por parte de la Agencia Alemana Misereor, co-financiador de la Fundación Nuevos Surcos). En este nuevo trienio se han encarado algunas novedades en los aportes FIS. Citaremos aquellas que tienen mayor incidencia sobre la población aborígen, y que son de interés para el objeto de esta tesina:

- Durante el año 2009, tuvo lugar un proceso de reflexión y debate que llevó a equipos técnicos de las instituciones miembros de Nuevos Surcos a reunirse, discutir y valorar con el objetivo de enfocar la línea FIS más estratégicamente y adaptarla a las necesidades y demandas de las poblaciones objetivo, en especial de las poblaciones aborígenes. Uno de los encuentros más importantes en este sentido fue el Encuentro de Economía Indígena realizado en el 2009, en el que los equipos técnicos de las distintas provincias reflexionaron, con la ayuda de un antropólogo

como facilitador, sobre el papel de los FIS en los procesos socio-económicos y políticos indígenas en las distintas provincias y su proyección futura.

- Como resultado de esta larga reflexión, dado el contexto socio-político y económico y con el objeto de orientar mejor la línea FIS e incidir más estratégicamente, se decidió potenciar con prioridad aquellos proyectos que apunten a **defender, preservar y fortalecer el acceso a los recursos naturales**, principalmente **tierra y agua**, y aquellas estrategias encaminadas a **fortalecer a las organizaciones con miras a potenciar el ejercicio de derechos** (estrategias de movilización, incidencia política, presión política, lobby).

El aporte de los FIS y estas nuevas orientaciones y proyecciones político-estratégicas son especialmente significativos en el caso de las poblaciones aborígenes, dado que las principales luchas que encaran las comunidades indígenas del Chaco argentino en las distintas provincias tienen que ver con la defensa de su hábitat, lo que involucra la defensa de sus tierras, la sustentabilidad del medio, el acceso al agua para poder desarrollar la vida de la comunidad, y las estrategias político-organizativas que llevan adelante para poder ejercer los derechos que les corresponden y que están reconocidos en la Constitución y en las leyes argentinas.

METODOLOGIA

En primer lugar, quería aclarar que, en lo que respecta al análisis del trabajo de campo, decidí adoptar un enfoque más bien descriptivo en los dos estudios de caso, con el ánimo de no condicionar en primera instancia la información recogida con valoraciones subjetivas, y así reflejar lo más fielmente posible la información obtenida a través de diferentes técnicas. Con posterioridad, en el apartado de RESULTADOS Y CONCLUSIONES, recupero las distintas informaciones significativas y adopto un enfoque más interpretativo y valorativo, al hilo de los objetivos propuestos en este trabajo y de los núcleos temáticos abordados en el marco teórico.

En lo que respecta a las técnicas y los métodos, hice uso de técnicas y métodos primarios, en mayor medida, en el trabajo de campo realizado en los dos estudios de caso de esta tesina. Adicionalmente, hice uso de algunos secundarios, en relación a documentos de trabajo institucionales (de Nuevos Surcos o documentos brindados por las instituciones acompañantes) cuyo sentido es apoyar y complementar las informaciones obtenidas a través de los primeros. Es el caso, por ejemplo de la sistematización de la Jornada-Taller "Economía y Aportes económicos en comunidades indígenas", que tuvo lugar el 2,3 noviembre del 2009 en Resistencia (Chaco).

En lo que se refiere a los niveles de análisis, transité en dos niveles, en los dos casos. A nivel de comunidad local, por un lado, en relación a las comunidades que fui visitando en las diferentes jornadas en terreno y que son objeto de proyectos FIS de apoyo. En estos casos, por un lado, se dieron diagnósticos rurales participativos con ocasión de la formulación de los proyectos FIS de apoyo. Desde la observación participante y las técnicas empleadas en el monitoreo y evaluación en terreno, me fui acercando a la investigación-acción. Por otro lado, el abordaje del nivel de sociedad local se dio en relación a los dos sujetos colectivos, la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y la InterWichi,

espacios socio-organizativos de segundo grado que aglutinan muchas comunidades de ambas zonas (ramal jujeño y Las Lomitas, Formosa, respectivamente). En este nivel de análisis, anticipo que el grupo de discusión o entrevista grupal fue una de las herramientas utilizadas.

En relación a las perspectivas de aproximación, me moví en dos, la estructural y la dialéctica. La primera, en el sentido explicitado por Sevilla Guzmán de enfoque agroecológico como desarrollo rural, como estrategia participativa para obtener la sustentabilidad, a través de formas de acción social colectiva (Sevilla Guzmán, 2000: 35-45). También desde los métodos participativos que parten del reconocimiento de la necesidad y el interés de trabajar con las comunidades locales en la identificación, diseño, implementación y evaluación de los métodos de desarrollo endógeno más adecuados para la resolución de sus problemas, como vienen haciendo APCD y ENDEPA desde hace años en su labor de acompañamiento, y Nuevos Surcos en articulación con ellas.

En esta perspectiva se encuentran también, desde la articulación de Nuevos Surcos con las instituciones, tanto la formulación participativa de los diferentes proyectos FIS en los dos casos, como el seguimiento y evaluación de los proyectos, en terreno con las comunidades y en reuniones de equipo con los técnicos acompañantes. También en esta perspectiva encontramos las técnicas empleadas en el trabajo de esta tesina, en la captación del discurso de los sujetos protagonistas y sus percepciones, a través de entrevistas individuales y grupales, y por medio de la observación participante, en el sentido de generar información cualitativa que *dota de sentido sociocultural a los procesos generados en la realidad, sean naturales o sociales*.

La perspectiva dialéctica, por último, tiene cabida, por un lado, desde la dinámica próxima a la investigación-acción participativa que vienen encarando las instituciones acompañantes con las comunidades desde hace muchos años, cuando comenzaron su trabajo en cada zona, y que tiene por horizonte la transformación social en el sentido de mejora estructural y significativa de las condiciones de vida de las comunidades que acompañan. En este sentido, las instituciones intervienen y se articulan con los sujetos que acompañan para incidir, en forma crítica, en el curso de su transformación, y en una proyección mayor, poder dar el salto de la acción social colectiva a la del movimiento social. Esta es la pretensión de la APG y de la InterWichi como espacios colectivos aglutinadores de las comunidades del pueblo guaraní y wichi. En este proceso se da también cabida a otros actores sociales (instituciones públicas, privadas, sociedad civil, autoridades locales, etc) a través de diálogos, articulaciones o alianzas.

La dialéctica es también la perspectiva adoptada desde el marco de trabajo estratégico y político de articulación de Nuevos Surcos y su línea de FIS con las instituciones avalantes de los proyectos, quienes como miembro de la Fundación comparten con ella valores y objetivos, y en este marco es como se da la articulación en el sentido de complementar estrategias políticas y operativas en terreno. En relación con esto último, esta perspectiva también tiene lugar, en particular, desde el aporte y la incidencia concreta de los proyectos FIS de Nuevos Surcos en determinadas etapas de estos procesos de mayor alcance que encaran los dos sujetos colectivos (APG e InterWichi).

En relación a la participación de los sujetos protagonistas, y tomando el cuadro de participación de FR Caporal (Caporal, F., 1998: pp. 452), en los dos casos se dan formas de participación mediante acompañamiento en que *“Las personas actúan de forma conjunta, y reciben el apoyo de equipos externos, quienes respetan sus dinámicas de acción social colectiva, y complementan sus*

carencias tras ser demandadas por las personas participantes, y a través de procesos de aprendizaje colectivo. Las decisiones son responsabilidad de las personas participantes". En los dos casos, tanto por los objetivos de ENDEPA y APCD, como por las estrategias de acompañamiento y a juzgar por el discurso de los sujetos protagonistas, se camina cada vez más hacia la auto-movilización, en el sentido de autonomía en que *las personas participan, independientemente de equipos externos. Pueden acudir a ellos para cuestiones puntuales: fondos, asesorías concretas, etc. pero mantienen el control de todo el proceso y de los recursos*. Aspectos como los equipos "mixtos" de técnicos en el caso guaraní, los elementos del "control cultural" en ambos procesos, el diálogo de saberes intercultural institución – comunidades o la propia dinámica de movilización y decisión de los espacios político-organizativos de la APG y la InterWichi son elementos a favor en este camino.

En relación con la perspectiva estructural, se utilizaron diferentes técnicas.

En el caso de estudio wichi, se realizó en primer lugar una entrevista grupal o grupo de discusión con varios delegados wichi del espacio de la InterWichi, espacio socio-organizativo y político de referencia y sujeto protagonista del proyecto FIS zonal de apoyo. El objetivo era recabar información sobre la vivencia colectiva de la InterWichi y su proceso, a través de las impresiones, percepciones, actitudes reflejadas en los discursos de los delegados de la InterWichi en la discusión colectiva. Adicionalmente, se realizaron 3 entrevistas personales a sujetos seleccionados, informantes clave: un maestro de educación especial aborigen (MEMA), con la idea de captar el discurso acerca de la identidad cultural y la educación bilingüe para el pueblo wichi de Lomitas, y dos de los técnicos de APCD, la institución acompañante. En este caso la idea era recabar las percepciones acerca de las metodologías de acompañamiento, en relación a la hipótesis de la educación popular intercultural, y acerca de las valoraciones sobre la ejecución e incidencia del proyecto FIS de apoyo. Estas entrevistas semi-estructuradas fueron realizadas sobre un guión previo, con una grabadora y con el apoyo de un cuaderno de notas. Toda la jornada de trabajo de campo en las Lomitas (Formosa) estuvo atravesada por observación participante, con notas recogidas a través de un cuaderno de campo.

En el caso de estudio guaraní, la observación participante con apoyo de un cuaderno de campo fue especialmente importante, ya que fui tomando notas ya en una primera instancia en el curso de la primera jornada en terreno a fines del 2009, motivada especialmente por el interesante diálogo mantenido con los tres coordinadores de la APG (Lidia, Oscar, María), sin saber que estas notas serían empleadas posteriormente en este trabajo. Estos primeros diálogos ya tomaron la forma de entrevista grupal (con los tres referentes juntos) y de entrevistas personales con cada uno de ellos, sobre todo con Lidia y Oscar, además de la observación participante, insistiendo en la idea de que en aquellos momentos no había intencionalidad de abordar con rigor un trabajo de campo en relación con esta tesina.

Las impresiones e informaciones recogidas en el curso de la segunda jornada en terreno se recabaron a través de entrevistas grupales con representantes de las diferentes comunidades (Calilegua, El Bananal, Santa Clara), sobre la base de guiones previos, y también se realizaron algunas entrevistas personales (sin guión previo) con algunos protagonistas clave (Oscar Segundo, Silvia Torres), sobre algunos temas clave, en un marco más de diálogo informal en confianza que de entrevista semi-estructurada. El sentido era profundizar sobre algunos de los temas ya abordados en la primera jornada en terreno y, en especial, sobre el proceso de recuperación y colonización de tierras protagonizado por Comunidades Unidas, y objeto de apoyo de dos proyectos FIS.

ANÁLISIS DE CASO. Las comunidades guaraníes del Ramal Jujeño (Región de las Yungas, departamento Ledesma, provincia de Jujuy).

SU PROCESO DE LUCHA Y EL APOYO DE LOS PROYECTOS FIS

“Recuperamos una parte de nuestras tierras....Hacemos realidad los sueños de nuestros ancestros”

“La alternativa de vida es todo, tener nuestro propio territorio”. “En el monte tenés todo”.

El pueblo guaraní no es originario de la Argentina. A pesar de no ser originario del Gran Chaco, su historia quedó ligada a la de los pueblos chaqueños.

“Vinieron desde el naciente, por largos caminos, buscando un lugar saludable y fértil, una Tierra sin Males.

Se establecieron al pie de las tierras altas. Aquí empezaron a levantar sus amplios techos de paja, a colgar sus hamacas de chaguar, a sembrar los rubios maizales, a fermentar la chicha para celebrar la vida.

Esta fue la tierra de la Nación Chiriguana. Son sedentarios, labradores y tienen una fuerte organización tribal. Supieron hacerse respetar. No dejaron pasar por su territorio al Imperio Inca primero y luego al Imperio español. Formaron una barrera inexpugnable al Noroeste de Chaco durante más de 400 años”

(Silva, 1998: 150, Tomo I).

En el curso de la primera mitad del siglo XX, el miedo y el horror motivaron el éxodo de muchos guaraníes de Bolivia y Paraguay hacia la Argentina, también llamada por ellos “Baporenda”, que significa “lugar donde hay trabajo”. *Alrededor del año 1940, comenzaron a llegar a estas tierras nuestros abuelos, padres, hermanos, de los cuales hoy descendemos los guaraníes en Argentina* (Silva, 1998: 269, Tomo II). Es así que, a mediados del siglo XX, y a medida que la situación en el Chaco boreal se les hacía insostenible, fueron ingresando al territorio argentino como braceros para la zafra azucarera o como refugiados de guerra.

En relación a su identidad cultural, aunque los denominan Chiriguanos o Chaguancos, ellos reivindican su identidad guaraní, y prefieren ser llamados AVA Guaraní. Por su peinado característico los llamaron “simba” (trenza), en lengua quechua (Silva, 1998: 256, Tomo II).

En la provincia de Jujuy, en la región de las Yungas (este de la provincia), la ONG ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen) tiene una larga trayectoria acompañando procesos protagonizados por comunidades guaraníes que habitan en la zona del “ramal jujeño”, como se conoce a la Región, en defensa de su hábitat, cultura e identidad. ENDEPA no es miembro jurídico de FNS, y sin embargo, desde antes del surgimiento de la Fundación como tal, administraba fondos del Fondo Regional de Microproyectos (precedente de FNS). Su trayectoria y la articulación con este Fondo y con las demás instituciones miembro de FNS avalan la continuidad de la articulación y el trabajo con FNS y en particular con la línea FIS. ENDEPA es la institución con la que FNS articula para el apoyo mediante financiamiento a través de los proyectos FIS en la zona, y más en concreto, con la referente de esta institución en su relación con FNS, Silvia Amalia Torres.

Desde 2004, FNS aprobó 6 proyectos FIS en esta zona, cuatro de ellos apoyando la recuperación de la actividad artesanal en la zona, y dos dirigidos a apoyar la lucha por la recuperación de tierras históricamente pertenecientes a varias de las comunidades guaraníes del ramal jujeño. El análisis de este trabajo se centrará específicamente en estos dos proyectos FIS de apoyo al proceso de lucha de tierras de estas comunidades.

Antecedentes de los proyectos FIS de apoyo a “Comunidades Unidas” del departamento Ledesma

Las comunidades del departamento Ledesma en esta Región de las Yungas se encuentran en una situación de precariedad e inseguridad jurídica en relación con las tierras, como la mayor parte de los pueblos aborígenes del Chaco. Por un lado, padecen el impacto negativo del modelo desarrollista ya descrito, con grandes dificultades para vivir acorde con su modo de vida guaraní, muchos de ellos viviendo en zonas aledañas a la ciudad y periurbanas. Por otro lado, y con mayor fuerza desde el reconocimiento constitucional en 1994, estas comunidades se encuentran inmersas en un proceso de lucha por el reclamo de las tierras que históricamente les corresponden. En el caso de las comunidades del departamento Ledesma objeto de análisis, su proceso de lucha les condujo a obtener el reconocimiento de una parte de los territorios que reclaman (casi el 40%), quedando pendiente en una primera etapa la escrituración de las tierras y la entrega formal de títulos por parte del gobierno.

En lo que respecta a su organización, hace aproximadamente 10 años comenzaron a darse en esta zona intercambios entre las distintas comunidades guaraníes, impulsadas por ENDEPA, y a través de estas reuniones comenzó a conformarse el actual grupo de trabajo coordinador de la Asamblea del Grupo Guaraní (APG) del departamento Ledesma.

La APG es una organización de segundo grado que nuclea a un gran número de comunidades guaraníes de la Argentina, y a su vez mantiene vínculos con la APG Boliviano. La fundación oficial de este espacio fue en el año 1986.

Entre deliberaciones, recuerdos, reclamos, reflexiones, con esperanza y entusiasmo, se fundó nuestra Asamblea del Pueblo Guaraní Argentina, para que todos los hermanos guaraníes de la Argentina comencemos a participar y construir esta esperanza de vida de la APG (...). La organización nos servirá para hacer respetar los derechos del pueblo indígena a nivel provincial, nacional e internacional.
(Silva, 1998: 271, tomo II)

El Grupo Coordinador en la APG del Departamento Ledesma es un equipo de trabajo voluntario, coordina las actividades de algunas comunidades guaraníes del ramal jujeño y mantiene articulaciones con la APG madre y con otras 17 comunidades agrupadas en otras organizaciones y con las comunidades coyas, que son más de 200. Los miembros de este equipo participan en la Comisión indígena guaraní del Programa de Tierras del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y también estuvieron en la reforma de la Constitución nacional.

Este grupo coordinador, que lidera el proceso de lucha por la tierra de las comunidades del departamento Ledesma, consiguió significativos logros en sus pocos años de historia:

- Gestiones para el otorgamiento de personería jurídica a las comunidades en las que se nuclean las familias de los distintos parajes, en ejercicio de su derecho constitucional de organizarse y ser reconocido conforme al modo de ser guaraní.
- Brindar capacitación en las distintas comunidades, con especial impulso de los *M'burubichas* (líderes / referentes) en la organización.
- Estímulo de la movilización y organización de las familias para la toma de posesión como dueños de las 4159 hectáreas de tierra que el gobierno provincial se comprometió a devolver de las 11.000 hectáreas que históricamente les corresponden, y cuya escrituración está pendiente.
- Presión política para la derogación de un artículo de una ley provincial, la ley n° 5030, que impedía que se llegara a hacer realidad en la provincia la escrituración de las tierras fiscales que ocupan muchas de las comunidades de la provincia, y en particular el pueblo indígena del ramal jujeño.

En el momento de solicitud del proyecto, habían sido mensuradas 4159 hectáreas que se encontraban a la espera de la escrituración por parte del Gobierno, con un plazo estimado de 15 meses. Las actividades de presión de las comunidades llevaron a la firma del decreto por el gobernador provincial, de modo que sólo restaba la entrega formal de los títulos a las comunidades.

Finalmente, tuvo lugar el acto de entrega formal de las tierras reconocidas por parte del gobierno, en septiembre del 2008. Las comunidades invitaron al acto formal de entrega a Nuevos Surcos. Abajo se transcribe la invitación de que fuimos objeto, en idioma guaraní, y su traducción al castellano:

13 arapoti 2.008-

*Kaa p+gua reta oipota oyenboat+ omeye yande +v+ vëra kua ara arae nimarami tentarareta
yap+s+ye yande +v+ yayapoye bae yapaigu yanderamu+ rami..*

mbaeporenta, 08 arapoti 2.008.-

13 de septiembre de 2.008.-

Los guaraníes invitan a ud./s, al gran acto de entrega de título de propiedad de las tierras, “ día histórico para el pueblo guaraní ”,

Recuperamos una parte de nuestras tierras....

Hacemos realidad los sueños de nuestros ancestros.....

Jujuy- argentina, 08 de septiembre de 2.008.-

El apoyo mediante los proyectos FIS

En el primer semestre del año 2008, 4 Comunidades con personería jurídica propia solicitan como “Comunidades Unidas” con el aval de la institución que los acompaña, ENDEPA, un apoyo económico a la Fundación Nuevos Surcos, a través de su línea FIS.

Las 4 Comunidades solicitantes son:

- *Kuarasi oe ou*, integrada por 100 familias.
- *Hermanos Unidos*, integrada por 180 familias
- *APG*, integrada por 60 familias
- *Tata oguembae*, integrada por 50 familias.

La institución avalante ENDEPA, avala su petición fundamentándola en *el apoyo a la organización de comunidades guaraníes del departamento Ledesma para la definición del título de propiedad y toma de posesión de las tierras.*

En relación a la situación socio-económica de las familias, en la redacción del proyecto se explica que la mayoría de las familias de estas comunidades viven hacinadas en pequeños pueblos de ciudades de la zona, rodeados por el Ingenio azucarero Ledesma. Se destaca la situación de marginación y precariedad en que se encuentran las familias, trabajando en las quintas de cítricos por salarios mínimos o en los cañaverales de los ingenios de la zona. Las familias habitan en zonas de quintas o de cañaverales, en lotes de 10 x 30 mts, situación a la que se vieron forzadas tras su expulsión de las tierras. El proceso de lucha reclama las 4100 hectáreas fiscales que el gobierno actual ha reconocido con la firma mediante decreto, restando la escrituración y la entrega formal a las familias. Con la ocupación de las tierras, se prevé la toma de posesión y la dedicación al cultivo del maíz, poroto, maní, zapallo, anco, ya la cría de animales como cerdos y gallinas.

El objetivo de este proyecto FIS, que se enmarca en el proceso de lucha por la tierra de estas comunidades, es, una vez obtenida la escrituración de las tierras a través de la presión e incidencia política al gobierno, obtener el apoyo para poder organizarse, adoptar acuerdos y movilizar a las numerosas familias para poder hacer efectiva la toma de posesión de las tierras.

Las comunidades plantean una ejecución de proyecto a través de asambleas comunitarias y talleres de capacitación, con el fin de poder consensuar, por un lado, los acuerdos entre las comunidades para lograr una toma de posesión armónica conforme al modo de ser del pueblo guaraní, y por otro, la forma de organización de los miembros de las 4 comunidades y de otras comunidades que posteriormente se trasladen a vivir a esas tierras. La toma de posesión de las tierras conllevaría el traslado de los grupos al lugar, la realización del desmonte de las tierras para realizar la siembra de los cultivos estacionales propios de la cultura guaraní (maíz, zapallo, mandioca, poroto, etc), a través de la división del trabajo en dos grupos (desmonte y siembra) y la cría de gallinas y cerdos.

Como resultados esperados del proyecto, las comunidades planteaban obtener finalmente la escritura de las 4100 hectáreas y, de manera organizada, ir apoyando a las familias que quisieran tomar posesión de las tierras, definiendo el modo de producción propia orientada en primer término a su autoconsumo y supervivencia.

La Fundación Nuevos Surcos evaluó positivamente el proyecto y decidió brindar financiamiento en su modalidad más elevada, 40.000 pesos correspondiente a una estrategia zonal, dado el gran impacto del proyecto en la defensa y ocupación de 4000 hectáreas en la zona (en el marco del reclamo de 11.000), y el gran número de familias involucradas en las 4 comunidades, casi 400 familias. La primera remesa de fondos se desembolsó en julio del 2008, y la segunda, en enero del año 2009.

Ya iniciado el proyecto, el informe de actividad enviado por las Comunidades junto con ENDEPA, explicaba que la realización de las asambleas se había realizado según lo previsto, a mediados del año 2008, en el contexto de una situación de expulsión de algunas familias que habitaban dentro del territorio de las 11.000 hectáreas solicitadas por el pueblo guaraní al gobierno provincial. Estas asambleas de organización fueron coordinadas por los dirigentes y tuvieron como eje principal el debate acerca de cómo organizarse y lograr el apoyo de otras instituciones para la concreción de sus objetivos. Adicionalmente, los fondos FIS permitieron comprar un tractor y algunas herramientas para ir tomando posesión efectiva de la tierra, como estaba previsto.

En ese mes ya se estaba organizando a las familias para ir trasladándose al lugar, lo que estaba resultando dificultoso dado que no se contaba con las infraestructuras necesarias ni caminos en buen estado, ni acceso a agua, ni viviendas. Sin embargo, las comunidades iban poco a poco asumiendo el desafío de ir preparando las tierras para su colonización, desmontando de acuerdo a la cultura guaraní y a la espera de la lluvia para la siembra. Un grupo específico de trabajo integrado por 6 dirigentes formaba el equipo para lograr un proyecto consistente en el acceso al agua mediante un pozo, y se estaba coordinando con un Programa del Estado, el Programa Social Agropecuario (PSA), de quien se obtuvo el compromiso del alambrado de las tierras y de estructuras de apoyo en la recolección del agua.

El segundo proyecto FIS de apoyo en la zona

Durante finales del año 2009 y principios del 2010, mantenemos comunicación con la técnica de ENDEPA, que siguió conversando con Oscar, Lidia y María, después de mi primera visita a la zona, y a principios del año 2010 nos plantea una segunda solicitud de apoyo, con la idea de dar continuidad al proceso de colonización de las hectáreas escrituradas por parte de las familias.

En este sentido, la primera solicitud que nos plantean se refiere a las inversiones necesarias para dotar de infraestructura de acceso al agua a la zona, aprovechando la existencia de un pozo apto para ser aprovechado, a 11 kilómetros de distancia. Desde Nuevos Surcos se valora como muy interesante aprovechar una estructura de acceso y captación de agua ya existente en el territorio, a pocos kilómetros. ENDEPA acompaña la solicitud con la siguiente información de un geólogo:

Luego de la recorrida por la zona el día lunes tengo algunos aspectos previos al informe final para comentarles:

- 1) El pozo está en muy buenas condiciones hidráulicas, con excelente caudal y una bomba sumergible de 4 HP en buen estado, aunque funcionando sin descanso las 24 horas.*
- 2) Las cañerías actuales de PVC están rotas y con pérdidas, deben ser levantadas y cambiadas por una nueva red troncal de polietileno denso.*

3) Necesitaríamos una o dos bombas para llevar el agua desde el pozo, por cañería de 2 pulgadas, hasta un tanque elevado en el morrito más alto ubicado a unos 10 km (límite entre la cooperativa San Roque y el lote comunitario).

3) Se podría pensar en un nuevo y definitivo sistema de distribución a partir del POZO QUE YA ESTÁ HECHO.

No obstante, consideramos que esta solicitud no es viable para ser financiada mediante la línea FIS, cuando es el Estado es el organismo competente para hacerse cargo de dotar de la infraestructura necesaria de provisión de agua como derecho de las familias, sobre todo teniendo en cuenta la gran cantidad de familias en la zona. Por otro lado, la línea FIS va orientándose cada vez más a fortalecer organizativa y políticamente grupos y organizaciones para que estén en mejores condiciones de reclamar sus derechos y defender sus estrategias de vida frente al Estado y a otros actores.

Es por eso que desde Nuevos Surcos sugerimos apoyar la movilización de las familias y las gestiones necesarias para el reclamo a las autoridades provinciales de la implementación de infraestructuras de acceso al agua en la zona. Dialogando con ENDEPA, Silvia Torres y Comunidades Unidas, expresan su acuerdo en el replanteo, de modo que reformulan el proyecto y nos plantean una estrategia de movilización y presión al Estado para que se haga cargo de la infraestructura que provea de agua a la zona y las familias colonizadoras.

A continuación, se transcribe la carta escrita por Comunidades Unidas y recibida por Nuevos Surcos:

“El Bananal, 16 de febrero de 2010.

De nuestra mayor consideración,

Llegamos a usted los delegados de las comunidades guaraníes con el fin de agradecerles el apoyo que nos dieron con el FIS de la tierra de Vinalito.

Por la presente queremos llegar a ustedes para solicitarles nos acompañen en un nuevo pedido de tener los fondos necesarios para poder llevar el agua al lugar y así tener condiciones dignas para poder vivir.

Esperando poder concretar este sueño, le saludamos con el mayor afecto”

Oscar Segundo, coordinador APG Comunidad Guaraní el Bananal.

APG depto Ledesma, Jujuy. Comunidad de El Bananal.

Lidia Valverde (Hermanos Unidos)

Matilde Lucio.

Las Comunidades, junto con ENDEPA nos plantean en el proyecto “continuar con la toma de posesión de las tierras equipando al lugar del elemento vital del agua para que las personas que habiten allí tengan una vida digna”, explicando que la estrategia para llevarlo adelante consistirá en una serie de asambleas y talleres de capacitación para poder emprender gestiones y actividades de presión ante los organismos competentes. Se plantea acudir a Agua de los Andes, al Programa Social Agropecuario, o al INAI, y tratar de obtener fondos para lograr la construcción de un pozo de agua, o bien utilizar el actual, dotándose de las cañerías necesarias para el suministro del agua hasta el asentamiento.

Se espera, con el apoyo de los fondos FIS, el éxito en las gestiones, de modo que un grupo organizado de hermanos guaraníes que quieran vivir en esas tierras definan el modo de producción propia para su autoconsumo, *con el agua para vivir dignamente en el lugar*.

Evaluated este planteamiento y su fundamentación de forma positiva por mi parte, se aprobó un desembolso de 14.900 pesos en el mes de abril de 2010, destinado a las mismas 4 comunidades, que suman un total de 390 familias en el departamento Ledesma.

JORNADAS DE MONITOREO EN TERRENO

PRIMERA JORNADA DE MONITOREO EN TERRENO (noviembre de 2009)

La semana del 19 al 23 de noviembre de 2009 viajé a la región de las Yungas, al departamento Ledesma, en la provincia de Jujuy, desde Reconquista (norte de Santa Fe) como responsable de la línea FIS de la Fundación Nuevos Surcos. Mi tarea es monitorear el desempeño de varios proyectos FIS que se están ejecutando en la zona, y evaluar en general qué incidencia han tenido los fondos FIS en los distintos procesos, en las diferentes comunidades indígenas guaraníes, en especial el primer proyecto FIS de apoyo a Comunidades Unidas.

Previamente me contacté con Silvia Torres, quien no pudo acompañarnos en esta ocasión por un grave problema familiar. Silvia es la técnica de ENDEPA, institución con la que FNS articula en la zona para los proyectos FIS, y con ella coordinamos una agenda tentativa previa que incluía visitas y reuniones con varias de las comunidades que ejecutan proyectos FIS.

Nada más bajar del bus, aún en la madrugada del 19 de noviembre, 3 personas me esperaban en la terminal, y durante esa semana, me acompañaron en todo momento en las visitas a los proyectos y en el recorrido por las distintas comunidades. Se trata de 3 referentes indígenas de diferentes comunidades, que integran el grupo coordinador de trabajo del departamento Ledesma: Oscar, Lidia y María.

La región (o “ramal jujeño”, como lo denomina la gente del lugar) engloba a muchas comunidades dispersas (El Talar, Vinalito, San Pedro, El Bananal, Palma Sola, etc). Oscar Segundo, quien ocupa el cargo delegado o coordinador de la APG de la Comunidad de El Bananal, es el referente que me acompaña en todo momento durante toda la semana, y Lidia y María también la mayor parte del tiempo, aunque en algunos momentos en esos días se ausentan para atender otras actividades. Me instalé sola durante esos días en la casa de Silvia Torres, en la Comunidad de el Bananal.

El primer día la agenda incluye reunirnos en primer lugar con representantes de las “4 Comunidades” en Vinalito y visitar la zona que abarca las 11.000 hectáreas reclamadas, en especial las 4159 ya reconocidas por el Gobierno y escrituradas, ver los primeros trabajos de ocupación y colonización de las 900 hectáreas iniciales y conversar con las familias. Con María, Oscar y Lidia nos dirigimos hacia la zona en camioneta, maneja el Padre Abraham, que apoya a las comunidades desde hace tiempo en la zona.

En el camino vamos conversando mucho, y Lidia, Oscar y María se turnan para contarme acerca del desempeño del proyecto, de la APG, de su trabajo como integrantes del grupo coordinador, del proceso de recuperación de tierras, entre otros temas. De

camino a la zona, y antes de llegar, cuando aún quedan unos cuantos kilómetros, sobreviene una fuerte y copiosa tormenta que se venía anunciando desde la madrugada y a pesar de la tracción del camioneta, la lluvia hace que el lamentable estado del camino, que está sin pavimentar, se convierta en un lodazal y la camioneta patine varias veces. Ante el riesgo de quedar atorados en el lodo, nos vemos obligados a regresar. Oscar dice que esta es la primera lluvia que cae en el año (estamos en noviembre). Debido al clima, en esta ocasión no podré visitar la zona ni charlar con algunos integrantes de las comunidades acerca del proyecto, pero sí tendré la oportunidad de hacerlo con Oscar, Lidia y María. No obstante, queda mi promesa de regresar a la zona en una próxima ocasión, visitarla y reunirme con las comunidades. Ya en este año 2010, conseguimos programar la visita para el mes de septiembre.

En esa semana de noviembre de 2009, el grado de confianza que vamos teniendo con Lidia, Oscar y María es cada vez mayor, la conversación va fluyendo, y a modo de entrevista grupal, con largos aportes de Lidia, Oscar y María, y con preguntas por mi parte, me van explicando con sabiduría y serenidad el largo y dificultoso proceso que vienen protagonizando en reclamo de las tierras que pertenecen a su pueblo, eje principal de su lucha. Mientras tanto, se van intercalando otros temas clave para ellos como la cuestión ambiental, la producción, la identidad y cultura de su pueblo, la educación, la articulación política, etc.

Las charlas se van dando en el contexto de situaciones diversas. En el primer día, camino a la localidad de Vinalito, en camioneta, mientras arrecia la tormenta. Poco después, con Oscar, Lidia y María, ya en casa de Silvia Torres (la técnica de ENDEPA), mientras nos guarecemos de la tormenta. Posteriormente, con Lidia, dando un paseo, mientras Oscar y María preparan el almuerzo ese mismo día. Más tarde, durante el almuerzo y la sobremesa, y en los demás días, en el curso de las visitas a las distintas comunidades (El Bananal, Calilegua, etc) y cuando me muestran el salón comunitario que funciona como sede de la APG del departamento Ledesma.

SEGUNDA JORNADA DE MONITOREO EN TERRENO (septiembre 2010)

A principios del año 2010 tengo oportunidad de coordinar de nuevo con Silvia Torres la segunda jornada de monitoreo en la zona. En esta ocasión, programamos una agenda que incluye poder visitar, de forma prioritaria, la zona objeto de apoyo por parte de 2 proyectos FIS protagonizados por Comunidades Unidas (que en la ocasión anterior no pudimos visitar por la tormenta) y algunos proyectos FIS más de apoyo en la zona. Finalmente, la agenda programada resultará como sigue:

- Lunes 13. Mañana: Reunión con la comunidad en el salón de artesanos de la Comunidad de Calilegua (objeto de 2 FIS de apoyo). Tarde: Reunión en la comunidad en el salón de artesanos Caarupigua. (1 FIS de apoyo).
- Martes 14. Mañana: Visita al paraje donde se obtuvieron las 4159 hectáreas escrituradas, cerca de la localidad de Vinalito, de Comunidades Unidas. Tarde: charla con técnica de la ONG Asociana (Salta), interesada en comunicarnos el trabajo de la institución con comunidades indígenas de Santa Victoria Este (Salta) y en la posibilidad de presentar proyectos FIS.
- Miércoles 15. Mañana: Visita y reunión con la comunidad en el local de artesanos “Casa de té”, en Santa Clara, a 90 km de el Bananal. Almuerzo con el Padre

Abraham, párroco local (que acompañó de forma continuada el proceso de tierras de Comunidades Unidas). Tarde: Reunión con Elida, técnica vinculada a la Subsecretaría de Agricultura Familiar, interesada en plantearnos un proyecto FIS, y visita a la comunidad colla-guaraní del barrio San Lorenzo, en la periferia de la ciudad de Libertador General San Martín.

- Jueves 16. Charla final de evaluación con Silvia Torres y posibles líneas de continuidad y proyección en los procesos apoyados por los aportes FIS.

Son cuantiosas las informaciones ricas e interesantes que surgen en el curso de las dos jornadas de monitoreo en terreno. En el caso de la segunda, al haber transcurrido 10 meses entre las dos jornadas, es interesante poder observar algunos pasos, avances y cambios en algunos de los procesos apoyados.

Resumo a continuación, de forma sintética y clasificando en epígrafes, los datos e informaciones más relevantes que fueron surgiendo en el curso de casi dos semanas en terreno en el ramal jujeño, en el curso de estas dos jornadas de visita y monitoreo, en continua charla con los protagonistas de las comunidades, y en especial con los tres coordinadores (Oscar, Lidia y María) y con mi anfitriona, Silvia Torres. Toda esta información fue recabada por medio de notas en un diario de campo, obtenidas de las conversaciones de las entrevistas grupales con las diferentes comunidades protagonistas de los procesos apoyados por FIS y a través de observación participante.

La comunidad. El sentido comunitario del pueblo guaraní del ramal jujeño.

Las familias guaraníes constan de familias nucleares más algunos miembros adicionales, constituyéndose familias ampliadas (también los ancianos y otros miembros parentales). Éste es la primera unidad social de organización, que se articula en un segundo nivel socio-organizativo, el de las comunidades, que poseen un fuerte sentido social de cohesión y de bienestar comunitario. El de la comunidad es el nivel decisivo de agrupamiento para la el debate y la decisión de la satisfacción de las necesidades colectivas e incluso familiares.

Las comunidades se organizan en torno a un líder que es el M'buruvicha, el presidente de la comunidad, que detenta un gran nivel de responsabilidad y es muy respetado en la comunidad. En el caso de las comunidades visitadas, la mayoría de los M'buruvichas son mujeres, tengo oportunidad de conocer 4. Lidia, de la Comunidad de Hermanos Unidos de Calilegua, es una de las m'buruvichas más fuertes y emblemáticas. También conozco a Teresa, de la Comunidad Hermanos Unidos de San Lorenzo, barrio muy precario y marginal de Libertador.

En ambos casos, la mburuvicha cumplió funciones de convocar, coordinar, motivar a la comunidad y atraer proyectos y recursos para la satisfacción de las necesidades comunitarias. Lidia nos recibió en las dos ocasiones en que visitamos el salón de artesanos de Calilegua, y actuó como anfitriona y en buena medida, como portavoz de la comunidad. En el caso de Teresa, su rol le llevó a convocar a la comunidad a organizarse en torno a un comedor infantil, espacio en el que acabaron por desarrollarse múltiples actividades, armándose un espacio de contención social para la comunidad y otras comunidades aledañas. En ambos casos, las mujeres hablan de "luchar por su comunidad".

Silvia Torres me explica que la estructura organizativa de la comunidad consta de Mburuvicha (presidente), vicepresidente, y comisión (con roles a cargo), tal y *como se organizan en Bolivia*.

El sentido de comunidad se proyecta en el uso y disponibilidad de los propios elementos, herramientas, equipamiento, de uso comunitario. En el caso del salón de Calilegua, las asistentes me aclaran que las herramientas del salón (telar, máquina de coser, etc) son de uso común, según quien lo vaya necesitando. Lo mismo sucede con el tractor comprado y utilizado para el laboreo de las tierras escrituradas del paraje de Vinalito, y además se presta para otras comunidades. *“En la comunidad, todo se comparte”*. Lidia explica que, por ejemplo, es muy importante comenzar la jornada del día con una ronda comunitaria de mate, y se dan ritos cotidianos de tipo comunitario como guisos, trueque, etc.

Otro de los rasgos distintivos de la comunidad guaraní es la convocatoria comunitaria en torno a un espacio físico concreto en el que se realizan diversas actividades comunitarias que están relacionadas con la satisfacción de necesidades (sociales, culturales) y el bienestar de las comunidades. Así, no es casual que en varios de los proyectos FIS de apoyo a actividades concretas (como artesanía), el espacio del salón de trabajo devenga en espacio multipropósito de diferentes actividades donde participa buena parte de la comunidad (niños, jóvenes, mujeres). Así sucede con dos de los salones artesanales visitados. En el salón de Calilegua, además del trabajo en artesanías, se desarrollan actividades de educación bilingüe, servicio de elaboración y venta de pan, servicio de almuerzo a los niños (“copa de leche”) y algunas más. Lidia aclara con orgullo que el salón está abierto en la comunidad a quien lo necesite, ya que *aquí no se cierra la puerta a nadie*. Según Silvia, *eso es muy guaraní*. En el caso de la Comunidad colla -guaraní de Barrio San Lorenzo, la actividad inicialmente apoyada por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) fue un comedor infantil, pero en realidad en el espacio del mismo se vienen desarrollando muchas otras actividades (capacitación para adultos, alfabetización, artesanía, etc).

Percibo, por un lado, la necesidad de un espacio físico propio por parte de cada comunidad, que tiene varias finalidades. Por un lado, funciona como espacio propio, en el sentido de generar autonomía, apropiación, adhesión y cohesión aún mayor en la comunidad. Por otro lado, sirve de espacio de contención, integración y cohesión social, ya que en él se desarrollan muchas actividades que satisfacen necesidades de la comunidad (de tipo económico, social, cultural e incluso espiritual).

Silvia corrobora en buena parte esta impresión cuando me explica, en el curso de nuestra visita al salón de artesanos de El Bananal que, antes del salón construido mediante el aporte económico del FIS, la comunidad usaba el salón de enfrente, que es propiedad de la parroquia, donde realizaban catequesis y el servicio de comedor infantil. Pero persistía la necesidad de un salón propio de la comunidad guaraní, y en este sentido, Silvia como técnica acompañando el proceso apoyó esta pretensión, y así me explica que necesitaron “emanciparse” del acompañamiento de la Parroquia. En sus propias palabras, necesitaban su propia “autonomía espiritual frente a la construcción eclesial”.

Cosmovisión del pueblo guaraní. La Naturaleza, el vínculo generacional, la identidad cultural.

La Naturaleza ocupa un lugar esencial en el pueblo y la cultura guaraní. En varias conversaciones, aparecen los ancianos y sus testimonios como clave del respeto y de la transmisión del uso racional de los recursos y del respeto por la Naturaleza.

Oscar, Lidia y María insisten en la importancia de los antepasados, del respeto a lo que les enseñaron y como vivían sus mayores (*nuestros padres*). No obstante, explican que tuvieron problemas con algunos hermanos más ancianos, que los consideraban *sin trayectoria* para asumir la responsabilidad que les asignaron, dándose conflictos de liderazgo entre los “viejos” y los “jóvenes”. Relatan que poco a poco, con su trabajo constante, se fueron ganando su respeto y reconocimiento.

Esta transmisión generacional es fundamental para la preservación de la cultura. Así, en el curso de la reunión en el salón de El Bananal, la m'buruvicha de la comunidad me explica la importancia de que los jóvenes estén capacitándose en las diferentes formas de la artesanía guaraní, que es expresión de la Naturaleza y parte fundamental de la cultura guaraní.

La Naturaleza y el vínculo con la Tierra están íntimamente ligados al guaraní. Lidia explica que *los chicos tienen que tener contacto con la tierra, así se fortalecen*, y explica que el territorio da la vida y la espiritualidad. En el monte, el pájaro marca el ritmo de las horas, las estaciones del año. Mientras paseamos, Lidia me explica que la cultura guaraní está muy relacionada con la Naturaleza, y que hay que estar atento y escuchar. Me habla del zumbido del “coyuyo” (pájaro pequeño que emite un extraño zumbido), que se escucha mientras paseamos, y explica que su canto avisa, advierte de algo.

La artesanía sirve de expresión plástica de la percepción de la Naturaleza por parte del pueblo guaraní y de su relación armónica con ella. Los jóvenes capacitadores del salón de El Bananal, explican que siempre piden permiso cuando van al monte a por insumos para sus artesanías (madera y resina del yuchan o palo borracho,) y han de *ofrecer algo a cambio*. También hablan de tomar solo lo que se necesite (*no cortamos más de la que necesitamos*), en relación equilibrada y armónica con el monte.

En una de sus formas figurativas, representan en sus máscaras elementos y animales que son claves en su cosmovisión, reflejo de la Naturaleza (tigre o jaguar, guardián del monte), y de sus expresiones socio-culturales (máscaras de animales del pim pim, el carnaval). El capacitador más joven de El Bananal expresa que es importante que la artesanía *no se pierda*, y agrega *Es muy lindo que la naturaleza pueda ser representada (...) que no se pierda todo lo que se puede hacer con la Naturaleza*.

La actividad artesanal aparece con importancia debido a su valor cultural. Así me replican varios jóvenes ante mi pregunta de por qué solicitan apoyo a la actividad artesanal, con un alto grado de conciencia de la importancia que tiene la artesanía para el pueblo guaraní.

En definitiva, la artesanía en todas sus variadas formas (cerámica, tallado de máscaras en yuchan de máscaras, cestería de hoja de palma, sombreros de caña, etc) juega un papel importante como expresión de la identidad cultural. No es casual que buena parte de los proyectos solicitados por las comunidades y apoyados por el FIS son salones para

capacitación y elaboración de distintas artesanías (cerámica, cestería, máscaras de yuchan, etc). En buena parte de estos casos, la mayoría de las protagonistas son mujeres. En el salón de Calilegua, las mujeres me aclaran que en este punto, *Lo cultural tiene mucho que ver*, en referencia al rol de la mujer en la comunidad.

Lo mismo sucede con el idioma. También en este tema juegan un papel esencial los ancianos, la importancia de que sus relatos se transmitan, y que el idioma se siga hablando en las comunidades, en el ámbito familiar. Uno de los jóvenes de El Bananal cuenta en voz alta que escuchaba a su mamá hablar en idioma y no la entendía, quiso comprender lo que contaba y decidió acudir a las clases de idioma. El idioma ocupa un lugar clave en las comunidades, con capacitación orientada sobre todo a los niños y jóvenes.

Lo relevante para la preservación y fortalecimiento de la cultura es que, tanto en el caso de la artesanía como de la capacitación en idioma, observo una importante presencia de niños y jóvenes con interés y entusiasmo en capacitarse.

En la identidad cultural confluyen tanto la artesanía como el idioma, pero aquella no se agota ahí. Alicia, la tutora de idioma de INAI explica en el salón de Calilegua que, en su planificación como docente, ella enseña todo lo relativo a la identidad cultural: idioma, tradición, ritos sociales, etc. Cuenta que tiene ese conocimiento *del vientre de mi mamá*, y añade *mi papá me contaba que en Bolivia...* Explica algunos hábitos sociales y culturales como el uso de champú de ñanderá (semilla), la bebida de la chicha en vez de gaseosa, el uso de un reloj solar, la elaboración de miel de caña, hábitos de cortejo, los matrimonios acordados con un “simba”, el llanto del duelo o ritos funerarios.

En el curso de mi visita a las hectáreas escrituradas de Comunidades Unidas, le comento a Oscar acerca de cómo percibí la fuerza de la identidad cultural del pueblo guaraní del ramal. Me dice que sí, que es muy fuerte. *No por ser pobres, perderemos nuestra cultura*. Y añade, *no sé si somos pobres*, en referencia a su modo de ser y vivir guaraní y la percepción de los no guaraníes. Oscar, Lidia y María me expresaron ya en el curso de mi primera visita a la zona que, desde la mención de la Constitución sobre el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, se ha percibido una progresiva revalorización de la cultura indígena. Dos de las mujeres asistentes a la reunión en el salón artesanal del Bananal expresan que *No tenemos que avergonzarnos de nuestro pueblo*.

Por último, en relación a este punto, la fuerte identidad cultural guaraní no es excluyente de su sentir y pertenecer al Estado argentino. Uno de los comentarios más simbólicos en este sentido proviene de Alicia, la tutora de idioma, que me cuenta que su sueño es edificar una escuela bilingüe, donde alzará la bandera guaraní. Esta bandera tiene 3 colores: rojo, por la sangre derramada y el sufrimiento del pueblo guaraní, verde, por la selva en que habitan, y marrón, por la tierra. Aclara que, ondeando con la bandera guaraní, estará la bandera argentina. Es importante señalar también que 2 de los 3 colores del emblema de su identidad tienen que ver con la tierra.

El idioma guaraní. La importancia de la educación bilingüe

Un pilar clave de la identidad cultural guaraní es el idioma. *Si perdés el idioma, lo perdés todo (...)* La base de nuestra cultura es la transmisión del idioma (...). *Que esto no se pierda*

En dos de los salones financiados mediante FIS para la actividad artesanal, se dan también capacitaciones en idioma. Destaca la importancia de la transmisión del idioma entre los niños y los más jóvenes. El idioma se sigue hablando en algunos hogares en el ámbito doméstico y familiar. Lidia señala que muchas veces son los propios niños quienes educan a sus padres. Los niños escuchan y aprenden en la escuela y lo comentan con sus padres, quienes en muchos casos, perdieron esa “memoria” del idioma.

En el curso de la primera reunión en el salón de artesanos de la comunidad de Calilegua aparece Alicia Esther, nombrada por el INAI como tutora de idioma guaraní. Ella explica orgullosa su trabajo como educadora de niños y jóvenes.

Al despedirnos, me regala varios afiches pintados y escritos por los alumnos con los nombres de los días, los meses y las estaciones del año en guaraní, y expresa *Mi sueño es tener una escuela bilingüe*, en relación a poder disponer de un lugar propio donde enseñar la identidad cultural guaraní. Habla del espacio brindado por los Regímenes Especiales del Ministerio de Educación, docentes que gozan de sueldos mensuales, mientras que los tutores del INAI cobran una vez al año., y que los pagos llegan con mucho atraso. Los organismos competentes (CPI, Ministerio de Educación e INAI) no se coordinan para que el pago se haga en tiempo y forma, según sus palabras. Alicia explica que el trabajo de tutora conlleva mucho gasto (incluso el costo de los materiales escolares), que deben anticipar los propios tutores para luego cobrar. Por eso muchos tutores dejaron esta actividad *porque prefieren el sueldo fijo mensual*. Según Alicia, les deben honorarios desde el 2007.

Le pregunto si hay opciones en la comunidad y para ella misma para ser Maestros de Educación Aborigen (MEMAS). Me explica que se puede presentar currículum, pero aclara que *tienen que ser avalados por los intendentes*, expresando que es algo muy politizado y controlado por el gobierno. Tanto ella como María, también presente en la reunión, vuelven sobre los tutores y afirman que hay pocos en la zona, y que *hay que tener un tutor de idioma en cada comunidad*.

Explica con orgullo que, como tutora del INAI, la planificación de los contenidos que imparte es propia. *Yo tengo el conocimiento del vientre de mi mamá y de lo que he vivido*. Explica asimismo la discriminación de la que fueron objeto sus antepasados recientes por hablar el idioma. Comenta que antes en la escuela, los chicos no entendían el castellano y hablaban en idioma, la profesora les decía que estaba prohibido, que sólo en casa, en su ámbito familiar, lo hablaran. Explica que su propia abuela le reprochaba que enseñara guaraní. *Van a sufrir la discriminación que sufrimos nosotros*.

Por contraste, explica que ahora, como tutora del INAI le piden que explique, que les cuente, está muy solicitada, *me dicen que tengo mucha riqueza, sabiduría, un tesoro*. Explica que en su metodología, además de enseñar contenidos propios de la identidad cultural guaraní, está receptiva a los que los alumnos quieren conocer, y se usa material pedagógico sistematizado de Bolivia.

Mi impresión, que será la misma en el caso wichi, es que los guaraníes del ramal le dan mayor legitimidad y reconocimiento a los tutores y a las enseñanzas en las comunidades. Se trata de cargos reconocidos por ellos, con elaboración propia de contenidos íntimamente ligados a su identidad cultural, e impartidos en las propias comunidades. Esto les permite una construcción “desde abajo” y un control cultural del proceso. Caso distinto es el de los Maestros de Educación Aborigen (MEMAS), nombrados por el Estado nacional, a través del Ministerio de Educación, con fuerte politización a nivel local, y cuya planificación de contenidos viene ya diseñada “desde arriba”, y se desarrolla en las escuelas oficiales.

El pueblo guaraní como sujeto comunitario. La Asamblea del Pueblo Guaraní. El grupo coordinador.

Los 3 referentes explican la importancia que ha ido cobrando progresivamente la organización de la gran cantidad de comunidades guaraníes, que están muy dispersas en la zona norte del país y en la provincia de Jujuy, en dos espacios político-organizativos. Por un lado, la llamada Asamblea del Pueblo Guaraní (APG), un espacio movilizador con tintes de movimiento socio-político donde confluyen las distintas comunidades del pueblo guaraní. En esta APG se integran comunidades próximas de diferentes zonas del ramal jujeño (El Talar, Vinalito, El Bananal,...). Por otro lado, el otro espacio organizativo, que nuclea a otras comunidades guaraníes distantes de aquellas y próximas entre sí (San Pedro y otras). Por cuestiones relativas a las distancias geográficas, la organización de gestiones y asambleas y las logísticas, se conformaron dos espacios. No obstante, según aclara Oscar, *somos los mismos* (en referencia a que son un mismo pueblo, además de que varios desempeñan tareas en los dos espacios). En uno de los proyectos FIS, el componente de la devolución se planteó como espacio de intercambio y capacitación con comunidades de San Pedro.

Lidia explica la importancia del espacio organizativo de la APG como espacio integrador de las múltiples comunidades. *Hay que estar juntos para poder hacer reclamos, ya que El Estado no da solución si va la comunidad sola, y más cuando es algo delicado.* Internamente, la APG tiene una Comisión, que surge en 1998, integrada por referentes de distintas comunidades, que les otorgan su mandato y a las que representan. De estas comunidades, algunas tienen personería jurídica, y su aspiración es que todas las comunidades puedan llegar a tener este reconocimiento jurídico. Lidia insiste en que *no hay jerarquías* en la APG, todos están en pie de igualdad. La labor de los referentes, según los tres, es representar a sus comunidades y ser un hilo transmisor de los temas a las mismas. La APG actualmente está en trámite de la personería jurídica (de segundo grado, ya que las comunidades integrantes gozan en su mayoría de personería jurídica).

Las reuniones en Asamblea de la APG son cada 2 meses, aproximadamente, y en ocasiones, cuando hay temas urgentes que tratar, se reúnen con más frecuencia. Ello supone un gran esfuerzo de movilización, dadas las grandes distancias entre las comunidades y el mal estado de las rutas y caminos. Las Asambleas son espacios múltiples de puesta en común de temas, capacitación sobre diferentes temáticas (de las que se encargan las Comisiones) y sensibilización. El objetivo es la movilización para que como pueblo guaraní tomen las riendas de su destino siendo el **eje principal la recuperación de las tierras** que les corresponden por ley y su colonización por parte de las familias.

La Comisión de la APG surge a raíz de las distintas capacitaciones, encuentros y las asambleas que se fueron realizando en las comunidades, impulsadas por ENDEPA. Explican que el rol de ENDEPA fue clave, ya que les brindó capacitaciones en varios temas fundamentales: legislación de tierras, derechos, gestión de proyectos, organización, etc.

Esta Comisión se organizó internamente en distintas temáticas, claves para la comunidad (Producción, Educación, Tierra, Salud, Recursos Naturales), de modo que los referentes asumen la responsabilidad de una o varias áreas internamente, aunque, como explica Lidia *todos sabemos un poco de todo*. Oscar aclara que las áreas de Tierra y Educación son los más importantes. En Educación, especifica que se incluye la enseñanza del idioma guaraní y la *transmisión de la identidad cultural*.

Lidia, por ejemplo, está a cargo de Tierra y Producción, como áreas principales. Oscar Segundo comparte con Lidia y María la coordinación del área de Tierras. También asume el rol de coordinador de la APG de la comunidad de El Bananal desde hace 15 años, desde que la APG goza de personería jurídica. Ante mi pregunta sobre su rol y la responsabilidad que conlleva me replica con naturalidad que *me he ido acostumbrando* y que fue algo natural que se fue dando. La gente *se acostumbro a que los fuera acompañando desde ese lugar*, y añade, *se aprende mucho*. Añade que a veces le preguntan por qué no es más fuerte, más agresivo, *como si a uno no le afectara lo que dicen*, en referencia a su carácter tranquilo y sereno, bajo cuya apariencia hay un gran sentido de conciencia y responsabilidad.

Confirma mi impresión de él y de María y Lidia, de la naturalidad, responsabilidad y aplomo con que asumen su liderazgo y responsabilidad, impresión que tuve en mi primera visita y que confirmé en la segunda. En el caso de Oscar, Silvia me explica que coordina muchas comunidades, con gran responsabilidad. Él es el artífice de que visitemos, la tarde del miércoles la Comunidad de Hermanos Unidos del Barrio San Lorenzo, un barrio marginal a las afueras de Libertador San Martín.

Los 3 coordinadores de la APG explican que, como referentes y en el seno de la APG, impulsan un proceso organizativo, de movilización, sensibilización y capacitación que involucra a muchas comunidades dispersas. De este modo asumen en su persona, con todo lo que ello involucra (compromiso, esfuerzo, tiempos, distancias), la responsabilidad de promover la movilización, de capacitar, sensibilizar y motivar a muchas comunidades, que están dispersas y muy distantes entre sí, en las diferentes localidades del ramal jujeño. El tema de **tierra**, de **derechos sobre la tierra**, y de la **regulación jurídica** sobre el acceso a la tierra ocupan un lugar central. En este proceso que combina elementos de capacitación con movilización política, el enfoque educativo apunta al posicionamiento del pueblo guaraní como pueblo culturalmente diferenciado y orgulloso de su identidad, siendo el proceso de recuperación de tierras el detonante y el hilo conductor. Como afirma Lidia: *Somos un solo pueblo*. A pesar de que ya han tenido algunos contactos y encuentros con la APG Boliviano, Lidia explica que tienen aspiraciones de articularse con más fuerza con *sus hermanos en Bolivia* en el corto plazo.

Explican que la línea de trabajo más fuerte en la actualidad es la **movilización**, muy ligada a la educación y a la sensibilización. La tarea que más esfuerzo les exige es ir convocando a las diferentes comunidades dispersas, e ir visitándolas. En el curso de esas reuniones y jornadas, toman contacto con ellas, motivan a la gente e intercambian y debaten sobre distintos temas. A modo de ejemplo, me comentan cómo mi visita a varias de las comunidades alienta y motiva a la gente. Ellos sienten que deben hacerse visibles y

presentes para todas las comunidades que puedan y a las que puedan ir sumando. Hablan de una localidad vecina, San Pedro, donde les han reclamado su presencia y a menudo sucede que reciben demandas de otras comunidades para que los visiten y poder sumarse al proceso, y cuentan de forma natural que, por supuesto, tendrán que viajar hasta allá, visitarlos, incorporarlos a la lucha y trabajar con ellos. *Vamos a visitar adonde nos llaman.*

Me fascina la sabiduría y el aplomo con que explican este proceso, y la naturalidad con que asumen un compromiso tan complicado y esforzado. Lidia, Oscar y Maria asumen muchos roles y una gran responsabilidad en su propia persona: no sólo movilizan y capacitan, sino que también alientan y motivan a las familias en este largo proceso que protagonizan.

Lidia aclara que son conscientes de que el proceso de concientización es muy lento, que hay que tener mucha paciencia. Afirma que, igual que ellos (los referentes) ya pasaron por ese proceso, ellos ahora tienen paciencia con los *otros hermanos*, en especial con los guaraníes “urbanos” y los jóvenes, para que comprendan el sentido de todo el proceso, la importancia de ir recuperando su territorio histórico y legítimo. Además, afirma que hay que tener paciencia en especial en la comunicación, la mayor o menor facilidad para expresarse, el lenguaje como vehículo de reclamo y demandas, ya que es un *muro que es difícil voltear*. Lidia insiste en que hay que ser paciente con las comunidades que visitan, y aceptar que el proceso de sensibilización y capacitación es un proceso lento. *Hay que aprender. (...). Los procesos de los hermanos son lentos.*

Uno de los problemas graves que tienen para dar continuidad a este proceso de movilización son las distancias y la no disponibilidad de un vehículo propio para los desplazamientos (el Padre Abraham les realiza desplazamientos en su camioneta, pero no está disponible siempre. También ENDEPA posee una camioneta, pero resulta insuficiente).

Los tres, en especial, Lidia, explican que el pueblo guaraní es uno solo, diferenciado, *somos un solo pueblo*, y que, progresivamente, en relación con los otros, y en un proceso dificultoso, han aprendido a *estar de pie de igual a igual*. Lidia menciona al pueblo boliviano y a su proceso de lucha, como ejemplo a seguir. Explica que ellos lucharon mucho, pero *hubo mucha sangre*. Aclara que ellos no quieren eso, que la lucha de su pueblo es pacífica.

El último día de mi estadía en la primera jornada de visita, regresa Ariel, el hijo de Lidia, de un período de varios meses en una Escuela de formadores y líderes comunitarios en Bolivia. Tengo oportunidad de charlar con él, está entusiasmado con la experiencia, y afirma que quiere difundir y socializar las enseñanzas aprendidas en su comunidad.

Me queda la mella de la sabiduría y la naturalidad con la que los tres coordinadores se asumen, al cumplir muchos e importantes papeles a la vez: líderes, inspiradores, educadores, preservadores de la cultura, actores políticos. Me impresiona también la dignidad, la convicción y el orgullo con la que se expresan y hablan de su proceso de lucha. Ante mi pregunta de si son conscientes del largo y complicado proceso que tienen por delante, los tres afirman que sí, lo saben y lo asumen. Explican que es un proceso largo, y que están solamente al comienzo.

El rol de las mujeres en el pueblo guaraní

De las conversaciones con los coordinadores de la APG, me impresiona especialmente Lidia, su temperamento y su sabiduría, ella es fuerte impulsora del proceso, con el apoyo de María. Oscar me comenta, en un momento a solas, que ellas dos son el motor de todo el proceso. Ambas tienen el empuje, la inspiración y la sabiduría de líderes comunitarias. En la APG los tres desempeñan roles de coordinación. Lidia y María asumen, junto con Oscar, la coordinación del área de TIERRA, una de las más importantes y complejas de la APG.

Otro punto que me llama la atención es la presencia de bastantes m'buruvichas mujeres en varias de las comunidades que visitamos (En el Bananal, en Calilegua, en el Barrio de San Lorenzo). Es el caso de Lidia, de Teresa, mujeres con fortaleza que discuten, gestionan recursos y proyectos, convocan, motivan.

Al término de una de las reuniones en el salón del Bananal, tiene lugar una reunión para debatir acerca de la organización de un proyecto de 51 viviendas otorgado por la Subsecretaría de Agricultura Familiar. Es abrumadora la presencia de mujeres, con responsabilidades a cargo en sus comunidades en relación al proyecto, que intervienen en la reunión e incluso se ofrecen en los trabajos de albañilería. Oscar, ante mi pregunta de por qué tantas mujeres en esta reunión, me explica con naturalidad que las mujeres ocupan roles de coordinación, gestión, etc. *Y cuando están los trabajos pesados, ahí entra el hombre.* En esa misma reunión, Silvia me presenta a varias mujeres presentes en el salón, que se sientan al lado nuestro, diciendo que ellas son fuertes y están a cargo de importantes trabajos para el bienestar de la comunidad: ropero comunitario, comedor para chicos, entre otras.

Por otra parte, en el curso del paseo con Oscar camino a la represa en el paraje de Vinalito, me explica que algunas mujeres han participado junto con los hombres en los necesarios trabajos de limpieza del monte, con azada, machete y pico, para habitar y colonizar el paraje.

Además de las tareas de coordinación, gestión y otras en la comunidad, más de la esfera pública, las mujeres guaraníes también están a cargo de los cuidados de las economías domésticas familiares. En el curso de varias reuniones, ellas expresan que *no podemos dejar la casa todo el día*, y que aprovechan la siesta o los horarios de tarde para realizar otras actividades fuera del hogar, cuando los chicos están en la escuela. Cuando la reunión roza el mediodía, las mujeres se van marchando ya que deben cocinar.

Otro rasgo propio de la identidad cultural de la mujer guaraní es la actividad artesanal. En los proyectos de salones de artesanía financiados, observo predominancia de mujeres. *Tiene que ver con lo cultural*, me contestan.

Mi impresión es que las mujeres desempeñan un papel clave en la esfera doméstica familiar, así como a nivel de la comunidad, con actividades que tienen que ver, directa o indirectamente con "la economía de los cuidados" (alimento, hogar, salubridad, etc). Por eso, además del cuidado doméstico familiar tradicional, también están a cargo de otras actividades muy relacionadas con el hábitat familiar y comunitario (viviendas, ropero comunitario, comedor, etc). Además de esa esfera de los cuidados, ocupan roles importantes y políticos, de liderazgo natural reconocido (como m'buruvichas) y de gestión, obtención de recursos y articulación con otros actores, en la procura del bienestar familiar y de la comunidad, en el marco de una economía ampliada de los cuidados.

Ingenios azucareros de la zona. Conflictos ambientales.

Hay varios ingenios azucareros en la zona (según Silvia, son tres), ingenios que progresivamente van acaparando y cercando cada vez más tierras y expulsando a las comunidades que las habitan, sobre todo, en la zona del ramal jujeño, el Ingenio Ledesma, con cerca de 100 años de permanencia en la zona.

Los ingenios, desde su llegada a principios del siglo XX, van acaparando progresivamente más tierras y avanzando sobre ellas, desplazando a las familias que las habitan. El propósito es desmontar estas tierras y sembrar caña de azúcar para el agro negocio nacional. En las Memorias del Gran Chaco (Pág. 19) se relata la visión de los ingenios por parte de las comunidades indígenas. Originariamente, comenzaron representando una fuente de trabajo en las zonas:

Después de ese tiempo, llegaban por primera vez los blancos, abätay. El primero que llegaba, se llamaba Domingo, buscaba la gente para trabajar. Era mayordomo, venía en el mes de febrero, buscando la gente. En ese tiempo, se aprendía a hacer trabajo del azúcar. Aprendía a cobrar jornal por trabajo, por los surcos bien hechos. Pagaban con caballo, con apero completo, escopeta, revolver, ropa, caramañola, olla, todas las cosas que se necesitaban.

Los ingenios de Jujuy y Salta ocupaban, por entonces, en los inicios del siglo XX, unos 15.000 obreros temporarios. En Jujuy, se instalaron los ingenios Ledesma, La Esperanza, Mendieta. En la actualidad el avance avasallante de los ingenios sobre territorios habitados históricamente por familias y comunidades, y su expansión sobre otros territorios fiscales, amenaza gravemente la supervivencia de las familias y comunidades guaraníes y su modo de vida.

El ingenio Ledesma en particular, posee su propio servicio armado de vigilancia y un entramado de caminos internos propios, la mayoría de los cuales son caminos vecinales históricos. Además, el ingenio hace uso “privado” de un canal del río. Oscar explica que el ingenio no les permite la entrada para aprovisionarse de leña, *como hemos hecho siempre*. El alambrado perimetral y el servicio de vigilancia privado lo impide.

Además de la ocupación de la tierra, hábitat de las comunidades, los ingenios desencadenan muchos problemas de contaminación ambiental en las comunidades. Por un lado, vierten residuos contaminantes a los ríos, provocando la muerte de muchos peces y eliminando la pesca como actividad para el sustento de las familias. Por otro lado, la emisión de residuos desencadena olores muy fuertes y tóxicos. Los tres coordinadores explican que hay graves problemas de asma y malestares pulmonares en la zona debidos a la respiración y a la exposición prolongada a estas emisiones. Existen, asimismo, prolongadas sequías en la zona, se alteraron las estaciones climáticas usuales. Oscar, Lidia y María atribuyen estas prolongadas sequías y el cambio climático al ingenio.

En relación al discurso acerca de las ventajas del ingenio en la zona debido a la generación de empleo, Lidia afirma que, al principio, el ingenio Ledesma demandó mano de obra en la zona, pero esta demanda es cada vez menor. Ahora el ingenio sólo emplea a algunas *familias de confianza*, en palabras de Lidia. Las familias que viven del empleo temporal en el ingenio trabajan en condiciones muy precarias (cobro por jornales, jornadas de largas horas, etc). Lidia explica que, en general, en la zona hay cada vez menos empleo y éste es precario. Algunas familias viven de ocasionales “changas” y muchas familias viven

de los trabajos ligados a las fincas frutales de la zona o “quintas” (cosecha de cítricos y empaque fruti hortícola).

El principal problema que ocasiona el ingenio es el avance sobre territorios históricamente pertenecientes al pueblo guaraní del ramal. En palabras de Lidia, *este territorio era guaraní y la empresa lo ocupa todo. (...) Estamos rodeados de cañaverales, todo lo está ocupando la empresa Ledesma (...) Abarca y abarca y muchos se preguntan a quién le pide permiso.* En San Pedro, el Ingenio Esperanza realiza un avance similar en la ocupación de las tierras a las comunidades, con las que también están en conflicto por el territorio.

El impacto del modelo y sus consecuencias sobre las comunidades.

El modelo desarrollista que prevalece en la Argentina desde hace muchos años, que prioriza la explotación indiscriminada de los recursos y el agronegocio, modelo al que no escapa el norte del país, ha desencadenado graves impactos sobre las comunidades rurales, que son las que más padecen sus efectos sobre sus economías y sus hábitats, y en particular, las comunidades de los pueblos originarios. En la provincia de Jujuy, en la región del ramal jujeño, el impacto negativo de este modelo se traduce en problemáticas graves para las comunidades como la deforestación, el desmonte progresivo por la caña de azúcar o la existencia de perforaciones de pozos de petróleo.

En el documento que me entrega Silvia, tras mi visita (*Junto a los pueblos indígenas construyamos la paz, custodiando la Creación, 1º asamblea de la región NOA, Orán, 3-5 de septiembre de 2010*), se explica que la tasa de deforestación de la Argentina es una de las mayores, llegando a ser 6 veces más que la media mundial, y que los desmontes se realizaron sin lógica ni ordenamiento. En el caso de los territorios indígenas en la región chaqueña, se produjo un aumento de 100.00 hectáreas en 1996 al triple en 2008. En el caso de las perforaciones petroleras, se explica que *el ingreso de las empresas se realizó sin estudio de impacto ambiental aprobado y sin audiencias públicas (en algunos casos reemplazadas por simple consulta, sin valor legal). La población local desconoce qué implica una explotación hidrocarbúrfera.*

En conclusión, tanto el avance sobre los territorios, como la tala, el desmonte, as perforaciones petrolíferas y los fenómenos de degradación ambiental asociados a todos ellos, desencadenan impactos muy negativos e irreversibles sobre las economías y calidad de vida de las comunidades. Muchas de las comunidades, con la tala y el desmonte, se van desplazando, al no tener donde conseguir recursos para la subsistencia. En la mayoría de los casos, se ven confinados a lotes de tierra insuficientes, y cerca de las ciudades.

En este contexto, se desarrolla el incansable proceso de lenta recuperación de las tierras para sus comunidades que, desde hace años, impulsa la APG del ramal jujeño.

Economías familiares y comunitarias guaraníes

María explica que antes las comunidades vivían en el campo, pero el Ingenio, acaparando tierras para los cañaverales, en su proceso de expansión, los fue expulsando. La realidad actual es que las familias, como resultado de ese proceso, viven en zonas urbanas y periurbanas. María, junto con Lidia y Oscar, son coordinadores en la APG en el área de Tierras, y desde este rol trabajan activamente para que las comunidades puedan ir recuperando tierras para las familias, muchas de las cuales históricamente les pertenecieron.

Lidia, en Calilegua, aclara que vivieron en la zona por más de 100 años. Antes las familias disponían de banano, durazno, maíz, es lo que contaban los ancianos, aclara Lidia. En la actualidad, la realidad es que los lotes en que se ubican las familias son insuficientes, éstas van aumentando y necesitan más espacio. También surgen, en muchas de las conversaciones, la concepción de territorio para las comunidades guaraníes como un espacio de vida, social, económico, cultural y espiritual, que va más allá del espacio físico de residencia de la tierra en la visión no indígena.

En este sentido, la anciana m'buruvicha de la comunidad de el Bananal cuyo salón visitamos, me explica que las familias antes vivían tranquilas, disponiendo del maíz, la leña (*ahora nos mezquinan todo*). Oscar, en el curso de la visita a las hectáreas escrituradas del paraje de Vinalito, me cuenta que deben cercar y custodiar las pilas de leña. Esas pilas de leña servirán para muchas familias. Han de custodiarlas para que no entren y las roben, lo que ya ha sucedido. Antes la leña estaba disponible en el monte, ahora se vende en el mercado y se cotiza a buen precio. Uno de los troncos medianos, por ejemplo, *sale como 50 pesos*.

La dificultad de subsistencia en los lotes limitados adonde residen las familias fundamenta la combinación de varias fuentes de ingreso en las economías familiares, que son diversificadas. Ante mi pregunta sobre las economías y la composición de ingresos, en varias de las comunidades que visitamos, siempre obtengo una respuesta similar. Las familias obtienen diferentes ingresos: asalariados (empleo en cooperativas de vivienda, en el municipio), jornalizados (empleo en el ingenio, en las quintas de cítricos, cosechas de bananas, en trabajos estacionales de cosecha en Jujuy o en otras provincias), etc. También juegan un papel importante los planes sociales que brinda el Estado (asignación universal por hijo, Plan Jefes y Jefas de Hogar). Como se evidencia, las economías de las familias son resultado de una adaptación forzada a la evolución del contexto, en buena parte marcado por el avance del Ingenio sobre el territorio.

Sin embargo, desde la APG y los líderes de las comunidades, y en particular, desde el impulso de Lidia, Oscar y María como coordinadores de TIERRA, se trabaja con voluntad y empeño en recuperar los territorios y la forma de vida guaraní tradicional, su modo de ser y vivir ligado a la naturaleza y al territorio como fuente de vida económica, social, cultural y espiritual. Viven el hoy, preparando mientras el camino hacia el futuro de sus comunidades. Oscar Segundo, por ejemplo, es técnico contratado por la Municipalidad, lo que reporta un ingreso para su familia. Y vive con mucho compromiso y dedicación, por otro lado, su rol como coordinador en la APG y las responsabilidades que ello implica, en un rol que está orientado a trabajar por la vida y el futuro de su gente, conforme a su dignidad e identidad cultural.

Lidia explica, por ejemplo, que están, en un proceso de recuperar los relatos y testimonios de los ancianos, de cómo vivían en esos territorios, en un proceso lento de recuperar su posesión de las tierras. Percibo, sobre todo en estos tres líderes, que están impulsando este proceso con la determinación de elegir con autonomía y libertad su modo de ser y vivir, lo que los identifica y dignifica como seres humanos y como pueblo, en lugar de ser asimilados por una economía que no les es propia y verse forzados a malvivir de las changas o de trabajos temporarios precarios en espacios ajenos como el ingenio o las quintas de otros.

La artesanía también constituye una fuente más de ingresos, aunque percibo que el motor principal de esta actividad, en sus diferentes formas, es la recuperación de un

emblema identitario, un pilar clave de la identidad cultural del pueblo guaraní. En las diferentes comunidades donde el FIS apoyó la recuperación y capacitación en artesanías (son varios los proyectos presentados y aprobados), es desigual el grado de desarrollo económico y comercial de esta actividad, y percibo que no es el fin prioritario; en cambio, en todos los casos, percibo en la gente, e incluso en los jóvenes, el grado de conciencia acerca del valor cultural de la artesanía para el pueblo guaraní, y su vínculo con la Naturaleza, la identidad, la dignidad y el orgullo de pertenencia a este pueblo. El joven capacitador del proyecto del salón de artesanos de El Bananal, ante mi pregunta de por qué recuperar la artesanía, el responde sin dudar *por el valor cultural que tiene*. En el caso del salón de Calilegua, la comunidad priorizó ubicar el salón de artesanía en un lugar donde consideraron que las piezas estaban más protegidas, en lugar de al costado de la ruta, que era la ubicación originaria, más accesible para posibles compradores y turistas, de paso al Parque Nacional Calilegua.

Sin embargo, el caso del salón de artesanos de El Bananal es quizá uno de los proyectos en que la visión de la artesanía orientada al mercado está un poco más desarrollada. Hay preocupación por el mercado, por hacer valer el trabajo (tiempo, mano de obra, pinturas) fijando un precio adecuado, y también la conciencia de mejorar la calidad y las terminaciones de las piezas. El capacitador más veterano explica que ya han salido a vender a Ferias, Exposiciones, Muestras. Antes de eso, realizan un “control de calidad” para elegir las piezas mejores que serán llevadas a las exposiciones. Tuvieron contacto con otras provincias (Córdoba, negocio en Buenos Aires) y enviaron por encomienda piezas y bajo pedido. Tienen la visión de que es conveniente vender en otras provincias, donde la artesanía es más valorada y se pagan precios mejores. Existe preocupación por seguir capacitándose y mejorando, y por la promoción mayor. En opinión de Silvia, ya se realizaron los primeros contactos y ventas esporádicas, ahora falta *dar el paso a una venta más articulada*.

Inserción en el entorno. Incorporación de herramientas y elementos no guaraníes en sus estrategias.

Al igual que en el caso wichi, las comunidades guaraníes del ramal jujeño fueron articulándose y evolucionando con el entorno en sus estrategias de vida. En este proceso fueron incorporando algunos elementos y herramientas, no tanto como asimilación cultural, sino en calidad de la funcionalidad de aquellos en las estrategias socio-económicas y políticas de las comunidades. Una de estas “herramientas” es la conformación de las comunidades con personería jurídica. Aclaran que éste es un requisito que pide el Estado, y que adentro de las propias comunidades, *todos somos iguales*. Explican la utilidad de contar con personería jurídica, lo que les otorga un reconocimiento frente al Estado y les permite concurrir a convocatorias de proyectos, a solicitar recursos, tanto en el plano nacional como internacional.

También en el plano del reconocimiento y la visibilidad, la comunidad de Hermanos Unidos de Calilegua está inscripta en Cultura y articuló con Turismo, como un paso necesario para visibilizarse, promocionar y comercializar la artesanía, clave por la afluencia de turistas debido a la proximidad del Parque Nacional Calilegua.

Otra estrategia importante que aparece en varias formas, al igual que en el caso wichi, es la capacitación en temas clave. Es el caso de los temas jurídicos relacionados con los derechos de los pueblos indígenas y el acceso a la tierra, tanto a nivel constitucional,

como en la legislación nacional y provincial. Silvia aclara en varias ocasiones que para ENDEPA, la capacitación en temas jurídicos a las comunidades es una de las apuestas más fuertes de la ONG. Por eso, la institución cuenta con dos abogados que organizan capacitaciones sistemáticas a las comunidades, en particular a la APG.

Ante mi pregunta de qué ven necesario mejorar en el salón de artesanos de Calilegua, Lidia responde de forma inmediata que las capacitaciones en varios temas: clases de computación, contabilidad (registros, costos, etc), armado de proyectos, fundamentalmente. En este salón, parte del financiamiento otorgado por FIS permitió financiar, a elección de la comunidad, la compra de una computadora, una impresora, un estabilizador y una cámara de fotos. En la reunión con la comunidad de Hermanos Unidos de Sal Lorenzo, Silvia propone que en la comunidad haya un equipo de jóvenes que se capacite para el armado y formulación de proyectos, y la propuesta es acogida muy positivamente.

El proceso de lucha por la tierra

El pueblo guaraní y las comunidades del ramal llevan a cabo desde hace tiempo un histórico proceso de lucha por la tierra. Este proceso se intensificó sobre todo desde que los conflictos de tierra se fueron agudizando con la expansión progresiva y avasallante de tierras por parte del Ingenio azucarero Ledesma, que según Silvia, lleva unos 100 años en la zona. Este avance sobre las tierras conllevó la expulsión de las familias que las habitaban, con la connivencia del gobierno.

Despojados de sus tierras, las familias fueron desplazadas, de las tierras que venían ocupando desde sus antepasados y durante generaciones hacia cinturones periurbanos, situándose en lotes periurbanos, próximos a las quintas de cítricos o bien en los lotes próximos al Ingenio, es decir, en lugares donde podían servir de mano de obra estacional, barata y jornalizada.

Lidia explica la importancia de valorizar la tierra, la naturaleza, la agricultura, en la recuperación de su modo de vida tradicional como pueblo. *La alternativa de vida es todo, tener nuestro propio territorio (...). En el monte tenes todo..* Ve muy necesario involucrar a los jóvenes en esto y así fomentar el arraigo de los jóvenes en la zona. Insiste en la importancia de la educación agroambiental a través de Escuelas agrotécnicas en la zona. *Los jóvenes se van.* En la actualidad los jóvenes no valoran la formación y los estudios, sino sólo *ganar plata*, y por eso prefieren, por ejemplo, trabajar en las quintas de otros.

Uno de los logros históricos de este proceso de lucha lento y perseverante se dio con la organización de 11 comunidades de familias (algunas de ellas con personería jurídica) que, en el marco de la APG, reclamaron 11.000 hectáreas que les habían sido reconocidas tiempo atrás por el Gobierno de finales del siglo XIX. En este proceso largo, que combinó estrategias de movilización y reclamo con instancias jurídicas, consiguieron finalmente el reconocimiento legal parcial de 4159 hectáreas a escriturar. Este proceso está siendo apoyado por dos proyectos FIS. El primero apoyó las movilizaciones y la lucha que condujo al reconocimiento legal de 4159 hectáreas, además de las primeras asambleas de organización de las comunidades para el proceso de colonización de las tierras y un tractor para los trabajos de limpieza del monte y laboreo. El segundo, apoya la continuidad de este proceso a apoyando las reuniones de las comunidades en la exigencia a distintas autoridades

provinciales del abastecimiento de agua en la zona para las familias, como elemento clave para la colonización del territorio.

Este proceso de movilización y lucha por los territorios legítimos, tanto por parte de estas comunidades, como en el seno de la APG, es impulsado y coordinado por Lidia, Oscar y María, líderes de sus comunidades y coordinadores de la temática de TIERRA en la APG. Explican que el concepto de tierra del indígena y del no indígena, del blanco, son muy distintos, quienes se preguntan *para qué quieren tanta tierra*. Con el reconocimiento jurídico de las 4159 hectáreas, *para ellos es como que ya han cumplido*. Lidia explica que esos territorios les pertenecen históricamente, las familias se amplían y siguen creciendo y los lotes asignados son insuficientes. *El guaraní necesita espacios grandes para las plantas*.

Les consulto acerca del ordenamiento territorial en la provincia, si se realizó y las comunidades participaron en él (una ley nacional dictaminó dicho ordenamiento, que debía elaborarse de forma participativa con todos los actores y pobladores involucrados en cada provincia, hasta ahora con desiguales resultados). Me explican que el ordenamiento estuvo a cargo de una empresa privada, que emitió un informe. La participación de las comunidades se redujo a tener una reunión con esta empresa en la que se les preguntó qué territorios ocupaban, qué actividades hacían, en qué condiciones vivían. No hubo un verdadero proceso de diálogo y discusión participativa sobre el ordenamiento del territorio, como determina la Constitución desde su reforma en el año 94.

En la conversación con Susana, la técnica de Asociada (Salta) con la que charlamos el martes a la tarde, ella explica cómo, en el largo y complicado proceso que ellos acompañan, indígenas wichi y criollos se pusieron de acuerdo en reclamar de forma conjunta y articulada al Gobierno los territorios que les pertenecen. Incluso a pesar de esta alianza y de las múltiples asambleas, son muy complejos los acuerdos, ya que las visiones indígena y criolla del territorio son muy diferentes y con frecuencia entran en conflicto. Así por ejemplo, Susana nos explica que los criollos realizan un manejo ganadero a campo abierto, de modo que la vaca entra en los cercos de los indígenas, patea el suelo, come la algarroba, etc, dificultando el modo de vida aborígen, que depende del monte para la recolección de los frutos, de la cosecha de la algarroba, de sus pequeños sembrados de cultivos.

El compromiso asumido por el Gobierno fue de 11.000 hectáreas, aunque las autoridades actuales dicen que *eso no figura en ningún lado*. Lidia aclara que, en muchos casos, el Estado *se adelantó antes de que nosotros despertemos*.

La mayoría de las comunidades de la zona del ramal están en procesos de reclamo de la titularidad de las tierras que ocupan y tratando de recuperar los territorios que ocuparon sus antepasados. En el caso de Calilegua, las dos hectáreas sobre las que se asienta el salón aún no tienen escritura, destacándose la falta de apoyo y el hostigamiento del Municipio (*nos mandaron nota diciéndonos que nos abstuviéramos de hacer infraestructura comunitaria*). Lidia explica que las familias del pueblo guaraní vivieron en esas tierras por más de 50 años, así que *por la ley veinteañal ya debía reconocerse*.

La incidencia del primer proyecto FIS en la zona

El primer proyecto de Fondo de Inversión Social (FIS) de Nuevos Surcos apoyó, con un monto de 40.000 pesos, en primer lugar, la estrategia de las cuatro comunidades

involucradas de movilizarse y reclamar 11.000 hectáreas. Con el posterior reconocimiento por parte del gobierno de 4159 hectáreas y su escrituración legal (septiembre de 2008), se apoyó económicamente la organización y colonización por parte de las comunidades de dichas hectáreas. Previo a ese reconocimiento, ya había instaladas 10 familias desde hacía 4 años atrás; el proceso de movilización y presión al gobierno de la provincia desembocó en el reconocimiento de esa titularidad y en la firma de un decreto que así lo reflejaba.

El FIS permitió, pues, tras este reconocimiento jurídico por escrito, financiar una serie de jornadas y asambleas de las 4 Comunidades, “Comunidades Unidas” del departamento Ledesma, para su organización de cara a la movilización, traslado y toma de posesión de las tierras por parte de las familias.

Además de las asambleas, explican que el apoyo económico permitió financiar la compra de un tractor para poder trabajar limpiar el suelo y trabajar la tierra, que precisa de un trabajo arduo de laboreo para dejarla lista para la siembra. Cuentan que el tractor no solo lo usan las familias beneficiarias del proyecto, sino muchas otras de la comunidad, y que se usa para tareas de laboreo de suelo, acarreo de agua, y hasta de transporte de personas cuando la lluvia anega el suelo, se convierte en un lodazal y lo hace intransitable. Actualmente, este tractor se usa en buena parte para el acarreo de agua a las tierras, a falta de un suministro de agua en la zona, apta para el consumo humano, para el riego y el consumo animal.

En la primera jornada de visita, me explican que, como resultado de estas asambleas, fue comenzando una particular estrategia de colonización consistente en dos etapas:

1. Tareas de limpieza, desmonte, desmalezado para siembra, etc, siendo por el momento solo 900 hectáreas, de esas 4.159 concedidas, las únicas preparadas y habitables. Las otras 3.000 hectáreas, casi en frontera con Salta, se encuentran en una zona con un clima muy seco, se prevé que puedan destinarse al manejo ganadero. Se han alambrado ya 3 hectáreas, y comentan que es muy esforzado el trabajo de limpieza constante del suelo, de desmalezado.
2. Ocupación de ese espacio, por turnos y en rotación por grupos de familias, para ir retomando el contacto con la tierra, la *memoria de la tierra*. Explican que, tras años de expulsión de sus tierras, lo que ha provocado que muchos migrasen a las ciudades o a cinturones periurbanos, la mayoría perdieron el contacto con sus tierras ancestrales, y por tanto, con su cultura como pueblo. El carácter rotatorio tiene la finalidad de que las familias recuperen ese contacto, y al tiempo no se desgasten ni se desmotiven. Cuentan en este sentido que vivir en la zona *es duro por el calor, la falta de agua, las abejas...*

En relación a la estrategia de colonización por turnos, explican que, para *poder aguantar* muchas familias se llevan mercadería, ya que aun no se pudo sembrar por la fuerte sequía, y la falta de lluvia (en particular en el año 2009 hubo una gran sequía, durante 11 meses no llovió nada, y por ese motivo tampoco pudo realizarse ninguna siembra). Comentan con orgullo que ya se dan casos de familias que, habiendo estado en las tierras, extrañan la experiencia, el contacto con la Naturaleza. Los que ya vivieron, *ya van extrañando el silencio, la tranquilidad...*

Los 3 referentes y coordinadores me cuentan que están trabajando de manera inicial con las primeras familias que habitan la zona desde hace 4 años, apoyándolas en temas de

producción y capacitación, para ir consolidando poco a poco el proceso de colonización. Piensan que estas 10 familias servirán de ejemplo e inspiración a las que sigan. No obstante, insisten en la necesidad de continuar con las visitas, talleres, asambleas con las comunidades.

Los siguientes pasos en la estrategia de ocupación de la zona, además de los turnos rotatorios de las familias en la colonización, es continuar con las tareas de desmonte y preparación del suelo, la siembra (en los meses de lluvia: diciembre, enero, febrero). Por otro lado, es necesario continuar con el alambrado perimetral de la zona, a modo de prevención para que sirva de protección frente a usurpadores, dada la amenaza constante de una mayor expansión del Ingenio. Y por último y muy importante, obtener el suministro de agua en la zona. En la actualidad, transcurridos 9 meses desde mi primera visita, a mi vuelta a la zona, ya disponen de una represa, como resultado de un proyecto obtenido desde la Subsecretaría de Agricultura Familiar y Desarrollo Rural.

Explican que las nuevas tierras les darán autonomía, una tierra propia, su sustento, un modo de producción propia. Cuentan que cultivan los cultivos tradicionales que sus antepasados cultivaron por generaciones: maíz, zapallo, anco, poroto, mandioca y en general variedades hortícolas de estación, y también crían animales de granja.

La continuidad y sustentabilidad del proceso. El segundo proyecto FIS de apoyo

Una de las principales dificultades en la colonización de las tierras escrituradas es la ausencia de agua en la zona, lo que se complica en el año debido al clima seco y los escasos meses de lluvia. Se vienen dando en la zona graves sequías, y todavía no se han construido infraestructuras de captación (aljibes, canaletas, etc) ni de acceso al agua en la zona. En el curso de la primera visita, Oscar comenta que existe un pozo cercano, a unos 11 kilómetros de distancia aproximadamente, así como una bomba de agua que provee de suministro de agua a las familias de la zona. Es desde esta zona desde donde se acarrea el agua, en ocasiones a través del tractor, que se utiliza comunitariamente tanto para tareas de laboreo del suelo como de acarreo de agua, conforme a la cultura aborigen del uso comunitario de los bienes.

Ya en el curso de la visita a una de las comunidades con motivo de un FIS, a fines de 2009, en la localidad de Calilegua, se conversa con Oscar la posibilidad de que un segundo FIS proporcione apoyo para el acceso al agua en el área colonizada, y así dar continuidad al proceso de ocupación y colonización de las tierras por parte de las familias. A raíz de esta conversación con Oscar, se mantiene con posterioridad contacto con Silvia Torres por correo electrónico, a principios del año 2010, y es así como se aprueba el segundo proyecto FIS, como explicábamos anteriormente. En el curso de mi segunda visita, transcurridos 9 meses, las gestiones iniciadas con Agua de los Andes y con INAI aun no dieron frutos, pero tanto Oscar como Silvia insisten en que siguen perseverando en estas gestiones. El apoyo económico del segundo FIS permitió seguir realizando las asambleas con las comunidades, dando continuidad al proceso de colonización. Lo que sí se avanzó en relación con el aprovisionamiento de agua es la construcción de una represa, fruto de un proyecto obtenido a través de la Subsecretaría de Agricultura familiar y Desarrollo rural de la Nación.

En el curso de mi segunda visita a la zona, por fin puedo acceder al paraje (en la primera ocasión, la tormenta nos imposibilitó el acceso). Llegamos a la zona en camioneta

con Oscar y Silvia, que me van contando con más detalle la continuidad del proceso. Oscar coincide con el pensamiento de Lidia, *En el monte está todo*.

Todo el proceso, que se inicia con las primeras reuniones para comenzar a instar las movilizaciones por el reclamo de tierras, dura ya 5 años. El disparador fue tomar conocimiento de que esas tierras estaban categorizadas como fiscales (Tierras de titularidad pública) por parte del Gobierno provincial, por lo que se apresuraron a iniciar el reclamo, antes de que el Ingenio avanzara sobre ellas. Estas tierras restaban como pocas de las tierras fiscales que estaban quedando en la zona y que el Ingenio aún no había ocupado. Todo el proceso de reclamo y movilización, con instancias de diálogo con el Gobierno, y también de presión sobre el mismo, fue apoyado con el primer proyecto FIS.

Hasta el momento se han realizado, de forma sistemática y continuada, trabajos de desmalezado y limpieza del suelo, de forma artesanal con hacha, pico y machete, en grupos organizados de 10 personas, en los que han participado también las mujeres. Han ido limpiando y habitando la zona colindante con el camino de acceso, para hacer más sencillo el acceso a la zona y poder observar los terrenos limítrofes. Este camino mejoró su estado gracias a la existencia de un aserradero cercano. Oscar cuenta cómo visitan la zona con cierta periodicidad y hacen recorridos, en parte a modo de inspección, para ver en qué estado se encuentra, ver si han robado leña, el estado del camino, los alambrados, el estado y las novedades sobre los terrenos aledaños, etc.

En este tiempo, ya se han obtenido tres cosechas. Los avances de colonización en la zona, desde los primeros inicios, son ya varios. Por un lado, se construyó una represa de 40 x 12 metros, destinada a consumo humano (por el momento, y mientras siguen las gestiones con Agua de los Andes e INAI), consumo animal y al riego. Tendremos oportunidad de visitar esta represa con Oscar en el curso de esta segunda visita de monitoreo. Además, se observan algunos ranchos, corrales para animales, un baño, leña apilada con cercos de alambre para protegerla, cisternas de agua, un lugar destinado para siembra y algunos animales. Cuentan que pudieron criar dos chanchos (cerdos), pero que los animales se fueron por falta de agua. También está en proyecto una casa ecológica, con financiamiento obtenido de un organismo en Italia, que será destinado a salón comunitario. La zona cuenta además, con un camino de acceso en mejor estado, y con tendido eléctrico (sólo falta instalar el medidor).

Cuando llegamos a la zona, hay dos pobladores viviendo, y se percibe que tomaron posesión del rancho y del lugar. Uno de ellos se instala, por temporadas, desde que arrancó todo el proceso, y tuvo oportunidad de vivir las 3 cosechas. El otro, está instalado desde agosto de este año 2010. Periódicamente, con frecuencia semanal, cuando llega la camioneta a la zona, aprovechan para ir a Vinalito, a unos 30km de distancia, para abastecerse de mercadería. Ante mi pregunta a uno de ellos sobre la experiencia de vivir ahí, me contesta que está satisfecho, mientras disponga de agua y mercaderías. Por el momento, el abastecimiento de agua y de mercaderías es necesario, ya que la represa no se llenó aún, aún no se armó el suministro constante de agua, hay muy pocos animales, y no es época de cosecha de verdura. Oscar explica que disponer de leña en la zona es una gran ventaja (ahora han de comprarla), y además, añade bromeando, *acá no hay que pagar impuestos..*

Según Oscar, las familias que pasan por la experiencia de vivir en esta tierra, ya comienzan a pensar diferente. Habla de atraer a los jóvenes para que pueblen la zona. Por el momento, hay que facilitarles el traslado trayéndolos en camioneta, ya que si no, no vienen. *Les dije que no esperen que yo los lleve siempre*. El padre Abraham (que ahora fue trasladado a Santa Clara, a unos 80 kilómetros de El Bananal) iba y venía con frecuencia a

la zona, casi todas las semanas y ponía su camioneta a disposición, trasladando a las familias. Con su traslado, el seguimiento que podrá hacer no será tan seguido, sino 1 vez por mes aproximadamente.

Llegamos caminando a la represa, con Oscar, por delante de mí en unos cuantos metros. La represa es amplia y profunda, de 40 x 12 metros, tendrá una gran capacidad de almacenamiento cuando lleguen las lluvias (diciembre, enero, febrero). Oscar explica que antes había una laguna, que se secó finalmente, según el, porque los animales de ocupantes vecinos pisotearon la zona y el agua se fue filtrando en el suelo. Los ocupantes vecinos realizan un manejo de su ganado con animales campando a campo abierto, que entran en sus tierras. Aunque la idea originaria de construir la represa era sobre esa laguna (que ahora se percibe como un lecho con piedras), explica Oscar, al final *la dejamos así, porque por algo estará*. La represa finalmente se construyó sobre un terreno al costado, muy cerca.

Le pregunto a Oscar qué significa tomar posesión del lugar “conforme al modo de ser guaraní” (expresión que observé en la formulación del proyecto FIS). Me explica que prevén la colonización en la zona (900 hectáreas) de unas 20 familias, lo que implica, para las familias, unas dos hectáreas para cada una. De este modo, en esas 2 hectáreas, las familias dispondrán de una parte de huerta, y otra parte para los animales (pollos, chanchos, etc), quedando el resto del territorio como bosque, para la recolección de los frutos (como el chañar o el mistol), la leña (que ahora tienen que comprar), plantas medicinales, etc. Oscar me cuenta con naturalidad el ordenamiento territorial previsto. Añade que una “central” administrará para las familias las semillas necesarias para cada una y también se hará cargo de la comercialización del excedente. Aunque por el momento compran la semilla, explica que las primeras familias que poblaron el lugar ya fueron apartando para hacer su propia semilla.

Acerca de la visión del territorio, además de este ordenamiento previsto, Oscar añade: *No es solo que ya tenemos el monte, ahora hay que cuidarlo*. En relación con los trabajos de limpieza y desmonte, explica que solo van desmontando lo necesario, y tumban pocos árboles, algunos simplemente los ralean. *Hay que cuidar los árboles (...) Los árboles alimentan el suelo*. Me habla del suelo y me muestra la textura, su color rojizo, rico en nutrientes, me dice que con solo verlo, se da uno cuenta de que es rico, no salitroso. Por ser un territorio “virgen”, porque no hubo desmonte.

Explica que prevén que haya en la zona una posta sanitaria, en las comunidades *hay gente capacitada*. Y añade que su intención sería ubicar un cementerio, como enterraban antes, junto a las casas, *porque el espíritu estaba con las familias*, y añade con una sonrisa *aunque los blancos no entienden esto*.

Como principal riesgo y amenaza, me explica que este territorio está quedando como “una franja” entre el avance del desmonte por el Ingenio Ledesma, por un lado, y el desmonte debido a la soja, por el otro. *Y allá queda Salta, que se ve como se está desmontando*. Explica que, en un encuentro tuvo oportunidad de ver las imágenes satelitales que mostraban el impacto del desmonte, y las imágenes *son impresionantes*.

Tras unas horas en la zona, finalmente partimos en camioneta, llevando con nosotros a los dos pobladores, con sus bicicletas, a Vinalito, para que se aprovisionen de mercadería por el período de una semana aproximadamente. Silvia, ya en la camioneta, se dirige a mí me dice *Es un gran desafío, ¿no?*

La continuidad del proceso de colonización. Obstáculos y riesgos

En el curso de mi segunda visita, conversamos en mayor profundidad acerca de la continuidad en el proceso y de los riesgos y dificultades que existen.

Hay varios temas que asoman como dificultades y obstáculos. Así se comenta de la existencia de muchas actividades y líneas de trabajo abiertas en el seno de la APG, del gran esfuerzo que se requiere en este proceso de colonización, de las pocas personas a cargo que estén impulsando el proceso. Surge el tema de si se detecta una falta de motivación en las familias. Silvia explica que la motivación no es la misma ni constante en todas las familias involucradas de las 11 comunidades que toman parte en el proceso (algunas familias piensan en las tierras *para nuestros nietos*, no en el presente). María, por su parte, explica que hubo talleres de concientización con las comunidades, que *se hizo todo lo que se pudo*. Se percibe que son pocos los que toman el protagonismo e impulsan el proceso (María, Oscar, Lidia, entre ellos), el desgaste que eso ocasiona, y la confluencia simultánea de líneas de trabajo y proyectos que atender.

El proceso de colonización rotativa, para tomar contacto con la tierra e irse apropiando del espacio sufrió una ralentización. Silvia sugiere que habría que retomar esta dinámica de forma más sistemática recuperando la dinámica de los traslados de las familias una vez por semana al lugar. Se reflexiona sobre lo complicado de mantener una adecuada motivación, organización y logística para el traslado sistemático de las familias al lugar. Otra de las dificultades es el acceso, las comunicaciones. Cuando llueve, es imposible acceder al lugar (como comprobé el año pasado en mi visita), más las distancias entre los parajes (tan solo de este paraje a Vinalito, la localidad más cercana, ya median 17 kilómetros). Por otro lado, los trabajos de colonización, cosecha, se limitan a pocos meses en el año en que no hay sequía ni es época de lluvias.

Uno de los riesgos está ligado a la mirada del Gobierno, que desde el principio cuestionó todo el proceso, y que admitió el reconocimiento de las 4159 hectáreas debido a las asambleas y la presión constante de las comunidades. Con la percepción no indígena de “para qué quieren más tierras”, existe el temor de que, si no se evidencia un proceso más sistemático de colonización y apropiación de las tierras reconocidas, el cuestionamiento y la presión sobre las comunidades aumente. El Obispo, que defendió a las comunidades y se posicionó a su favor en el proceso, *está preocupado*, admite Silvia.

Otro de los factores que ha influido en los últimos meses en el devenir de la APG es la irrupción del Movimiento Tupac Amaru, de Milagros Sala, en la zona. Este Movimiento nació de la mano de la Central de Trabajadores Argentinos (CTA), y se posiciona en reclamo de los derechos de los pueblos indígenas, aunque los reclamos giran en torno al reclamo al Estado de planes sociales, en buena medida, con estrategias de presión a diferencia de la estrategia de la APG de “construcción desde abajo”. TUPAC representa, por tanto, una estrategia distinta para visibilizar al pueblo indígena y reclamar políticas al Estado. Según la visión de algunos, es un “puntero” político del Gobierno y del kirchnerismo. Según Silvia, el apoyo de algunos de los líderes y comunidades a este Movimiento, está generando un desgaste notable en la gente. Silvia explica que la pretensión inicial de la TUPAC era “descabezar” el movimiento indígena guaraní (Silvia), y sin embargo no pudo, aunque sí desplazó a una líder emblemática. Para Silvia, *no es conforme a la cultura de ellos*.

Frente a estos acontecimientos y sus efectos sobre el proceso, las comunidades y la APG, Silvia respeta las distintas posiciones y espera evolución de los acontecimientos (*Hay que esperar*). Entre los líderes de la APG, me explica, Oscar Segundo no está de acuerdo con los planteos de este Movimiento. Silvia explica que, según él, *va para largo*. María no se define aún, y Lidia apoya y adhiere. De hecho, cuando llegamos al Salón de artesanos de Calilegua, Lidia está preparando un viaje, junto con otros líderes, a Buenos Aires, para un acampe de protesta por el detención de Milagros Sala. A Silvia le preocupa (me lo expresa varias veces) el avance del proyecto de Comunidades Unidas en el monte, en especial, con esta injerencia de la TUPAC y la cooptación de algunos líderes del pueblo guaraní.

El diálogo y la articulación con otros actores y con el Estado

Como pueblo guaraní y desde la APG, Lidia, María y Oscar entienden la importancia de la buena organización de las comunidades y de la articulación con otros actores e instituciones. Así, del curso de mis conversaciones en las dos jornadas de visita, citan a actores como el INAI, la Subsecretaría de Agricultura Familiar y Desarrollo rural (proyecto de agua, de vivienda), el Obispado, el Programa Trinacional de ENDEPA, el Ministerio de Cultura de la Nación, la Oficina de Derechos Humanos de la provincia, Nuevos Surcos, entre otros. En relación con el Municipio Local, en el caso de Calilegua, Lidia aclara que son conflictivas las relaciones. “*Acá no avanza nada*” (en referencia a las gestiones que presentan en el Municipio).

En relación al INAI, las gestiones y articulaciones permitieron la aprobación de un proyecto de gran envergadura para el pueblo guaraní del ramal, de fortalecimiento institucional. Según explica Silvia, este proyecto incluye capacitaciones, talleres e incluso honorarios para técnicos. En realidad, Silvia admite que recientemente están obteniéndose muchos recursos en diferentes proyectos, lo que implica muchas actividades de reunión, organización y gestión. Expresa que es momento de detenerse un poco en este sentido.

Una de las articulaciones que citan se da en el seno de las propias comunidades, entre sí, en el espacio generado en la propia APG, y en la articulación con la APG en Bolivia. Por ejemplo, la tarde del martes 14, y el jueves de mi partida, tienen lugar 2 reuniones en San Pedro, con otras comunidades de la otra organización homóloga de la APG, para la discusión del proyecto otorgado por el INAI de fortalecimiento organizacional.

Otro espacio de diálogo y articulación con otros actores de algunas comunidades (como la de Hermanos Unidos) se venía dando en el Foro Permanente de Derechos Indígenas, que se realizaba en Jujuy. *Era un espacio muy lindo*. Se realizaban reuniones, se deliberaba, el pueblo colla y el guaraní, se planificaba después. Explican que en este espacio no se usaban intermediarios, se accedía directamente a los Ministros. El que coordinaba era un hermano colla, *que estaba muy amenazado*. Poco después *nadie quiso asumir el lugar de él*, y ese espacio cayó.

Respecto a su articulación con el Estado, resaltan las continuas estrategias de presión política al gobierno, y en especial al Gobierno provincial, gracias a lo cual han conseguido los logros citados, y en particular la reciente escrituración y entrega formal de las 4159 hectáreas en el paraje de Vinalito. Además de por el tema de las tierras, explican que han realizado cuantiosas gestiones ante las autoridades provinciales y nacionales, para el reclamo de la mejora en el estado de los caminos, entre otras cuestiones. Como

articulaciones positivas con organismos del Estado, resaltan el trabajo realizado con el Programa ProHuerta (programa que promueve huertas familiares, dependiente del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación), y con la Subsecretaría de Agricultura Familiar y Desarrollo Rural, ex Programa Social Agropecuario (dependiente del (Ministerio de Economía de la Nación).

En relación al acceso de guaraníes a estructuras del Estado, Oscar, Lidia y María María comentan que algunos guaraníes han accedido al poder, pero una vez allí, *no defienden los intereses de los hermanos*, sino que son funcionales a los intereses de quienes los elevaron allí.

Por otro lado, ven como muy positiva la creación del Área de Educación Aborigen en el seno del Ministerio de Educación, algo que se consiguió gracias a la presión y a la movilización. De este modo, se ha facilitado la inclusión de contenidos de la cultura e identidad guaraní en la Educación de los niños.

Por último, también articulan y tienen buenas relaciones con otros vecinos de la zona, como la Cooperativa de trabajo Fraile Pintado, que les ha provisto de agua, en ocasiones, y sobre todo, de semilla (anco, zapallo, maíz). Gracias a la cooperativa, que hizo las gestiones correspondientes, se consiguió implementar el tendido eléctrico en la zona.

El rol de ENDEPA. El acompañamiento constante

En reiteradas ocasiones, Oscar, Lidia y María destacan el rol fundamental del acompañamiento de ENDEPA, y en especial de la técnica Silvia Torres, a la que se refieren como “hermana Silvia”, considerándola una más de su pueblo y parte de su lucha. Los 3 reconocen el trabajo de esta institución, pero se refieren sobre todo con mucho cariño y respeto a la “hermana Silvia”. Lidia añade *la hermana Silvia es corajuda, ella recorre comunidad por comunidad*.

Silvia explica que ENDEPA surgió como un intento de aunar y coordinar agentes pastorales que trabajaban con comunidades indígenas. La iniciativa partió del Padre Francisco Nazar, cura que ahora se encuentra viviendo en Las Lomitas (Formosa) promoviendo en la zona una operatoria de microcrédito entre los sectores populares (los conocidos como banquitos populares de la buena fe). En un documento institucional que Silvia me facilita, la acción pastoral indígena es definida como *la respuesta intencional, específica, participativa, en todos los niveles*.

Silvia se define a sí misma como agente de pastoral. Las características de un agente de pastoral indígena son, entre otras, *dar importancia a la cultura en la vida de nuestros pueblos, el respeto y acompañamiento, la capacidad de escucha y amor efectivo para con las culturas. Lo más importante para los agentes de pastoral es saber escuchar, favorecer la formación de nuevos animadores de la comunidad, saber estar, permanecer junto con y no simplemente trabajar para favorecer el compromiso social. A veces vamos renunciando a jugarlos. Caminar junto con nuestros pueblos. Jugarlos por lo social desde el Evangelio, esto autentifica nuestra fe, sino es puro verso* (“Espiritualidad y compromiso”, del Padre Fernando Maletti, *Junto a los pueblos indígenas construyamos la paz custodiando la creación*, 1° Asamblea de la región NOA, Orán, 3-5 de septiembre de 2010).

En la carta de aval de los proyectos FIS, ENDEPA reitera su compromiso constante con el pueblo guaraní (*Desde hace años venimos trabajando al lado de estas comunidades*

que buscan un futuro mejor para sus hijos), y expresa el apoyo de esta institución para poder lograr acuerdo en la forma de vivir y producir en el lugar de acuerdo al modo cultural guaraní.

Oscar, Lidia y María explican que desde el área jurídica de ENDEPA se les ha brindado capacitaciones en legislación sobre tierra, derechos sobre tierra, la Constitución, y en general acerca de la regulación jurídica vigente que regula el acceso a la tierra. Además del asesoramiento jurídico, han recibido capacitaciones en gestión de proyectos, manejo de rendiciones económicas, y en capacitación para ser técnicos indígenas. Silvia explica que desde ENDEPA se hizo una fuerte apuesta por la capacitación, y en especial, por la capacitación en temas jurídicos. La institución cuenta con 2 abogados con trayectoria que imparten talleres sistemáticamente a las comunidades.

En la presentación del proyecto FIS, La institución ya planteaba un “equipo mixto” integrado por técnicos de ENDEPA y por técnicos aborígenes, con la idea de que los responsables de los grupos fuesen coordinando y acompañando el trabajo que se fuera realizando, *teniendo en cuenta siempre la manera de pensar y vivir y las costumbres guaraníes*. Este acompañamiento se realiza en base al proceso de capacitación de los propios indígenas, que se integran a los equipos de trabajo, en diálogo con *técnicos que tienen una formación universitaria de promoción*. Este es la metodología de trabajo de ENDEPA; Oscar, Lidia y María son referentes capacitados, integrantes del Grupo coordinador de trabajo de la APG, y referentes de sus comunidades. En el proyecto se explica que se trata de *indígenas capacitados para el servicio de coordinación de reuniones, asambleas, y acompañamiento de trabajo en el monte*. Oscar Segundo, por ejemplo, es técnico y delegado de la APG de la Comunidad de El Bananal.

En relación a estos equipos “mixtos” de técnicos de ENDEPA y técnicos indígenas, Silvia me explica que ella considera fundamental la formación de equipos, delegar el trabajo, la construcción entre todos de forma coordinada, teniendo en cuenta que todos en el equipo tienen el mismo peso y autoridad.

El diálogo intercultural.

Aprendamos en la interculturalidad (...) El Evangelio es transversal a todas las culturas, por lo tanto todos debemos vivir esto que es mucho más que respeto, entender el sustento de Dios que hay en la Naturaleza y en el modo de vivir de los pueblos.
Qué proyecto de Iglesia queremos llevar adelante en el contexto del Bicentenario? Que la Iglesia sea profética, ayudando que todos hablen y con su propia voz.

(Fragmento extraído del documento “Junto a los pueblos indígenas construyamos la paz custodiando la creación, 1º Asamblea de la región NOA, Orán, 3-5 de septiembre de 2010).

Silvia me explica que cuando llegó al ramal, decían que en Jujuy no había indígenas. Explica que, a modo de aproximación y para tomar contacto inicial con las comunidades, tomó una Biblia en guaraní. Habla de que ella pertenece a la generación de los 70, época en que se gestó y desarrolló la Teología de la Liberación. En relación a la aproximación y diálogo entre culturas desde su propia experiencia y vivencia personal de tantos años, usa las palabras “simbiosis” y “bisagra cultural” (esta última palabra la menciona en relación a una conversación mantenida con Volker Von Bremen, antropólogo alemán, en contacto con comunidades indígenas de Bolivia y Argentina).

Nos cuesta la interculturalidad, antes se pensaba o algunos pensaban (los ganadores de todo esto) que la integración era que los de menor capacidad o fuerza se hicieran como los más poderosos” (...) (Es necesario) romper tantas estructuras que uno tiene para dejar entrar la riqueza de los pueblos originarios.

Es un desafío conocer las grandes líneas de las problemáticas de nuestra gente y también hacer un salto de conocimiento de las personas, sus anhelos, conocimientos, desafíos. (...) Los pueblos originarios, nuestros hermanos, nos evangelizan. Como están parados en una fe auténtica, con raíz en la verdad que es innata.

(Fragmentos extraídos del documento “Junto a los pueblos indígenas construyamos la paz custodiando la creación, 1º Asamblea de la región NOA, Orán, 3-5 de septiembre de 2010).

Silvia explica que la irrupción del Movimiento Tupac Amaru ha generado conflicto en el seno de las comunidades, y también en el Obispado. Según ella, éste no está de acuerdo con que la gente se adhiera a la TUPAC, ya que considera que es indigenista y se puede volver contra el catolicismo. Ella afirma que su postura es ir manteniendo el vínculo con la gente, de solidaridad y fraternidad, e ir facilitando y mostrando opciones. No se posiciona ni a favor ni en contra, mantiene su respeto a las posiciones de adhesión, viendo como evolucionan los acontecimientos, con paciencia. Afirma que, si se habla de “liberación”, hay que dar libertad para que cada uno elija (y ello también implica elegir a Cristo o no).

Al igual que me sucede en la visita a las comunidades wichi, percibo que el cristianismo está ligado de forma armónica a la espiritualidad de las comunidades guaraníes en su cotidianidad. En la cena que pone el cierre a mi jornada en el salón de El Bananal, la anciana mburuvicha comienza un rezo en castellano, agradeciendo a Dios y prosigue en guaraní (al igual que presenciaré con posterioridad en las comunidades wichi).

Sin embargo, la relación entre ambas culturas y espiritualidades no es siempre armónica. Oscar, Lidia y María explican, respecto a su relación con el Obispado, que al principio éste no veía con buenos ojos algunas de las decisiones que ellos como referentes iban tomando. Sin embargo explican que estaban seguros y por eso seguían adelante. Lidia afirma que ellos hablan y deciden *“como pueblo guaraní*. Percibo en esta seguridad y afirmación una fuerte conciencia de la identidad y de la autonomía de sus decisiones como pueblo, aunque la Iglesia no los acompañe. Explican con orgullo que después de los logros que obtuvieron, como resultado de sus talleres y movilizaciones, *nos miran de otra manera* (en referencia al Obispo y al abogado de ENDEPA). También explican que tuvieron que enfrentarse al recelo de otros hermanos guaraníes que creen que ellos tres cobran y que están al servicio de la Iglesia

Observo que la sede de la APG se encuentra en el espacio de la EDIPA (Equipo Diocesano de Pastoral Aborigen) y me vienen a la mente las palabras de Silvia respecto a la necesidad de las comunidades guaraníes de disponer de una *autonomía espiritual* frente a la *construcción eclesial*.

ANÁLISIS DE CASO.

Las comunidades wichi de Las Lomitas (provincia de Formosa)

El proceso político de la InterWichi. El aporte del proyecto FIS

*“Luchamos día a día desde la clandestinidad de nuestros genes no reconocidos, que se revelan permanentemente ante la injusticia y el olvido, genes que nos recuerdan que llevamos las banderas de la resistencia y la lucha popular en este continente.
Queremos estar libres bajo una misma tierra argentina”*

La palabra wichi significa gente, personas. Como relatan las Memorias del Gran Chaco al hablar de los wichi, *A nosotros, todos aborígenes que vivimos juntos, la gente blanca nos dice los maticos* (Silva, 1998:13)

El pueblo wichi originariamente basaba su economía en varias actividades, intrínsecamente ligadas con su hábitat natural (la caza, la pesca, la recolección de frutos del monte como la algarroba o el chañar, la artesanía y la agricultura de ciertos cultivos).

En este tiempo, la gente (wichi) andaba por todas partes en el Pilcomayo, cazando (...). También la gente sabía cultivar. Había tabaco, había algodón. Había calabaza y otras cosas que las mujeres tomaban de la tierra. Con el algodón hacían hilo, hacían mantas. Había chaguar. Con el chaguar, algunas mujeres hacían algunas ropas, chalecos de guerra para sus hombres, bolsas. También los hombres usaban cueros para sus ropas (Silva, 1998:13)

Sus economías y su forma de vida se vieron afectadas e influenciadas con la llegada del blanco, del criollo.

Íbamos hacia el monte, que era el almacén de Dios. Había mucha comida, alcanzaba para todos. No hacía falta platita. Iban los hombres al monte y cazaban. Iban las mujeres y juntaban algarroba, porotos y muchas otras frutas. Para todos había....Después vino el criollo, y aprendimos a comer barinita, azuquita y yerbita”. La plata nunca alcanza. Nunca hay para todos (Silva, 1998:16).

Los criollos traían la actividad ganadera y un manejo basado en la ganadería extensiva. Su avance progresivo sobre los territorios habitados por los wichis comenzó a desencadenar impactos muy negativos en el modo de vida de estos, impactos que actualmente se mantienen, derivados de la colisión entre dos modos de vida que se sustentan en actividades y concepción del territorio muy distintos y que entran en conflicto. El wichi mantiene una concepción amplia del territorio, en estrecho vínculo con su identidad cultural y su modo de vida. Desarrolla su vida en familias y en comunidad, cazando, pescando y buscando en el monte el fruto para su sustento. No hay límites definidos y acotados en el territorio, éstos son determinados por sus propias necesidades individuales y comunitarias de subsistencia.

Recién en ese tiempo, empiezan a llegar los blancos, llegando y llegando siempre, ocupando los lugares de la gente wichi, haciendo casa, corrales, potreros, mangas, sobre toda la tierra donde andaba la gente. Entonces los blancos empiezan a decir que la gente se tiene que ir lejos, y que no tiene que haber gente que hace su

cercos porque ellos son los dueños y no quieren perder las cosas que hacen. Empiezan a amenazar a la gente para que se vaya (Silva, 1998: 21).

La visión del criollo es muy diferente. Viene marcada por la propiedad privada y por la delimitación de espacios para el manejo de la actividad ganadera (cercos, potreros) y el manejo extensivo del ganado, que campa suelto por el territorio, con el consiguiente impacto sobre el modo de vida wichi.

Los aborígenes andaban en cualquier parte que les gusta para mariscar. Después llegaron los criollos, que son criadores de animales. Ellos empezaron a criar las vacas, chanchos, chivos y otros. Después, cuando son muchos los animales, andan por todas partes, por donde los aborígenes siempre anduvieron para mariscar. Entonces los aborígenes ya se encuentran en situaciones difíciles, porque los criollos empezaron a cercar, hicieron potreros y estos ya son privados (Silva, 1998: 32)

Ya entonces las propuestas del Estado frente a la situación de exclusión y precariedad de las comunidades wichi, con esta nueva economía, se apoya más en políticas de corte asistencial, basadas más en la contención y asistencia social que en políticas públicas reales que den cobertura a los derechos de las comunidades, reconocidos en la Constitución y en legislaciones nacionales y provinciales.

Nosotros no sabíamos molestar al Gobierno, nada. Comíamos fruta del monte, vivíamos. Ahora vienen camionadas, mercadería, ropita (Silva, 1998: 25)

APCD Y Nuevos Surcos

En la provincia de Formosa, en el área geográfica que abarca el centro-oeste de la provincia, la Asociación para la Promoción de la Cultura y el Desarrollo (APCD), organización no gubernamental de inspiración cristiana dedicada a la promoción humana, desarrolla desde hace más de veinte años su trabajo con comunidades indígenas Wichí de la zona de Las Lomitas.

APCD es miembro integrante de la Fundación Nuevos Surcos, y desde sus orígenes y antes de su conformación jurídica como Fundación, viene participando en la definición de políticas y lineamientos de la institución, a través de su presencia en el Consejo de Administración, y su participación en Talleres, Encuentros y reuniones con FNS.

Desde la existencia de la Fundación, en 2004 y hasta la actualidad, APCD ha acompañado, como institución avalante, 3 proyectos que fueron apoyados por FNS con Fondos de Inversión Social. El primero de ellos, vinculado estrechamente con la cultura y el modo de producción wichi, apoyó la producción, organización y comercialización de harina de algarroba. El segundo proyecto se enmarcó en el proceso de lucha por la defensa de las tierras del paraje Bañado la Estrella por parte de las comunidades que las habitan. El último proyecto FIS, sobre el que se centrará principalmente este trabajo de análisis, apoya la estrategia de organización, capacitación e incidencia política del espacio zonal de organizaciones InterWichi, que concentra a una gran cantidad de comunidades wichi de la zona.

Antecedentes del proyecto FIS de apoyo a la InterWichi

El pueblo wichi sufre de una discriminación y postergación históricas, lo que se traduce en la actualidad principalmente en el desconocimiento y la violación de sus derechos en prácticamente todos los ámbitos de la vida individual y colectiva (acceso a la tierra, recursos, salud, vivienda, educación, cultura,...).

Como expresa Amnistía Internacional en uno de sus informes, el pueblo wichi sufre una sistemática violación de los derechos humanos, el despojo de sus territorios ancestrales, la pobreza estructural y un aparato político-estatal que margina y coacciona a los pueblos indígenas, añadiendo que *el gobierno provincial no sólo ha contribuido a la violación de derechos, sino también a reforzar la situación histórica de discriminación, exclusión y pobreza de las comunidades indígenas*". AI alerta de esta grave situación y subraya que el Estado argentino *debe asumir y cumplir sin demoras el derecho de los pueblos originarios a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos naturales*.

En la documentación presentada a FNS para solicitar apoyo mediante los fondos FIS, las comunidades wichi nos explican lo siguiente (transcripción del original):

Queremos que nos reconozcan, porque somos pueblos protagonistas de la historia argentina, nuestros abuelos fueron constructores de las vías del tren y de los pueblos. Muchos indígenas murieron en estas tierras y por estas tierras. Tenemos derecho a decidir nosotros qué es más importante para el desarrollo económico, cultural y para nuestras organizaciones. Reclamamos no sólo escuchar, sino también ser escuchados. Queremos que el gobierno y el estado tomen nuestras palabras y decisiones. Queremos construir nuevas relaciones. Queremos que los programas apoyen nuestras gestiones. Queremos que nuestro pueblo esté viviendo en la tierra, si no la cultura se quedará sin gente y seremos como pobres protagonistas, como mano de obra de empresas. Queremos que las tierras históricas de los pueblos wichi tengan títulos de propiedad, poder trabajar los montes, manteniéndolos y poder trabajar la tierra. Queremos apoyo con programas específicos, que contemplen a los pueblos wichi, sin dependencia ni clientelismo.

Seguidamente a estas declaraciones, las comunidades explican que sus antepasados estaban organizados en forma propia, y cada cual *era informado con los propios pensamientos de su gente y de su pueblo, y eran uno (niyat) o tres (bin 'u niyat, atsinha niyat, mamse niyat) las personas elegidas por su propio pueblo*. Cada estación del año (invierno, otoño, primavera y verano (lup, chelchep, nawup, yachep) se hacían encuentros de todas las zonas, en grupos, con representantes y con los dirigentes. Cada autoridad les informaba las situaciones de su gente y de su pueblo y trataba de tener el apoyo de otras zonas, obteniendo como resultado respuestas y soluciones a los problemas de cada zona. En estos encuentros participaban los jefes nombrados por su pueblo y se daba una activa participación de los jóvenes, como respaldo al jefe y en el sentido de dar su propuesta al jefe para que éste los autorice. Por último, durante el año se daba varias reuniones, en las que participan mujeres, ancianos, hombres adultos y jóvenes, todos ellos de distintos lugares, y con la participación de un jefe de cada lugar. Tanto los encuentros como las reuniones eran estimulantes para los pueblos wichi, les hacían bien por un tiempo.

A fines de 1992, surgió la idea de convocarse para fortalecer una nueva organización de los wichi en la zona, abarcando los parajes de Pozo del Tigre, Las Lomitas, Juan G. Bazán y Pozo del Mortero, con el apoyo de asesores para la reflexión y la capacitación. Progresivamente esta organización fue fortaleciéndose, obteniendo logros y propuestas, con los aportes de las comunidades. Actualmente la misma incluye a ocho

comunidades wichi, y siguen sumándose nuevas comunidades de otras localidades de la provincia.

En relación a las reuniones, en la fundamentación del proyecto nos explican que las realizan una vez por mes (si hay cuestiones urgentes que tratar se convocan otras reuniones) entre las comunidades y en ocasiones, con las instituciones, participando y aportando todos, indígenas y no indígenas, en la discusión, el intercambio, las propuestas y los acuerdos. El papel de los delegados es el de informar sobre los encuentros en los que participan, y se dan también instancias de reflexión sobre cuestiones locales, provinciales y nacionales que les afectan.

Respecto a la organización interna, existen distintos tipos de delegados. Cuando las decisiones afectan a las comunidades, la presencia es de dos, tres o más delegados, que traen su palabra y la palabra de las familias de su comunidad. Cuando la InterWichi recibe invitaciones para participar de encuentros, reuniones o cursos, se da una instancia de debate para decidir quiénes acudirán a la convocatoria, siendo elegidos por la gente según sea el tema de que se trate y / o las experiencias, ya sean mujeres, varones, adultos o jóvenes.

Explican que los orígenes de la InterWichi fueron muy dificultosos, y fue complejo el diálogo y la articulación inicial con otras comunidades. Las dificultades recientes tienen que ver con la falta de apoyo estatal a la organización en forma de fondos que permitan facilitar los desplazamientos y la comunicación entre las comunidades. Por otro lado, a nivel interno, se da la falta de comunicación entre los delegados y los representantes wichi y las familias de las comunidades, y reconocen la necesidad de una mayor capacitación y conocimientos, tanto wichi como no indígenas, para los delegados y representantes de la InterWichi.

En el marco del diálogo previo para la valoración del proyecto FIS y su apoyo a un proceso socio-organizativo significativo, les planteo una consulta acerca de las necesidades de las comunidades y las gestiones y propuestas concretas que se han ido gestando en el espacio de la InterWichi para ir dando respuestas a aquellas. Como réplica me plantean, en primera instancia, las necesidades que las comunidades sienten y que han ido reflexionando y discutiendo, y seguidamente, qué forma tomó ese debate en gestiones y propuestas elaboradas en el seno de la Inter.Wichi.

En las distintas reuniones de la InterWichi, se fueron realizando reclamos y demandas al gobierno provincial, en múltiples temas: salud (problemas de desnutrición, parásitos, mal de chagas, tuberculosis, enfermedades respiratorias, falta de medicamentos), educación (problemas de alfabetización del idioma wichi, problemas en el aprendizaje de castellano), trabajo (falta de capacitación, desempleo), vivienda (precarias condiciones que fomentan el mal de chagas y problemas bronquiales) y por último, problemas de racismo y discriminación.

Por otro lado, el espacio de debate y propuestas de la InterWichi ha ido generando acuerdos y gestiones con autoridades locales y provinciales. Así, se conversó con los médicos del hospital local y los agentes sanitarios, para la mejora de la atención primaria en las comunidades. En el tema de vivienda y para erradicar el mal de chagas, la InterWichi gestionó y obtuvo fondos de la Subsecretaría de Vivienda de la Nación (que la provincia no lleva adelante para su implementación) y ha recabado el apoyo del Programa de seguridad alimentaria. En lo que respecta a la educación, InterWichi la propuesto nombramientos de

docentes indígenas (para enseñanza de idioma wichi, transmisión de cultura y canciones wichi, traducción y enseñanza en castellano) y han solicitado capacitaciones en idioma wichi en alfabetización y gramática. Explican que la mejor comprensión de la estructura y palabras del idioma materno facilita la comprensión y el aprendizaje del castellano. En lo que se refiere a trabajo, la InterWichi ha gestionado ante la Dirección de la Juventud del Ministerio de Desarrollo Social capacitaciones en oficios, y al tiempo ha solicitado a la provincia cargos en Educación (docentes indígenas), Salud (agentes sanitarios indígenas) y en el Instituto de Comunidades Aborígenes. Sobre lo que concierne a las cuestiones de discriminación y racismo, la InterWichi ha realizado una denuncia ante el INADI sobre diferentes casos, y se dan instancias de reflexión en forma de talleres sobre diversidad, derechos, etc y capacitaciones con el Servicio Jurídico del oeste de Formosa sobre legislación y derechos. Por último, en lo que se refiere al territorio, la InterWichi elaboró, junto con APCD, una propuesta de ordenamiento territorial provincial, teniendo como base las tierras wichi y su uso por parte de las indígenas, en lo económico, social, cultural y espiritual.

El proyecto FIS de apoyo. Valoraciones.

En el informe de desempeño enviado a Nuevos Surcos por las comunidades protagonistas del proyecto FIS, nos explican en primer lugar que se realizaron 7 encuentros de InterWichi, uno por mes, en varias comunidades: Lote 42, Barrio la Pantalla, Tres Pozos, Lote 27, Laka Wichi, Lote 47 y Muñiz. Por otro lado, se realizó un encuentro adicional en las comunidades del lote 27 con un lingüista norteamericano que ya recorrió Alaska y Chiapas y que trabaja en la importancia de la preservación y enseñanza de las lenguas indígenas.

También tuvo lugar un encuentro de delegados y presidentes de las asociaciones civiles de las comunidades en el local de APCD, en el que se trató sobre la relación de las comunidades con el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación.

Se realizaron asimismo otros encuentros, en el que participaron unas setenta personas, para el análisis de distintos temas como la agresión del Defensor del Pueblo de la provincia a la InterWichi, el juicio a delegados de la InterWichi por parte del juzgado federal, las visitas de funcionarios nacionales, y diversos acuerdos del pueblo wichi.

Los temas tratados en estos encuentros fueron: la “cicatrización de heridas” de la movilización en la ruta 81, las viviendas de las familias de la InterWichi, el fortalecimiento de la organización frente a intereses particulares, el fortalecimiento de los dirigentes, la entrada de los partidos políticos a las comunidades y los problemas que se generan, demandas judiciales, visitas del Director del programa alimentario nacional, visitas de la AADI, preparación de viajes de delegados de la InterWichi a Buenos Aires, gestiones ante el Gobierno provincial, elaboración de un documento para la Ley de Bosques, participación de la organización en el Congreso forestal mundial, informe para Amnistía Internacional, desempeño del proyecto con Nuevos Surcos, visita a hermanos wichi de Morillo (Salta) a partir del enfrentamiento que tuvieron con la policía, realización de una película sobre la movilización en la ruta 81 y distribución a las comunidades, seguimiento de la denuncia hecha contra el gobierno provincial en el INADI, etc.

Por otro lado, la InterWichi distribuyó alimentos a cada familia (720 en total), cada 2 meses, a través de una organización propia de delegados por comunidad y delegados

generales, como resultado de la gestión de la InterWichi ante el Programa Nacional de Alimentos, realizándose reuniones de delegados por comunidad y generales para definir la marcha del proyecto de alimentos y los informes a la InterWichi.

Todas las reuniones descritas hasta ahora, las preparatorias, las de delegados y las de temáticas específicas fueron financiadas con aportes propios, como complemento a los fondos FIS, ya que aquellas no se previeron inicialmente en el proyecto de FIS.

Por otro lado, se realizó una reunión con delegados de la InterWichi y los Maestros Especiales de la Modalidad Aborigen (MEMAS) de todas las comunidades en un encuentro que contó con la participación de 35 personas, donde se trataron temas como la estrategia wichi de educación formal, la planificación de los MEMAS en las escuelas, y los problemas y dificultades de la enseñanza de la lengua en la escuela.

Adicionalmente, tuvo lugar cuatro encuentros de administración, con dos delegados por comunidad más los tres representantes de la InterWichi ante Nuevos Surcos. Asistieron participantes jóvenes con manejo de lectoescritura, y los temas tratados fueron: la economía y la administración de los sistemas no indígenas y los sistemas wichi de economía, manejo de registros, elaboración de planillas, elaboración de informes, manejo de procesador de textos, planillas excel, operaciones aritméticas, porcentuales y reglas de tres simples, elaboración de trabajos prácticos en casos concretos y reales.

Se realizó también un Encuentro de gramática wichi. Se está trabajando especialmente en este tema y en un acuerdo entre investigadores y wichis para la realización de una gramática wichi de los grupos wichi del río Bermejo. También se quiere involucrar a los MEMAS, con una mayor formación, dado que, según explican, la InterWichi está decidida a lograr un espacio de idioma wichi en las escuelas de la zona. Otro de los objetivos es la realización de material en idioma para que se tenga como material pedagógico en las escuelas. Se realizaron tres encuentros de gramática, con la presencia de dos lingüistas investigadoras del CONICET, con cursos sobre sustantivos y verbos wichi. En estos encuentros, que fueron filmados, participaron unas 35 personas, participando la mayoría de los MEMAS. El material producido se distribuyó entre los participantes y entre los MEMAS de Ingeniero Juárez, y se hizo una publicación con el mismo.

JORNADA DE MONITOREO EN TERRENO

En la semana del 9 de agosto, viajo con 3 compañeros de Nuevos Surcos a las Lomitas, provincia de Formosa.

Unas semanas antes, me había contactado con Pablo Chianetta, presidente de APCD, y habíamos acordamos el programa tentativo de la semana en terreno en las Lomitas. En el curso de esa semana, mis compañeros conocerían la experiencia de microcrédito de los Bancos Populares de la Buena Fe y la banca comunal promovida por el padre Francisco Nazar en las Lomitas con grupos de mujeres campesinas (con quién APCD hizo posible la articulación). Mientras tanto en esa semana, yo tendría oportunidad de conversar con el equipo técnico de APCD y con grupos beneficiarios de algunos proyectos FIS de apoyo en la zona. Me interesaba especialmente el proyecto protagonizado por la InterWichi, y así se lo expresé a Pablo.

Tras algunos correos intercambiados, el programa final para esa semana quedaría como sigue:

- Martes 10: Reunión con delegados de la Interwichi (mañana y parte de la tarde)
- Miércoles 11: Por la mañana, reunión con APCD en torno a la evaluación del equipo del proyecto FIS de la InterWichi. Por la tarde, reunión con el equipo técnico de INCUPO, que acompaña a comunidades pilagá y con proyectos FIS de apoyo en la zona.
- Jueves 12: Encuentro con las mujeres en Pozo del Tigre. Este Encuentro forma parte de una serie de encuentros de reflexión sobre el rol de la mujer wichi a partir de los mitos de su cultura, apoyados por un proyecto FIS. Estos encuentros se promovieron desde una articulación entre APCD y EPRASOL, en el marco de una línea de trabajo más continuado de género con las mujeres wichi.
- Viernes 13: Evaluación de la visita del equipo de Nuevos Surcos a APCD

Llegamos en camioneta el lunes por la noche, después de un viaje de 7 horas. A la mañana siguiente, Pablo nos recoge en el hotel y nos conduce hasta la sede de APCD, donde nos espera Tito. Mientras esperamos a Leo, Pablo nos muestra en un paseo las instalaciones de APCD, y va explicando algunas cuestiones relativas al trabajo de la institución en la zona, y a las dificultades constantes que enfrentan debido al hostigamiento del gobierno provincial.

Llega Leo, acordamos el programa de la semana, y me separo de mis compañeros de Nuevos Surcos, que van con Pablo a visitar el Banco Popular de la Buena Fe. Yo quedo con Tito y con Leo, otros dos técnicos del equipo, y comienzan a llegar, poco a poco, algunos delegados de la InterWichi para asistir a la reunión. Pasamos a una sala de reuniones con biblioteca para ir comenzando la charla con los delegados.

A la entrevista grupal con delegados de la InterWichi acuden 7 delegados de distintas comunidades, entre los cuales están los 3 responsables del proyecto FIS. De los siete, principalmente 4 son los que más toman la palabra durante la reunión, aportando más explicaciones. Son Mariano López (delegado de la Comunidad lote 27) y responsable del proyecto FIS, Avelino Rodríguez (delegado de Comunidad Lote 47) y delegado del proyecto FIS, Francisco López (anciano de la comunidad de 3 Pozos, se presenta como Pastor de la Iglesia Anglicana) y autor de las publicaciones de gramática wichi y Juan López (muchacho joven, delegado de la comunidad de 3 Pozos).

Además del proyecto FIS de la InterWichi, hay varios proyectos FIS de apoyo en la zona. Así, en el curso de esa semana, además de una entrevista grupal con los delegados de la InterWichi, se suceden una entrevista personal con Abel Saravía, uno de los MEMAS (maestro de educación aborigen), una breve visita a una de las comunidades, entrevistas con Leo y Tito, una entrevista con una líder campesina de una organización en defensa del Bañado la Estrella y la jornada de casi todo un día con las mujeres, jornada en la que, además de observadora, tengo la oportunidad de charlar con un grupo de mujeres que produce y comercializa harina de algarroba, proyecto que fue objeto de apoyo por un FIS.

A continuación aparecen detallados por epígrafes algunos de los temas más importantes que van surgiendo como resultado de las entrevistas individuales y grupales con los protagonistas, y de la observación participante.

El valor del pasado y de los ancianos en la cultura wichi

El relato de los antepasados permitió recuperar el espacio social y organizativo que hoy se está construyendo como InterWichi, y que ha sido el resultado de un proceso, aún hoy en permanente reelaboración (*Nosotros comenzamos con esta organización.....nos contaron nuestros antepasados que antes sabía organizarse la gente wichi (...) Fue un proceso.....primero tenemos que llamar a todos aquellos que son ancianos, que se llaman consejeros....que también pueden dar opinión....mas original*).

Los abuelos, los ancianos de la comunidad representan el conocimiento del idioma, elemento clave de la identidad wichi (*debemos aprovechar a los mayores que están con nosotros por el idioma*). También detentan la tradición, la sabiduría y la opinión legitimada, a diferencia de los jóvenes para quienes los anteriores *no podían dar opinión....porque no sabían nada, no tenían experiencia....y se respetaba. Porque si una persona joven da opinión, no hay que escuchar...Esto marca el contraste con la InterWichi actual, abierta a todos y a sus opiniones. En palabras de Mariano, en referencia a los jóvenes, en este tiempo hay personas que también existen en las comunidades.*

Esta coexistencia de la palabra de los ancianos y de los jóvenes y el grado de legitimación se da en la propia reunión. Por un lado, Juan, uno de los jóvenes delegados, toma la palabra varias veces para intervenir, y habla en una de las intervenciones con orgullo de su aprendizaje de lectoescritura en el idioma wichi, y su participación en el proceso de aprendizaje para la enseñanza del idioma. Por otro lado, Francisco López reacciona con un contundente “no, no” ante mi pregunta de si los jóvenes que ya están aprendiendo podrán seguir enseñando wichi en las comunidades, tomando el relevo de los mayores.

Los ancianos tienen el tesoro de la cultura y el valor de su transmisión, como ya aclaraba Mariano López al hablar de los orígenes de la InterWichi, tienen la tarea de transmitir el modo de vida, la cultura wichi, para que los jóvenes la sigan viviendo como propia y ésta no se diluya o se pierda. En palabras de Paulino Ruiz, de la comunidad de Lote 27, *nosotros tenemos que compartir también con los jóvenes, porque no saben, porque nosotros no estamos usando (esa costumbre), para que mejoren. Decimos enseñar a mariscar porque esa es la vida, tenemos que enseñar a los jóvenes cómo se mantiene y se favorece la vida en la marisca. Enseñar las cosas del monte, tienen que usar, saber cómo se utilizan porque si no la cultura se está volviendo para abajo, no para adelante.*

El alimento y la vida que brinda el monte, el hábitat wichi, es fundamental. *También tenemos que mantener el monte porque nos da la medicina, nos da la comida. Necesitamos la ayuda de quien sepa más del monte. Ahora son pocos los ancianos que conocen.*

Cosmovisión y espiritualidad wichi. Los mitos

Los wichi poseen una espiritualidad muy fuerte, que está muy presente en su vida cotidiana, y que es legado también de sus antepasados.

Según las palabras de Francisco López, anciano de la comunidad de Tres Pozos, *los espíritus no mueren porque no tienen carne y hueso. Los espíritus de antes, de los antiguos, existen ahora pero como no los vemos no sabemos. Estos espíritus son hereditarios, hay algunos que no se ven, que están*

dentro del corazón. Explican que el territorio tiene valor porque vivieron en él hace muchos años, tiene mucha historia. Sus antepasados vivieron en él y ahí están sus espíritus.

Leo, del equipo de APCD, explica que en general en los pueblos del Chaco argentino, la espiritualidad es un tema central, clave. *Hay muchas similitudes (entre los pueblos del Chaco)...Cambian nombres, cambian...pero los sistemas y las creencias son muy fuertes. El tema espiritual es central en el Chaco.* En particular, en el caso de los wichis, *el mundo de los sueños es el mundo real. Y esto que estamos viendo, es un corrimiento del mundo de los sueños.*

Ello explica que la religión se haya integrado de forma armónica con la espiritualidad wichi. *Por qué el elemento que más aceptación tuvo entre los indígenas del Chaco entre las cosas no indígenas fue el tema de la religión. Y porque lo contrario de indio era cristiano. Si no eras cristiano, te mataban. Pero no solamente eso...es porque las religiones ocuparon un espacio que ya había.*

Abel Saravia lo corrobora cuando explica que el pueblo wichi originariamente tenía un fuerte vínculo con la Naturaleza y la espiritualidad intrínseca a la misma (*antes los indígenas tenían relación con la Naturaleza, la madre natural*). Según relatan las Memorias del Gran Chaco, el calendario del año wichi se divide en 4 estaciones, Welas ta NAWUP, o las lunas de las flores, Welas ta YACHUP, o las lunas de la algarroba, Welas ta FWIYETIL, Welas ta LUP o las lunas de la cosecha (Silva, 1998:15).

Según Abel, la visión evangelizadora ligada a los blancos les alejó de esa visión imponiendo una espiritualidad distinta (*todo eso nosotros teníamos, pero cuando entro el Evangelio hubo muchos cambios*). Sin embargo, los wichis supieron conciliar su espiritualidad propia con los valores de la lógica cristiana, incorporándola a su pensamiento (*pero eso no nos perjudica...nos encontramos con más conocimiento y con más capacidad. En aquellos tiempos teníamos otra forma de investigar, de hacer cosas...y cuando vino el Evangelio nosotros ya cambiamos...abí aprendemos a amar a los hermanos*)

En otro documento que sistematiza pensamientos y palabras wichi sobre el territorio se relata cómo uno de los wichis comienza la mañana con la lectura en idioma de un pasaje de la Biblia sobre la creación del mundo, el principio de todo; Y tengo oportunidad de comprobar este sincretismo cuando estamos por empezar a almorzar, en una mesa bajo el árbol, en el patio. Avelino inicia un rezo se hace un rezo que comienza en castellano, hablando de Dios, y continúa en wichi.

Esta espiritualidad revelada cotidianamente se despliega con más fuerza en momentos clave y decisivos para el pueblo wichi, como es el caso del conflicto que eclosionó con el corte de ruta 81 el año pasado, en que el pueblo wichi se movilizó y se visibilizó en reclamo de derechos atinentes a vivienda, salud, educación, etc. Leo explica que en aquellos momentos la espiritualidad fue clave para sostenerse.

Esta espiritualidad está muy ligada con el territorio ancestral en el que viven hoy con sus familias y en que vivieron sus antepasados. Por eso, la lucha por la defensa y recuperación de sus territorios es también la lucha por su propio espíritu como pueblo y por su propia vida. *La tierra es nuestra madre que da luz, que genera vida. Ella misma es la vida y es por eso la amamos, respetamos y protegemos, comunitariamente siendo vida es sagrada y al destruirla nos destruimos nosotros mismos. Por eso la tierra es la base de toda nación indígena (...). El Creador nos da esta tierra para que la habitemos para siempre (...). Creemos en el uso diverso del monte, que los pobladores locales hoy siguen realizando tanto en lo forestal, ganadero, artesanal, tintóreo y medicinal, etc.*

Su vínculo afectivo-espiritual con su territorio histórico está demarcado por su propia toponimia del paisaje, que mantienen, a pesar de las referencias geográficas “blancas”, que conocen pero no utilizan. Esta toponimia está relacionada con su vínculo esencial con el territorio, ya sea en lo relativo a la supervivencia, de tipo social, espiritual, etc. *Son importantes los lugares con nombre. Nosotros los Wichi nombramos los lugares para ir a pescar o cazar o sacar miel.*

Otra de las fuentes de la toponimia del paisaje son los animales, figuras clave en los mitos wichi. *Había un lugar que se llamaba Pozo Maján/ Nitsaj Lhotí, en medio del monte, (actualmente es camino del jaguar). A los animales les gusta llegar ahí. Esos lugares tienen nombre: está Pozo de Oso, y otro lugar más al fondo (al N) Semlok, donde hay chaguar, pero hoy lo tienen los criollos. Hay un madrejón que usaban los antepasados, pero hoy está afuera de la tierra con título, se llama Elé Nabá/ Loro Atrapado.*

No reconocen asimismo los títulos de lugares incluidos en esos territorios identificados y denominados históricamente por sus antepasados. Esos territorios “están fuera del título”, son tierras históricas pertenecientes a su pueblo y fuera de enajenación posible *(Tenemos lugares con nombre, y estos lugares están fuera del título: Pozo Las Patas; Pozo El Pin Pin; Morterito; Cada comunidad tiene identificados los lugares históricos, la gente quiere recuperar lugares históricos)*

Territorio, espiritualidad, vida y naturaleza son indisolubles, y permiten que la vida de los wichi se desarrolle en equilibrio. Así, la vida y la reproducción individual y socialmente consideradas conforme a la cultura wichi depende del buen estado del monte *(El monte nos da plantas alimenticias, frutas, plantas medicinales, plantas para tinturas y plantas para hacer artesanías), y el buen estado de salud y del espíritu están ligados a la tierra (el monte nos permite estar bien, nos tranquiliza, nos evita enfermedades y nos da buen ánimo)*

El sentido comunitario del pueblo wichi. El espacio representativo de la InterWichi

El relato que van haciendo los delegados de la organización del espacio organizativo de la InterWichi va presentado una lógica de funcionamiento de tipo comunitario, una visión global y estratégica de las comunidades a la hora de tomar decisiones. Por otro lado, la familia es un célula social más en el seno de la comunidad, con sus propios intereses, dotada de la capacidad de tomar decisiones que le afecten y que cuenta con sus propios representantes. *Por ahí una comunidad presenta un problema familiar o grupo de familias....no podemos adherir ese problema o resolver....porque es un problema. Si resolvemos esta familia, aquel va a venir a reclamar y a protestar...Porque aquel problema y a mi no? Lo que nosotros vemos es que entre todos vamos a resolver. La comunidad también tiene que ayudar a resolver.*

En palabras de Tito (APCD), *el individuo se piensa desde la comunidad.*

La InterWichi, como un solo “cuerpo”, tiene el objetivo de velar por los intereses de todas las comunidades representadas y sus familias. *Y como dijo algún compañero, la comunidad también tiene su representante, pero nos unimos todos. Cuando hacemos el proyecto, hacemos para todos, no para una comunidad, sino para todas las comunidades. Hablamos, y hacemos, convocamos a las 8 comunidades...y ahí sabemos que es lo que conviene, lo que no conviene...*

Este sentido de fuerte unión y cohesión como pueblo se refleja en el espacio organizativo-político de la InterWichi y sus objetivos, mecanismos de organización y toma de decisiones, que es legado de sus antepasados. De nuevo, la tradición heredada de sus mayores cobra valor y significado. *Y eso si queremos seguir, la unión, la unidad, la teníamos desde hace muchísimo tiempo, nuestros ancestros*

Estrategia de vida y economía wichi. La supervivencia y la “adaptación” forzosa.

El modo de vida wichi está intrínsecamente vinculado con el territorio que habitan tradicionalmente las comunidades, su morfología, características y las posibilidades que brinda. Históricamente fue así, Francisco López, de la comunidad de Tres Pozos, recuerda *que los Wichí caminábamos de norte a sur, de este a oeste y no había problema; para cazar al norte, para pescar al sur, para melear en el medio.*

La supervivencia del wichi estuvo siempre tradicionalmente ligada al monte. Es la Naturaleza, indisociable de la espiritualidad, la que brinda las opciones y recursos para la supervivencia, y el wichi toma lo que necesita. El territorio, la naturaleza es la que da la vida, por eso los wichis protegen el bosque, el monte, fuente de vida y de espiritualidad. *Nosotros somos Wichí, el monte, el río, el campo nos dan la vida (...). El monte nos da plantas alimenticias (frutas), plantas medicinales, plantas para tinturas y plantas para hacer artesanías. El territorio nos da mieles, animales (silvestres, aves), agua y los ríos nos dan peces.*

Originariamente, las actividades que dan el sustento eran la caza, pesca, recolección de frutos del monte para el alimento, la artesanía. Antes de la llegada de los “criollos”, la existencia del pueblo wichi se desarrollaba en paz en el territorio, *la gente estaba tranquila con las cosas del monte, con las cosas del río, con las cosas del campo; no sabía si tenía gobierno, no sabía de títulos.*

Con la llegada de los criollos *(los criollos vinieron en el tiempo del ferrocarril, antes había pocos)* y la mercantilización del territorio, el loteo del territorio cambió este paisaje y fue forzando la sedentarización forzosa de las comunidades. Las comunidades wichi fueron confinadas a lotes delimitados, quebrando su lógica de vida, supervivencia y territorialidad. Mariano López explica que se fueron formando como comunidades, como pueblos aislados, en distintos lugares. *No era como antes que vivíamos en el mismo territorio, en otro tiempo. Ahora es difícil, es muy limitado (...). Porque nosotros antes no teníamos lugar fijo...y ahora que el Estado nos dio un pedacito de tierra no nos alcanza para nada. Ya no podemos cazar los animales, ni pescar...ni cosechar los frutos del monte, ni....muy cerrado.*

Con otras palabras, durante la entrevista, Abel Saravia explica este proceso de sedentarización progresiva, ligada al proceso de colonización de sus tierras: *No es que nosotros dejamos lo que antes era nuestra forma de vida porque queramos, es porque ya los lugares están cerrados, ya los campos ya no están abiertos, ya cada campo tiene su dueño, ya no podemos dedicarnos mas a la marisca, y seguir...tenemos que vivir en un lugar y quedarse.*

Esta situación de progresiva limitación del territorio wichi sigue vigente en la actualidad y se va tornando cada vez más grave. *El gobierno nos dio un pedacito de tierra y se olvidaron; parece que piensan que no somos nada, que no somos gente de trabajo, que se puede vender el monte (...). Somos de acá, tenemos contacto con los árboles, su vida, sus años. No tenemos libertad, ni para mariscar tenemos libertad.*

En el discurso desarrollado por un delegado de la Interwichi en ocasión de la audiencia pública del ordenamiento territorial de Formosa, se explican las dos olas colonizadoras de su territorio, la de los conquistadores españoles en primer lugar, y la de los criollos, cuatro siglos después.

En los tiempos antiguos, los blancos nacieron del otro lado del agua grande. Y vinieron después a estos lugares que no eran de ellos.

A robar a nuestros animales y a buscar la plata de las montañas y territorios, Y estos nos expresaron nuestros padres, nuestros ancestros, y ellos nos recomendaron que nunca lo olvidáramos.

La gente blanca, en vez de pedirnos permiso para vivir en los campos, bosques, nos echan del lugar en donde vivimos, y todos nos defendemos, y si es cierto que nos dan las raciones: Estas es solo un pago que es muy reducido, de lo mucho que nos han quitado.

(LOS WICHÍ DEL CENTRO OESTE DE FORMOSA, Nuestras Relaciones con el Territorio, Nuestros Pensamientos y Palabras, Nuestros Usos y Propuestas, Año 2010)

De pueblo originariamente nómada, el pueblo wichi pasó a sedentarizarse. *Nuestros antepasados todos ellos eran nómades....no tenían lugar fijo ni asentamiento....* Esta sedentarización trajo consigo una adaptación de las comunidades, que comenzaron a practicar agricultura de estación en pequeños lotes, práctica que actualmente se mantiene. Explican que el territorio permite la siembra de verdura, zapallo, sandía, batata, poroto y plantar frutales (pomelo, naranja, limonero, mango). También tienen animales (gallinas, ovejas, chivos). En general, adaptan las actividades que integran sus economías familiares a los ciclos estacionales de la naturaleza (*Cuando hace frío cazamos quirquincho, luego iguana; en septiembre tiene miel el monte*). Existe una división tradicional del trabajo: las mujeres se ocupan de la artesanía, principalmente de la fibra de chaguar, una planta autóctona, y se ocupan de las actividades más domésticas, mientras que los hombres salen a cazar o mariscar. También se dan actividades de trueque con otras comunidades (*Cosechábamos para comer y también para cambiar por mercadería en otras comunidades*).

Francisco López habla de la importancia de que esta economía familiar y comunitaria se mantenga y sea enseñada de padres a hijos: *Enseñar a mariscar, melear, pescar, yo no sé mariscar ni pescar porque cuando mi papá ya era grande y yo chico ya no estaba más en la costa del río, pero me enseñaba a melear. En cada familia no todos son mariscadores, pescadores, meleadores, quizá hay 5 o 6 dedicados a pescar, 7 u 8 dedicados a melear (...). Algunos se dedican y los chicos saben, saben bien y siguen la costumbre de su papá.*

Además de sustento, el bosque proporciona materiales para la vivienda y el hábitat adecuado. Provee de horcones, ramas, aybe, barro, agua, corteza de yuchán y enredaderas, que utilizan en sus casas. En la actualidad, *en el monte hay trabajo* también, las comunidades encuentran actividades adicionales que complementan su economía familiar, proporcionando en algunos casos ingresos complementarios. Es el caso de la carbonería, ladrillería, ganadería, carpintería, apicultura y aprovechamiento de la madera.

La paz espiritual que brinda la Naturaleza forma parte del hábitat wichi y es fundamental para su equilibrio y bienestar. *El monte me ayuda, por ejemplo, cuando estoy muy alterado, salgo al monte porque no quiero hablar con nadie y vuelvo cuando ya no estoy alterado. Cuando llega el tiempo del navup (primavera) se siente la fragancia de las flores, se despierta la memoria.*

Actualmente, el pueblo wichi se siente marginado, discriminado y confinado a lotes de tierra que les son insuficientes, acorralados cada vez más por los alambrados y los

desmontes en los terrenos adyacentes, destinados a la siembra de pasturas y a actividades ganaderas extensivas de empresarios criollos, viendo cada vez más amenazada su subsistencia. *Todo alrededor de nuestra comunidad lo están comprando para desmontar y sembrar pasto; es una locura, vamos a quedar como una isla.*

El hostigamiento de que son víctimas las comunidades indígenas en la sed de tierras para su uso y explotación para actividades productivas, principalmente ganadería, amenaza seriamente la supervivencia de las comunidades wichi y su modo de vida como pueblo. Explican que *Si nos quitan el monte, nos quitan la vida. La vida de los aborígenes es el monte. Ahora hay que pedir permiso para cazar, buscar miel, recolectar frutos, ir a visitar las familias.... Hay muchas partes alambradas, cerradas. Nos arrinconan a nosotros.*

Las comunidades wichi de las Lomitas (Formosa) siguen luchando en la actualidad para poder mantener su modo de vida en el territorio que los vio nacer a ellos y a sus antepasados. Integradas en el espacio de la InterWichi, se capacitan jurídicamente en los derechos territoriales que les corresponden, y participan de espacios políticos de definición de políticas públicas de ordenación del territorio, en ejercicio de su derecho constitucional a participar en la definición de políticas que les conciernen.

Acá transcribo un fragmento del discurso desarrollado por un delegado de la Interwichi en ocasión de la audiencia pública del ordenamiento territorial de Formosa:

La gente blanca está esperando a que todos nosotros nos muramos de hambre y nunca le robamos.

El pueblo Aborigen es demasiado paciente y humilde”, y la gente blanca es demasiado Orgullosa con todo sus objeciones, Y nosotros como dueños de las tierras, y la gente blanca, ellos son Intrusos, es cierto y los juro, y que nosotros les prometimos de no Robar, y ser amigo, pero con la condición de que fuéramos Hermanos.

Pero hoy....., señores/as y autoridades presentes! Ya es tiempo de que ustedes cesen de inventar a todos sus promesas y son inconvenientes, he incontrastable sus palabra y promesas.

Los huesos de nuestros, ancestros, amigos, padres, hermanos, nuestros capitanes asesinados por los blancos, en camino de la lucha, marginado en todos los leyes, olvidados, matanza, perjuicio, racismo, y discriminado.

Es, pues, evidente la situación actual de postergación y confinamiento progresivo de las comunidades en los lotes asignados, con graves dificultades para desarrollar sus estrategias de vida y supervivencia conforme tradicionalmente sus antepasados venían realizando. En este grave contexto el Estado brinda algunas ayudas en forma de planes sociales y de alivio a pobreza que no resuelven la situación estructural. Sin embargo, para los wichis es un componente más en su subsistencia que actualmente, también se ve amenazado. *(muchos ya no tienen beneficio ni plan)*

En esta adaptación forzosa de las estrategias de subsistencia del pueblo wichi se da la recomposición de las economías familiares, y así tienen cabida en las comunidades actividades que pertenecen a la economía “blanca”, como algunas changas (actividades de corta duración, baja cualificación y escasa retribución), las políticas asistenciales del Gobierno u oficios vinculados al mercado como ladrillería o carpintería. Por otro lado, las economías familiares, antes absolutamente ligadas al bosque, que brinda todo lo necesario, y al trueque ocasional entre comunidades, ahora involucra cierta dependencia de la economía de mercado, asociada a la necesidad de un ingreso y los riesgos que ello conlleva. Le pregunto a Abel al respecto, y explica que la economía indígena es distinta de la blanca.

Pero nosotros hace muchísimo tiempo conocemos lo que es el gasto, gasto de una familia, porque antes la mayoría vivía de lo que era el monte. Pero cuando nosotros empezamos a comer lo que es harina, lo que es azúcar, lo que es aceite, ahí sí empezamos a notar el cambio, ahí sí hay gasto.

En el proceso de supervivencia ligado a la defensa de sus derechos, sobre todo en los ligados al territorio como fuente de vida y permanencia de las comunidades, aún queda bastante camino por recorrer, según Leo (APCD). Han sido largos años de discriminación y postergación, y es reciente la conciencia de sus derechos y el despertar como pueblo (*el despertar, el ir asimilando, el ir peleando por sus derechos, ha sido creciente, pero todavía falta*)

En la actualidad uno de los procesos en los que están inmersos, en lucha por la defensa de su territorio y su modo de vida, es la impugnación por inconstitucionalidad de la Ley 26.331 de Ordenamiento Territorial de la Provincia (conocida como ley de Bosques). A pesar del reconocimiento de la participación de los pueblos indígenas en las temáticas que les conciernen, que se tradujo en el ejercicio de participación de la InterWichi en la audiencia pública de ordenamiento territorial, sus planteos fueron ignorados.

El Estado planteó un lenguaje en código de colores (rojo, amarillo, verde) para indicar la aptitud del territorio para la explotación de sus recursos. En palabras de Francisco López, *los colores rojo, amarillo y verde (categorías) no son de los Wichí, parece que no entramos, lo Wichí tenemos otro pensamiento. La idea de los sivelé es muy distinta (...) Se habla de la parte amarilla pero hay maderas que necesitamos, que si están en la parte roja y no podremos sacar.*

Una metáfora elocuente de la distinta visión del territorio que posee el pueblo wichi respecto a los otros actores (Gobierno, ganaderos,...), y que desde APCD me hacen notar es la ubicación de los wichis en la Ley de Ordenamiento territorial como población indígena, mientras que el resto de los pobladores figuran desde la óptica de sus actividades productivas (forestales, ganaderos, etc). Esto connota una visión productivista, desarrollista y ligada al mercado por parte del Gobierno provincial, mapa en el que no encuentra lugar a las comunidades wichi.

El idioma, pilar fundamental del pueblo wichi. La educación bilingüe

El idioma wichi es parte esencial y fundamental de la identidad y la cultura wichi, lo compruebo en muchas circunstancias y situaciones durante mi visita: en las propias palabras de los delegados, al expresar que el wichi es vehículo de su sentir y pensamiento, en el orgullo con que hablan de su idioma y cómo mantenerlo, aprenderlo, cuidarlo y preservarlo, y como hablan en wichi en momentos clave durante mi estadía (en la reunión con ellos, para intercambiar opiniones entre sí sobre algunos temas, en el rezo que precede al almuerzo, para agradecer por las viandas,...). En varias situaciones, y en los más ancianos, percibo que hablar castellano no les resulta natural ni fluido, y en un par de ocasiones así lo expresan. En el documento que recoge palabras y pensamiento de los wichis de varias comunidades en relación con el territorio, alguien expresa *Cuando tengo que explicar algo quizá estoy usando más el castellano que mi idioma porque me cuesta hablar en nuestro idioma. No tenemos que tener vergüenza de tener otro idioma. No sólo tenemos que hablar sino hablar y escribir en nuestro idioma. Muchas veces se imita para ser un blanco.*

Dos días más tarde, en el curso del Encuentro con las mujeres en Pozo del Tigre, se da exactamente la misma situación. Las mujeres más mayores aclaran en wichi que les cuesta entender lo que se conversa en castellano. Durante todo el Encuentro se conversa

paralelamente en castellano y en wichi, con la permanente intervención de una joven que hace de traductora del castellano al wichi respecto a las mujeres más ancianas.

Mariano inicia la reunión con los delegados de la InterWichi con algunas frases, expresando que *nosotros como tenemos otro idioma, otra palabra del hablar, y también de los sonidos, tenemos otro*. En mi charla individual con Abel Saravia, ante mi pregunta de qué cuestiones son las más importantes para la cultura del pueblo wichi, afirma sin dudar que son el idioma y la identidad étnica. *Esos son los que no podemos dejar. Y también valores, conocimientos ancestrales*. Abel es contundente cuando afirma que *eso no podemos olvidar por mas que estemos en otra cultura, siempre queremos mantener la lengua*.

El cuidado y mantenimiento del wichi está muy ligado a su aprendizaje y transmisión, sobre todo de cara a los más jóvenes, por lo que surge el tema de la gramática wichi y de la educación bilingüe. El proyecto FIS ha apoyado actividades, encuentros y capacitaciones de gramática wichi, y de elaboración de material educativo que se emplea en la enseñanza en las comunidades. Toma la palabra Francisco López, que ha asumido el rol de maestro en las comunidades, además de elaborar y compilar varios libros de enseñanza en wichi. Francisco expresa su preocupación por la enseñanza del wichi a los jóvenes (*Eso es lo que muchas veces estoy pensando mucho...la educación (...) Hablando de gramática wichi, en idioma wichi vamos consiguiendo poco, no mucho, poco, lo que queríamos es seguir enseñando a los chicos en nuestras comunidades...*

Se evidencia la importancia de hablar, fortalecer y capacitar en el idioma en el ámbito familiar, doméstico, en las propias comunidades (*la lengua en la casa*). Francisco asume su rol de ir enseñando en cada una de las comunidades. *Yo solamente estoy trabajando en las comunidades, estoy trabajando, enseñándoles a los adultos, a los niños. Estoy enseñando a la mañana, y a la tarde...y a los de la tarde, de noche, entonces tengo 3 turnos, de la mañana, tarde, noche. Estoy trabajando en eso y aprovechando mucho. Los niños también aprovechando, saber y conocer en su idioma*). Para Francisco es muy importante conocer bien la estructura del idioma *y es lo que tenemos que trabajar, es la lingüística...nosotros solamente enseñarlos como escribir y leer, entonces tenemos lingüística, que sabiendo formar los verbos en nuestro idioma (...)*

Este trabajo esforzado en las comunidades coexiste y contrasta con la educación bilingüe oficial propiciada por el Gobierno en las escuelas. Francisco no le da excesivo crédito a la educación bilingüe oficial e insiste en la importancia de que se siga enseñando el wichi en las comunidades (*Puedo seguir enseñando solamente a sus chicos en su idioma...aparte de que sigan asistiendo a la escuela (...)*, a pesar de que los horarios de la escuela y de la educación formal dejen poco margen y supongan para el maestro y para los chicos un esfuerzo adicional. *Pero como estoy viendo que los chicos de cada comunidad teniendo clase de la mañana y la tarde, entonces no podía solucionar eso para seguir enseñando. Nosotros hemos pensado en elegir 2 días en cada semana... viernes, sábado, pero igualmente no podían...estoy viendo que hay gente que mucha sigue haciendo actividades todas las semanas. Entonces eso es lo que estoy viendo*).

Para todo el trabajo de investigación, recuperación y edición de material lingüístico-pedagógico, se ha contado con el apoyo de un proyecto (Lenguas en Peligro, de 3 años de duración, que está por finalizarse), con la participación de lingüistas y el patrocinio de la Universidad de Buenos Aires - UBA y el Organismo de investigación CONICET.

Se percibe, por un lado, el desgaste de Francisco en su labor pedagógica en las comunidades, ya que por el momento es el único “legitimado” en esta tarea. Desde APCD se apunta a algunos jóvenes como Juan o a Abel, como MEMA, para ir asumiendo

progresivamente el rol de tomar el relevo de Francisco en esta actividad docente en las comunidades. Juan aclara que él sabe leer y escribir en idioma, pero aún está aprendiendo cuáles son los verbos y sustantivos en wichi. Es consciente de la importancia de aprender bien el wichi, porque en la educación formal explica que hay solo preocupación porque se aprenda “la palabra castellana” y *hay palabras wichi que se están olvidando porque ya no se habla mas en wichi, solo en castellano.*

En lo que respecta a la educación bilingüe oficial en las escuelas, en reconocimiento del derecho constitucional, y al rol de los maestros especiales en educación aborígen (MEMAS), hay diferentes visiones al respecto. Algunos delegados expresan en la reunión escepticismo respecto a su utilidad y a su rol, desde la visión y la cultura wichi. Francisco y Avelino muestran este escepticismo. En su visión *los MEMAS son traductores del maestro, nada más.* Con esto quieren decir que los contenidos de enseñanza vienen predeterminados por el Ministerio de Educación.

Añaden que *El Estado toma a personas que no tienen conocimiento del idioma y no saben enseñar* y que están dialogando con Educación para incorporar a personas que se reciban para enseñar idioma wichi, sin éxito hasta el momento. Posteriormente, en mi entrevista con Abel Saravia, MEMA en una escuela en Lomitas, él aclara que *en la comunidad misma me eligieron para ocupar el cargo....yo hablo y escribo en idioma, terminé secundario...*

Leo (APCD) coincide en este punto, explicando que a pesar de reconocer la educación bilingüe, *se contrata a maestros que ninguno habla el idioma. Se prohíbe hablar el idioma....claro, nada escrito, pero en las escuelas, se prohíbe.* Y añade que no se puede enseñar a pensar a una persona en el idioma que no es el idioma materno. *Tenés que enseñar a pensar en su idioma, para que después pueda aprender el otro idioma.*

En el marco de esta planificación programada por el Ministerio de Educación, aclaran que en su opinión, no se usan los materiales pedagógicos en los que han trabajado esforzadamente.

Cuando llega Abel, en la sobremesa, y el tema surge de nuevo, explica que él como MEMA sí usa los materiales elaborados en wichi, y que es un material muy importante. Sin embargo, en la entrevista individual conmigo, expresa que la planificación programática del Ministerio de Educación les da muy poco margen a los MEMAS. *Los MEMAS no planifican,* añadiendo que a pesar de todo él trata de incluir la enseñanza del idioma wichi (*Siempre yo arreglo con el Director, busco un espacio...para transmitir conocimiento, para enseñar el idioma*). Es evidente que Abel cree más en este espacio reconocido oficialmente por el Estado para la educación bilingüe y en la figura de los MEMAS, y trata de trabajar y profundizar desde su rol. Para otros como Francisco o Avelino, el esfuerzo hay que ponerlo en la enseñanza en las comunidades, quedando la educación formal como un espacio para el aprendizaje de disciplinas necesarias para la supervivencia y el desenvolvimiento en una sociedad predominantemente blanca. Más tarde explicarán en mayor medida este punto, sobre todo Avelino, en relación con el aprendizaje de matemáticas y administración de proyectos, en relación con el proyecto FIS de apoyo.

En relación a la coexistencia del wichi y del castellano en la educación formal, a través de la educación bilingüe y los MEMAS, Abel explica que aprender la estructura del castellano le permitió aprender mejor el wichi (*Abora yo estoy aprendiendo mejor el wichi....como yo aprendí castellano*) De este modo, se sirvió como herramienta del aprendizaje de la gramática y lingüística castellana y ello le permitió en su lógica de pensamiento, potenciar y

enriquecer su propio idioma, mejorando su capacidad pedagógica (*ahora aprendo mejor el wichi....estoy enseñando mejor...*). Aclara no obstante que *aprender lenguas se puede, pero la forma de ser nunca se puede cambiar.*

Por otro lado, Abel expresa su preocupación por la calidad pedagógica de los MEMAS, afirmando que necesitan mayor preparación para ser docentes (*Nos falta preparación para estar ante los chicos*)

Algunos de los delegados están adoptando una estrategia distinta que apunta al reclamo al Estado (acudiendo a Nación, ya que la Provincia se negó) para que posicione a docentes aborígenes en los cargos de enseñanza. Opinan que *los maestros quieren que no haya más aborígenes*, por eso enseñan en lengua española, y de ahí su reclamo al gobierno (*Estamos mostrando al gobierno que nosotros podemos, para que haya docentes aborígenes*)

Ante mi pregunta de cuáles son los temas prioritarios para ser trabajados por la InterWichi, enumeran, en este orden, el idioma, la educación, la tierra, la salud y la capacitación. De los temas especificados, los primeros que citan son relativos al idioma, y en particular a la lingüística, la gramática, y la educación bilingüe. Y en relación a la capacitación, también expresan que es necesaria una capacitación para los MEMAS.

La etnicidad wichi. Ciudadanía y derechos.

Los wichi afirman con orgullo su identidad propia como pueblo diferenciado sin perjuicio de estar viviendo en una sociedad “blanca”, con muchos elementos que no les son propios, que no pertenecen a su cultura ni a su pueblo (*Nosotros tenemos cultura de nuestros antepasados. Queríamos ser como criollos pero no podemos (...). Ellos tienen un pensamiento que no es el nuestro, una cultura que no es la nuestra*).

La raíz en sus antepasados y la cultura heredada de ellos, mantenida y renovada, es el sustrato de la identidad wichi, que se expresa en “el pensamiento”. *Nosotros tenemos cultura de nuestros antepasados. Los criollos no saben nuestros pensamientos.* El reconocimiento de la identidad wichi, de su propia etnia, es compatible con reconocerse como ciudadanos argentinos titulares de derechos, y como tales miembros de una sociedad de la que se reconocen parte, a pesar de la discriminación de que se sienten objeto. En sus propias palabras, *El gobierno nos ha dado un pedazo de tierra, pero después no piensa en que podamos mejorar la sociedad (...). No tenemos más libertad, aunque somos argentinos e indígenas. Hay muchos problemas, hay discriminación.*

Como ciudadanos titulares de derechos y conscientes de los mismos, exigen al Gobierno el respeto de sus derechos constitucionales, más allá de las políticas asistenciales. *No queremos que el gobierno nos atienda solamente con cajas de comida. Que tenga en cuenta el convenio 169 de la OIT art. 17 inc.3 “proteger los derechos de propiedad y posesión de la tierra de los pueblos indígenas (...). Queremos que respeten nuestra palabra, nuestro pensamiento, nuestra tierra.*

Por las explicaciones de varios delegados wichi (Mariano, Avelino, Abel, principalmente), el proceso de ir adquiriendo conocimiento y conciencia de los derechos y de las herramientas jurídicas que tienen a disposición ha sido lento y gradual. *Ahora estamos más despiertos (...). Cuando salimos del pozo desconocemos todo lo que existe. Para empezar no conocemos los derechos, no leemos, no hablamos bien castellano, lleva tiempo de aprender (...).* Mariano, que asume su rol político, lo expresa con plena conciencia y lucidez, incluso marcando un punto de

inflexión respecto a sus antepasados y su quizá mayor docilidad *Nosotros, los jóvenes, tenemos otro pensamiento distinto a nuestros antepasados. Tenemos nuestros derechos, como indígenas y como dueños de tierras.*

Lo mismo ha sucedido en relación a la conciencia de la ciudadanía argentina, condición que no es incompatible con su etnicidad wichi, y que los hace estar amparados por derechos y por el servicio de las instituciones públicas, así como ser destinatarios de políticas públicas que den satisfacción a sus necesidades, como sucede en el caso de la vivienda, la salud, educación. En palabras de Abel, *el pedido esta, de vivienda, de educación, de salud....porque no es lógico, para eso están las instituciones.*

Esta conciencia abarca la legislación internacional suscrita por el Estado argentino, como sucede con el Convenio de la Organización Internacional del Trabajo. *Que (el gobierno) tenga en cuenta el convenio 169 de la OIT artículo 17 inciso .3 “proteger los derechos de propiedad y posesión de la tierra de los pueblos indígenas, defendiéndolos de los intrusos, y atendiéndolos en los pedidos de devolución”.*

Para ellos, el Convenio de la OIT, el reconocimiento de la Constitución, la declaración de la ONU, *son herramientas que están ahí.* Abel reconoce el importante papel que, en este sentido, juegan la capacitación y la educación formal para los jóvenes. *Pero en estos momentos ya nosotros...por ejemplo los jóvenes ya se capacitan mas, ya no hay chicos con séptimo grado, ya hay secundaria, algunos terminan la secundaria, es esa la esperanza que tengo....Ellos van a tener el camino listo para conocer los derechos que existen en este momento.*

Asimismo, reconocen como una de las principales líneas de trabajo que deben abordar en la InterWichi, la capacitación en temas jurídicos para los líderes de las comunidades. En este sentido, y a modo de balance general, Pablo expresa el camino recorrido y los logros obtenidos: *Hace 20 años, el reclamo era sacar las leyes adelante, ahora la lucha es hacerlas cumplir.*

La reforma constitucional. El reconocimiento de los pueblos indígenas y de sus derechos

Abel Saravia, delegado de la InterWichi, y maestro especial de educación aborígen, entre otros roles, participó de forma directa en el proceso de participación y lobby político de los pueblos indígenas que condujo finalmente a la reforma histórica de la constitución en el año 94. Como resultado de esta reforma, se reformó un artículo constitucional que hacía referencia a los pueblos indígenas, cambiándose el tenor de su redacción y explicitándose el reconocimiento de la preexistencia de los pueblos indígenas y sus derechos. El artículo 75, inciso 17 quedó como sigue:

Son atribuciones del Congreso de la Nación:

*Reconocer la **preexistencia étnica y cultural** de los pueblos indígenas argentinos.*

*Garantizar el **respeto a su identidad** y el **derecho a una educación bilingüe e intercultural**; reconocer la **personería jurídica de sus comunidades** y la **posesión y propiedad comunitarias de las tierras** que tradicionalmente ocupan; regular la **entrega de otras aptas para el desarrollo humano**; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos.*

*Asegurar **su participación en la gestión referida a sus recursos naturales** y a los demás intereses que los afecten.*

Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

Tengo oportunidad de conversar en profundidad con Abel, que me explica orgulloso cómo vivió todo el proceso. El detonante fue una coyuntura política (*Nosotros nos enteramos del interés de un político partidario que había pactado, el hombre quería ser electo y si o si tenía que hacer reforma*). Este elemento político-partidario fue aprovechado de forma inteligente por los wichis, que se aliaron con otros pueblos indígenas para iniciar un proceso de lobby que presionara para la reforma constitucional (*Abí nos enteramos nosotros, la Intervichi, con la organización de Juárez, con la organización de los pilagá, para buscar un acuerdo y tener una sola palabra en la reforma*).

El proceso fue muy largo, demandó una gran perseverancia, paciencia y organización por parte de los representantes de los pueblos indígenas (*sufrimos muchísimo...para meter el artículo ese, sin pensar que iba a ser histórico...*). Exigió en primer término una preparación organizativa previa en varias provincias, con reuniones y alianzas entre varias etnias de la Argentina (*Nos organizamos y seleccionamos y elegimos gente que pueda llegar a la reforma, como representante de cada pueblo. Y ese trabajo no se hizo solo acá en Formosa, se hizo en Salta, Jujuy, Misiones, Chaco, en todas provincias donde hay indígenas. El tema indígena era un solo tema, entonces nos juntamos las 11 etnias que había en ese momento y juntamos en un lugar*). Hay que destacar la inteligencia política de los wichis en su visión del necesario diálogo y articulación con los demás pueblos para *llevar un solo pensamiento*.

Abel explica todo el proceso de lobby en los pasillos del Congreso, luchando contra intereses contrapuestos de grupos político- partidarios (*hubo problemas con otros bloques que no podían aceptar porque no estaban conformes con la preexistencia de los pueblos indígenas y no estaban conformes con la educación bilingüe, o no estaban conformes con la personería jurídica, todas esas cosas*). Siempre tuvieron la conciencia de la importancia de lo que estaba en juego. *Cuando llegamos a la redacción abí nosotros sufrimos mucho, porque día y noche ya quedamos abí, nos turnábamos, porque si perdemos ese día, nuestro pedido, nuestro petitorio queda afuera (...)*.

En ese proceso, además de las alianzas con los otros pueblos indígenas, buscaron el apoyo de los medios de comunicación para visibilizarse y presionar políticamente. (*Entonces abí lo que empezó lo indígena a manifestarse, ya empezamos a hablar con los periodistas, con todos los medios que encontrábamos, ya publicamos...*). También contaron con el apoyo constante de las ONGs que acompañan a las comunidades indígenas en varias provincias (ENDEPA, APCD, EPRASOL), que facilitaron las asambleas y reuniones. Todo este proceso asambleario de reuniones y movilizaciones exigió financiamiento que tuvieron que conseguir (*después también pedimos apoyo de algunas asociaciones, organizaciones por vía de correo electrónico, nos apoyo mucha gente, y después no hubo mas plata y nosotros abí con el equipo de ENDEPA formulamos un proyecto pidiendo la plata para mantener los participantes*).

Abel reconoce la importancia de los resultados históricos para los pueblos originarios de este largo proceso de lucha. Hay un antes y un después de ese inciso 17 del artículo 75, antes no “existían” a los ojos del Estado ni de la sociedad, los pueblos indígenas ni sus derechos (*todo nació en ese artículo*). Antes de la reforma, el reconocimiento constitucional de los indígenas era más como sujeto pasivo, fruto de un contexto de dominación colonial, de negación, deculturación e imposición evangelizadora, en lugar del reconocimiento como sujetos activos titulares de derechos. (*Para nosotros es un logro muy*

importante el de ese año 94, porque desde 1910 nosotros tuvimos ausente en la reforma, en el Estado Nacional. Solo existimos en un artículo 65 inciso 15 en donde decía: conservar los indios un trato pacífico y cuando era el catolicismo., durante todo ese tiempo hasta el 94 son 186 años que tuvimos eso...y hubo mucho problema, discriminación.

La reforma constitucional y el reconocimiento de los pueblos aborígenes como pueblos preexistentes y titulares de derechos explícitamente reconocidos suponen un punto de inflexión. Abel usa palabras como sentirse libres, salir del pozo, de la oscuridad, para explicar el sentimiento de verse reconocidos, a la luz pública y oficial, como pueblos diferenciados, saliendo de la negación, la deculturación (*guardados en un pozo*) y el sometimiento en el que estaba sumidos, desde el propio reconocimiento de la Ley Fundamental del Estado argentino. De la negación se pasa al reconocimiento del país como pluriétnico y pluricultural, como paraguas en el que cabe reconocer a los pueblos indígenas y sus derechos. (*Se reconoce la preexistencia de los pueblos indígenas en el país, ahí habla de los derechos, a la educación bilingüe, personería jurídica de las comunidades, la tierra apta y suficiente, y libre de su propia organización. Ahí nos sentimos muy contentos, sentimos que estamos libres en ese año, libres de hacer dialogo, de participación, de la sociedad, tanto como instituciones del gobierno, ya no nos sentimos guardados en un pozo*)

Desde ese reconocimiento jurídico oficial, Abel expresa la libertad de actuar, participar y dialogar, sobre todo de cara a los jóvenes, que tienen el derecho a estudiar, vivir, trabajar y expresarse conforme a su propia identidad, cultura e idioma (*pensando mucho en los chicos que vienen, en las futuras generaciones, porque habla mucho de educación bilingüe, intercultural, que ahora hay, ahora la escuela ya tiene docentes aborígenes, en la sala ya hay agentes sanitarios aborígenes, enfermeros aborígenes, y también en la provincia ya hay empleados, que antes no había, hay logros, que nacieron en ese momento, en el 94*)

El territorio wichi. La lucha por los territorios históricos wichi. El proceso de ordenamiento territorial de la provincia.

Lo que sigue son fragmentos correspondientes a una recopilación de pensamientos de distintos encuentros y reuniones, en especial de los Wichí de la zona Centro Oeste, fragmentos correspondientes al Documento "LOS WICHÍ DEL CENTRO OESTE DE FORMOSA". *Nuestras Relaciones con el Territorio, Nuestros Pensamientos y Palabras, Nuestros Usos y Propuestas. Año 2010.*

Pablo me hace llegar este documento, en el curso de mi semana de visita a las Lomitas, para ampliar y profundizar los contenidos y explicaciones que van surgiendo en las conversaciones que voy teniendo con los delegados y con la Interwichi en general acerca de lo que es y lo que significa el territorio para el pueblo wichi.

La tierra es la base de la cultura y de la supervivencia de nuestros pueblos indígenas. Por eso la tierra y sus problemas tienen que ver con la necesidad de los pueblos indígenas. La tierra es nuestra madre que da luz, que genera vida. Ella misma es la vida y es por eso la amamos, respetamos y protegemos, comunitariamente siendo vida es sagrada y al destruirla nos destruimos nosotros mismos. Por eso la tierra es la base de toda nación indígena.

Nosotros somos de esta tierra, y no queremos abandonarla porque nuestros ancianos han dejado sus huesos en ella. Ellos fueron los primeros fundadores. El Creador nos da esta tierra para que la habitemos para siempre.

Quedan las historias grabadas de generación en generación. Recordamos muchos lugares y dibujamos nuestro territorio y nuestros recorridos.

Consideramos un pecado social el desnudar nuestra tierra, del monte que la viste y fortalece.

No queremos que el gobierno nos atienda solamente con cajas de comida. Que tenga en cuenta el convenio 169 de la OIT art. 17 inc.3 “proteger los derechos de propiedad y posesión de la tierra de los pueblos indígenas, defendiéndolos de los intrusos, y atendiéndolos en los pedidos de devolución”.

En la charla con los delegados, pregunto qué es el territorio para ellos. En palabras de Mariano, *Es un lugar con historia, tradición, donde se hacían ceremonias, se cosechan frutos del monte, plantas medicinales (...)*

Los primeros elementos en su definición hacen referencia a su historia como pueblo, lo que aparece reflejado también en el documento que recoge sus pensamientos y palabras sobre el territorio.

Explican que *la vida del aborígen es en el monte*, fundamental para su supervivencia (medicina, trabajo, alimento, algarroba,...). *Los montes nos proveen los recursos y los desmontes nos lo sacan. En los montes conservamos lo nuestro, lo de los abuelos, lo de nuestros antepasados.*

En palabras de Francisco López, anciano de la comunidad de Tres Pozos, *Mi pensamiento no es como el de Uds., porque somos la gente que vive de las riquezas naturales. Nuestro territorio, es el de nuestros antepasados. Aprovechamos los montes para cazar y pescar, por eso nosotros seguimos la cultura y tradiciones, porque sabemos que los montes nos proveen de muchas cosas para poder seguir viviendo en forma gratuita..*

Para Abel Saravia *todos sabemos sembrar, todos sabemos hacer trabajo, tener recursos...pero no hay herramientas, para hacer ladrillería, cortar madera....Eso el gobierno no da. Nos da tierra sin nada. Tendría que haber alguna herramienta para usar la tierra y producirla...*

La InterWichi reclama el territorio donde históricamente vivieron sus antepasados como espacio legítimo de vida (*El monte nos da de comer, nos da vida, lo mezquinamos para cazar, para recolectar los frutos del monte*) y reproducción social, con la conciencia de que el pueblo wichi es titular de derechos, como ciudadanos del Estado argentino. Lo expresan de forma contundente *Están discriminando los derechos del aborígen (...)* *Nos hirió el gobierno a nosotros.*

Además de para la supervivencia, el territorio constituye también un espacio social y comunitario de desenvolvimiento y existencia. Hablan en este sentido de que, así como el Estado dispone de una plaza o parque, ellos también quieren tener su espacio físico para el encuentro y la recreación social. Muchas de estas tierras son “reservas” de las comunidades aborígenes, donde hay tumbas de sus antepasados, capilla, etc. No disponen de título de estas tierras, y eso les dificulta su recuperación. De esta manera, *la gente blanca se está aprovechando* y ocupando esas tierras poco a poco. *Primero van a hacer trabajos, y como no les dicen nada....se aprovechan. Esa tierra era de nosotros(...)* *Hoy ocupa gente blanca con títulos.*

Explican que en prácticamente todas las comunidades nucleadas en la InterWichi se están dando conflictos de tierra. En muchos de los casos, las comunidades quieren ampliar los espacios que tienen asignados y recuperar tierras que históricamente les pertenecen. La visión de las comunidades choca con la actitud del gobierno provincial, que según explican, no quiere reconocer más tierra a las comunidades, porque el Gobierno piensa que los

aborígenes ya tienen bastante tierra. La visión de territorio del pueblo wichi choca con la visión gubernamental y sus intereses económicos y políticos. A ello hay que sumar la percepción del Gobierno del pueblo wichi (*He escuchado palabras que dicen: porqué quieren tanta tierra los indios, si no tienen nada sólo perros sarnosos (...)* El gobierno dice: *para que quiere tanta tierra el aborígen, si no quieren trabajar*)

Abel Saravia, otro de los delegados, añade que *el Gobierno solo reconoce una parte chiquita a las comunidades, pero eso no es suficiente*. La InterWichi lo expresa de forma clara *Mientras una persona blanca tiene ochenta a noventa mil hectáreas, nosotros somos muchas familias que tenemos poca tierra. Pedimos tierra y nos niegan, pero vienen los grandes empresarios y no miran cuánta tierra les dan y así nos perjudica a todos*.

La actitud del Gobierno es de desoír sus reclamos (*Cuando hacemos denuncia ante autoridades, nadie escucha (...)* *En nuestra propiedad entran muchas personas criollas, pero reclamamos y no nos hacen caso*. Además, explican, *El Estado tiene su agrimensur* (para la mensura de los lotes).

En relación con este tema y en referencia a la InterWichi, comentan que *ahora estamos despertando con nuestra organización*, contando además con el acompañamiento del Servicio Jurídico, espacio donde confluyen varios actores sociales que defienden y acompañan jurídicamente la defensa y recuperación de las tierras wichi (ONGs, organizaciones campesinas, etc). Me consultan acerca de la posibilidad de que a través de la línea FIS se pueda apoyar la defensa, y recuperación de tierras.

Recientemente, el Gobierno planteó una propuesta de ordenamiento territorial en la provincia de Formosa, en el marco de procesos similares que se fueron dando en varias provincias, abiertos en teoría a la participación de los actores locales. En virtud de su derecho a la participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que les afecten (art. 75, inciso 17 de la Constitución nacional), la InterWichi, como organización de base y consciente de sus derechos, participó en el proceso conducente a definir el Plan de Ordenamiento territorial en la provincia de Formosa. *Se deben respetar nuestras ideas. Ya lo dice nuestra constitución nacional y también la provincial (...)* El convenio 169 de la OIT en su art. 15 dice: *los gobiernos deberán proteger los derechos de los pueblos indígenas sobre los recursos naturales de sus tierras y también su derecho a participar en la utilización, administración y conservación de estos recursos*.

Cuenta Mariano López que elaboraron una propuesta de ordenamiento territorial, elaboraron documentos de trabajo, presentaron sus aportes a la Legislatura e incluso participaron de la Audiencia pública.

En el documento que presentaron y defendieron en Audiencia pública afirman:

Queremos participar con nuestras decisiones en nuestro territorio. Solicitamos un proceso de participación real con: visitas a terreno, encuentros, charlas, talleres, debates y asambleas sobre el tema. Queremos que vengan a nuestro territorio.

- *Conformar una red de territorio indígena, Red de Unidades de Uso Especial, vinculando nuestras tierras con los corredores biológicos naturales (el Bermejo y el Pilcomayo y sus desbordes). Vinculamos tierras tituladas indígenas en el marco del territorio. Utilización por categoría amarilla y roja de manejo sustentable.*

- *Las tierras no incluidas en los corredores que tengan una zona de amortiguamiento de 5 Km. A la redonda.*
- *Que no se permita el desmonte en toda esta Red (categoría verde).*

A pesar de su esforzado trabajo, participación y derechos que los asisten, no se tuvo en cuenta su aporte (*La IW presentaron su palabra, que viene del monte, pero no se hizo caso*). Cuentan que el gobierno simuló la participación aborígen con un diputado *que decían que era aborígen*, y finalmente se aprobó una ley provincial que no tuvo en cuenta la propuesta de la InterWichi.

Actualmente, la InterWichi, lejos de aceptar la Ley 1552. Ley de Ordenamiento Territorial de la provincia, POTFor- Plan de O. Territorial, (*No es definitiva, no aceptamos esa ley*), se encuentra en un proceso de impugnación de la misma por inconstitucionalidad definiendo con apoyo jurídico, la estrategia más conveniente. Cuentan con la asistencia de 3 abogados, 2 del Servicio Jurídico y 1 de la ONG ENDEPA, junto con otras instituciones que también están apoyando.

En palabras de la InterWichi El proyecto de Ordenamiento Territorial en Formosa se decidió y planificó sin tenernos en cuenta. No se tuvieron en cuenta nuestras formas de participación a pesar de que ello está contemplado en la Constitución Nacional y Provincial (...) Los colores (categorías) de la ley de bosques no corresponden a nuestro pensamiento, es el pensamiento del blanco, queremos que respeten nuestra palabra, nuestro pensamiento, nuestra tierra.

(Los wichi del centro oeste de Formosa, nuestras relaciones con el territorio, Nuestros Pensamientos y Palabras, Nuestros Usos y Propuestas, año 2010)

El estallido social, la movilización wichi. El conflicto del corte de ruta 81 y el reclamo de derechos.

A fines del año 2008, y tras un largo proceso de reclamos al gobierno provincial de políticas que den respuesta a sus derechos (vivienda, salud, educación, etc), percibiendo que *las autoridades no escuchan*, las comunidades wichi de las Lomitas, agrupadas en torno a la InterWichi, y en una serie de asambleas, deciden el 1 de diciembre de 2008, que *hay que poner el corazón* y acuerdan por consenso una movilización colectiva visibilizada en el corte de un tramo de la ruta nacional 81.

Aclaran que, desde los inicios de la democracia, en 1983, *el gobierno ofrece muchas cosas* (educación, salud, vivienda, trabajo) y no cumple con nada. *No pasa nada, solo cuando hay elección, siguen con promesas. Estamos viviendo con promesas falsas.* Afirman que conocen sus derechos, expresados en la Constitución nacional y provincial, y por eso reclaman políticas públicas que les den cobertura; Sin embargo sufren un trato discriminatorio por parte del Gobierno, que no los ve como sujetos de derecho, sino como individuos pasivos que no quieren trabajar (*no hay trabajo tampoco, ni nada para cultivar la tierra. Ellos dicen de nosotros "no quieren trabajar"*). En el caso particular de la vivienda, las condiciones tan precarias de habitabilidad que padecen fomentan el avance del mal de chagas (enfermedad letal provocada por el insecto llamado vinchuca), lo que se traduce en que el 40% de la población wichi es chagásica, según Leo. Más allá de las implicancias sobre la salud y la esperanza de vida de los pobladores de las comunidades, Mariano añade que las empresas privadas no dan trabajo si se padece del mal de chagas.

Explican que la decisión colectiva de la movilización y el corte de ruta fue por consenso y agrupó a unas 800 personas (*no como decían los medios de comunicación*), y en esa movilización colectiva comenzaron a organizarse (*pusimos una cabeza que trabajara con el problema*, Mariano López, quien asumió un rol más político), y contactaron con los abogados para asesorarse. Cuentan que fueron acercándose diferentes autoridades (concejales, justicia, gendarmería,...) que fueron *trayendo su palabra*. Esta movilización duró más de un mes, y como resultado consiguieron atraer la atención de los medios de comunicación provinciales y nacionales (TV, diarios, Internet), así como el diálogo con algunas autoridades provinciales y de Nación. Explican que, tras el corte, algunos de sus reclamos, en especial lo que concierne a viviendas y educación, y algunos reclamos en la regularización de las tierras donde habitan, fueron atendidos (se construyeron viviendas en algunas comunidades, se construyó la Escuela de Colonia Muñiz, de Lote 42, se entregaron títulos de propiedad en lote 27, lote 47, la Pantalla).

En opinión de Leo, *Yo creo que fue un quiebre la movilización. Ellos lograron identificarse como pueblo y como fuerza*. Uno de los planteos que hicieron al intendente fue tener un representante aborígen en las autoridades locales, un asesor en asuntos indígenas, y en sus palabras *seguimos exigiendo*. Después de la movilización, se dieron varias instancias de valoración y de reflexión, no sólo sobre la movilización en sí, sino sobre la estrategia y los pasos a seguir.

En este contexto específico, se planteó el proyecto FIS de apoyo a talleres, encuentros y capacitaciones que se ha ido ejecutando en los últimos meses y sobre el que estamos conversando.

La InterWichi como espacio organizativo-político del pueblo wichi de las Lomitas.

Mariano López, uno de los delegados, explica que la InterWichi surge de la idea de reconvocar y recuperar un espacio de organización y trabajo que era propia de sus antepasados. Basándose en el relato de sus mayores, que les contaron como se organizaban, se ayudaban entre ellos, e incluso hacían alianzas con otros pueblos, es como se ha ido construyendo este espacio de la InterWichi. (*Ellos se juntaban y daban opiniones entre ellos como podía ser para vivir o tener mejor vivencia en su lugar. (...) Ellos se articulaban y se ayudaban entre ellos*).

Tomando como referencia ese modelo de sus antepasados, en la InterWichi hay varios niveles sociales de organización (grupos familiares, comunidades), y el espacio se toma como un ámbito para debatir y reflexionar con el propósito de ir generando acuerdos y decisiones en torno a distintos temas, con la conciencia de ir construyendo de forma colectiva (*Estamos muy despiertos*).

Al mismo tiempo, Mariano aclara que el Estado ha ido aumentando sus exigencias respecto a los actores sociales con los que dialoga, para reconocerlos como interlocutores idóneos y discutir de políticas y derechos (personería jurídica, tierra, autoridades, etc). De modo que la InterWichi, sobre el sustento esencial de una organización tradicional del pueblo wichi, devino al mismo tiempo herramienta reconocida para el diálogo con el Estado en su propio lenguaje. Éste es uno de los primeros elementos clave que percibo como elemento “mixto” y estratégico en la lucha del pueblo wichi, que combina una esencia organizativa tradicional propia con un “ropaje” occidental, sin perder de vista la

aspiración fundamental que es, en palabras de en palabras de Abel Saravia, uno de los delegados, *lograr lo que la gente quiere y con su propio pensamiento.*

En la InterWichi, en la que se nuclean 850 familias, tienen cabida y participación todos los que quieran acudir a las reuniones, debatir y opinar, según explican los delegados. Existe un ritmo mensual de asambleas, así como las reuniones convocadas que adicionalmente sean necesarias para debatir temas específicos que así lo requieran. Por ejemplo, para la ejecución y rendición del proyecto FIS de apoyo, tuvieron una serie de reuniones para ir definiendo los avances del proyecto y posteriormente, la administración y rendición.

Por las explicaciones de los delegados, éste es un espacio horizontal, participativo y asambleario, sin jerarquías ni autoridades (*Acá no hay autoridad máxima, todos en la IW son parejitos*) que me trae a la memoria la Asamblea del Pueblo Guaraní y las observaciones de Lidia. Las reuniones van rotando en las comunidades, mientras que las reuniones a las que se convoca a los delegados tienen lugar en la sede de APCD. Adicionalmente hay roles de delegados, con funciones y tareas específicas, que asumen la representación de las comunidades nucleadas en torno a la InterWichi (*Trabajamos para todos, para las 8 comunidades*)

En la reunión grupal de delegados concurren solo hombres, y me genera el interrogante obvio de si se trata de un espacio eminentemente masculino. Me responden que también hay mujeres delegadas y dirigentes en las comunidades. Dos días después repetiré esta pregunta en el Encuentro de Mujeres en Pozo del Tigre, ante una concurrencia exclusivamente femenina. Varias de las asistentes señalan a Gladys como delegada de la InterWichi, quien me responde contundente que *no hay lugar* para las mujeres en la InterWichi.

Es interesante contrastar estas impresiones y valoraciones con la percepción de los técnicos de APCD, la institución que acompaña todo el proceso de la InterWichi. Destacan el aprendizaje en el debate colectivo, en el ejercicio de opinar, reflexionar y sentirse parte de un espacio organizativo que representa un pueblo (*Antes se paraba cada líder y hablaba de problemas de su comunidad y ahora ya no pasa más*).

No obstante, en ocasiones la exigencia y la urgencia impuesta por el contexto y las circunstancias (redactar una nota, un comunicado, etc) no se adapta con la dinámica de funcionamiento más reflexiva y asamblearia de la InterWichi (*La asamblea es muy lenta a la hora de tomar decisiones*). Tanto Leo como Tito hacen prevalecer la lógica de reflexión, de debate y de construcción conjunta y los aprendizajes que esto ha generado en el seno de la InterWichi (*a veces no se espera tanto conseguir cosas, sino reflexionar, dar opiniones, contar*).

En relación al futuro de la InterWichi, Leo admite que es un tema de debate en el seno de APCD (Tito entre en la sala en ese instante, y Leo bromea diciendo que no quiere que él esté presente cuando me responda a la pregunta). Uno de los propósitos es generar más dirigentes sólidos y que *vean más allá de la comunidad*. Una de mis impresiones, que les transmito, es que percibo sobrecarga y cierto desgaste en algunos delegados, como sucede en muchas organizaciones, con el riesgo de la rotación / renovación. Pablo me comenta con posterioridad, en otras circunstancias, que el criterio que barajan las comunidades para elegir a sus dirigentes es su capacidad de aguante, de sufrimiento.

Para Abel Saravia, hay conciencia de la longitud y complejidad del proceso de lucha, pero también existe el reconocimiento de todo lo obtenido, en particular en lo que se

refiere a los derechos del pueblo wichi. (*Yo creo que en este momento falta algo, falta mucho por hacer, pero también tenemos que darnos cuenta de que son 16 años nada mas a partir del 94, fue muy corto tiempo, tenemos mas tiempo para seguir buscando...*)

La construcción participativa, el consenso y la toma de decisiones.

La construcción del debate en la InterWichi es colectiva, abierta, desde la participación, la reflexión y el consenso. *Las reuniones son abiertas para todos*

Ello imprime un ritmo propio a la dinámica de este espacio y a sus reuniones. A esta lógica hay que sumar la elevada dimensión del espacio organizativo (8 comunidades, más de 800 familias) y la complejidad de las temáticas y líneas de trabajo que encaran. Distintos testimonios de varios delegados coinciden en la necesidad de respetar este ritmo de funcionamiento propio, aunque en ocasiones ello se traduzca en procesos más lentos de lo que las circunstancias a veces imponen, y en la lentitud en la toma de decisiones. (*Esta organización no es que va a solucionar muy pronto, va a resolver muy pronto las cosas, los problemas comunitarios, porque son distintos problemas que cada comunidad tiene*)

En lo que respecta a la ejecución y rendición del proyecto FIS, los comentarios de los delegados confirman estas afirmaciones. Coinciden en que los tiempos solicitados para la rendición de gastos (6 meses) fueron muy limitados, que sólo dio tiempo a hacer y *evaluar a las corridas*, y me sugieren que se amplíe el plazo de ejecución y rendición (que en este caso, son coincidentes) a 1 año o año y medio.

Tito me anticipa que la lógica de sus reuniones no sigue nuestro esquema convencional de estructurar un temario ir adoptando acuerdos sobre esa base, sino que discuten mucho, de forma “desordenada” según nuestra lógica, pero con una coherencia interna que les permita tomar ciertas direcciones y definir algunos acuerdos, otros no. Pablo valora la importancia de este ejercicio de reflexión y construcción conjunta (*Para traer su pensamiento, hay que discutir, dialogar...cada acción lleva mucho trabajo detrás*)

Leo coincide en buena parte en estas observaciones, haciendo hincapié en la falta de un cierto orden estructurado, y en las dificultades que esto puede generar para la adopción rápida de decisiones y la definición de acuerdos (*Lo que nos falta es ordenar un poco, es como un pensamiento que empiezan acá, y van dando la vuelta, y siguen dando la vuelta...son todos los temas, y hablan de todos los temas a la vez. Yo creo que es una manera de pensar y una manera de mirar las cosas que tienen ellos. Y a veces hay que tomar decisiones de cosas y hay que ser más...nosotros, al contrario, vamos despedazando las cosas, no es cierto?*)

La valoración de los técnicos de APCD es, a mi juicio, más instrumental que finalista. Sólo Leo resalta lo dificultoso de esta lógica ante determinadas circunstancias que demandan mayor agilidad en la toma de decisiones, por ejemplo, en el corte de ruta 81 del año 2009. (*En el corte de ruta del año pasado, se hicieron una asamblea todos los días. Todos los días, a veces había una reunión, y a la tarde la asamblea. Para evaluar si sacaba una cosa en el diario...una cosa cansadora, pero cansadora...te digo*)

Con estos comentarios in mente, les pregunto a los delegados sobre la dinámica de sus reuniones y qué herramientas utilizan (pizarra, afiche,..). Ellos me explican que en las reuniones, que van rotando, siguen un temario, ubican en un pizarrón los puntos del temario, hay quien coordina, y también se toman decisiones y acuerdos. En cada asamblea

(mensual), el último punto siempre es definir cuando será la siguiente reunión. Me desconcierta la contradicción entre las dos explicaciones, la de los técnicos y la de los delegados.

Roles en la InterWichi. El papel de los delegados.

La InterWichi se conforma como un espacio plural y abierto que nuclea a las 8 comunidades del Centro oeste de Formosa. En este marco, se dan algunos niveles de organización y representación en su seno. Es el caso de los delegados de las comunidades, nombrados por las mismas para representar sus intereses participando en reuniones de la InterWichi. Es importante destacar que la legitimidad de este rol lo confiere la propia comunidad nombrando a quien decide que sea el que represente los intereses de las familias.

Mariano aclara que esta “autoridad moral” de los delegados conferida por las propias comunidades es clave. *Esta la comunidad y nosotros, no es que nosotros les dirigimos. Cada comunidad tiene que elegir a alguno de la comunidad que va a ser el delegado, que va a participar. Nosotros nos juntamos, si alguien viene o no viene...no podemos apuntar nombres. Si nosotros apuntamos, tal vez la persona que apuntamos tiene problemas en la comunidad, tiene problemas con algunas personas...lo evitamos.*

Este rol reúne ciertos requisitos a tener en cuenta: libertad, disponibilidad de tiempo, voluntad y responsabilidad. Varias veces, en el curso de distintas conversaciones, varios delegados insisten en el tema de la “no retribución”, aludiendo al carácter sacrificado del rol. *(No hay nada de beneficio, nadie paga...nadie te reconoce, todo esto es a voluntad. Tiene que ser una persona libre...y que también tenga necesidades y familia...esa parte nosotros siempre lo discutimos entre nosotros).* Para Avelino, uno de los delegados con más actividad, y uno de los responsables del proyecto FIS, *si no hay algo que sostenga a las personas, es difícil.* Explica las dificultades que le supuso en su vida personal y familiar su rol de delegado, en términos de tiempos, cargas y responsabilidades *(Porque te comprometes y no se te paga).* Contrapone su situación a la de los técnicos que formulan proyectos y acompañan técnicamente. *El blanco hace proyectos, tiene su sostén, por qué nosotros no?*

Me llama la atención la conciencia de la responsabilidad y el compromiso que percibo en las palabras de la InterWichi en llevar adelante decisiones y líneas de trabajo para sus comunidades, y por otro lado, estas palabras recurrentes, en boca de varios delegados, sobre el no reconocimiento de sus roles con una retribución dineraria.

Leo (APCD) aclara que también se realizan designaciones de delegados en el seno de la InterWichi para temas específicos, cuando se han realizado gestiones y se obtienen cosas (alimentos, frazadas, etc). El objetivo es que los delegados se hagan cargo de la distribución equitativa de los bienes o recursos entre todos. También pueden designarse delegados cuando se trate de discutir sobre temas específicos. Es el caso de la presentación y ejecución del proyecto FIS *(Cuando vino este proyecto lo que se hizo acá...en la IW, fue seleccionar a las 3 personas para ser las responsables).* Leo y Tito insisten en la responsabilidad que asumieron los tres representantes del FIS, en especial Avelino (con experiencia en administración en la cooperativa de la escuela), quien ordenó todas las boletas finales para presentar la rendición completa y ordenada en tiempo y forma (se hizo cargo del presupuesto, recogida de boletas en los encuentros, organización final de todas las boletas por carpeta). Contó con el apoyo constante de APCD (que tuvo que asumir las últimas tareas, ante la premura en la exigencia de la rendición por el cierre del trienio).

Mariano, por su parte, desempeña un rol más político en el seno de la InterWichi, siendo cabeza visible del corte de ruta, y estando más en diálogo con las instituciones.

Pablo me aclara en otro momento, conversando, que una de las preocupaciones de APCD y de la InterWichi es contar con delegados que miren más allá de sus comunidades, que tengan una visión más política y estratégica, como líderes. En relación con esto, algunos comentan en la reunión que se dan casos de representantes que cumplen su rol con expectativas de intereses más individuales y egoístas y cuando consiguen algo, se despreocupan. En palabras de la InterWichi, ellos no son dirigentes. Explican que en muchas ocasiones, y en la articulación y diálogo con el Gobierno, se dan casos de cooptación. *La mayoría de los líderes son dominados políticamente.*

Percibo que el diálogo con el Gobierno es complicado y tenso. Me explican otra situación recurrente que se da cuando el Gobierno provincial solicita interlocutores del pueblo wichi para dialogar, *y el que aparece es de afuera*, no del pueblo wichi. Desde APCD me aclaran, en un momento a solas, que la propia lógica de funcionamiento de la InterWichi es de la constante “movilidad” y rotación de representantes, acorde a sus intereses. Esto genera descoordinación y malentendidos con el gobierno, que toma como referentes a wichis que ya no tienen más ese rol en la InterWichi. Este es otro de los casos donde percibo que colisionan visiones y lógicas de pensamiento distintas (indígena y no indígena).

Incidencia del proyecto FIS en el proceso

En la visión de Tito y Leo, el proyecto FIS tuvo importancia en relación con la dimensión política de la Interwichi. *El proyecto apunta al ámbito político.* En buena parte es así; sin embargo, percibo en la InterWichi que el componente cultural del proyecto (capacitaciones, encuentros, en idioma y gramática wichi) tuvo una relevancia especial.

De los aportes de los delegados de la InterWichi en la entrevista grupal que mantenemos y de la posterior reunión de evaluación con Tito y Leo, de APCD, surgen impresiones y valoraciones acerca de la incidencia del proyecto FIS en el proceso que transita la InterWichi.

Sintetizando, surgen como principales impactos positivos los siguientes:

- El FIS aportó al entusiasmo, sobre todo en gramática, alfabetización, para trabajar, recuperar y fortalecer el idioma.
- Permitió el relacionamiento de delegados de otras comunidades. En especial, en relación al intercambio con las comunidades de Salta, afirman *nos dio mucha fuerza*
- Facilitó realizar gestiones y articulaciones con instituciones locales, provinciales y nacionales. En el Municipio, pudo conseguirse el reconocimiento de la titularidad de tierras de 3 comunidades. En la provincia, se obtuvieron algunos logros en varios temas (escuela, vivienda, salud). En el caso de las escuelas, cuentan que en 2 comunidades no había escuela, y ahora sí. En el caso de vivienda, algunas viviendas que se construyeron. También empieza a haber agentes sanitarios wichi en la provincia. También se favorecieron gestiones con otras instituciones a nivel nacional (como con el Ministerio de Desarrollo Social: envió de frazadas, mercadería, etc). En general, reconocen la valía de *llegar a las autoridades, hacer nuestro pensamiento, escribir nuestro pensamiento*, como poder pedir la tierra al Intendente.

- Fortalecimiento de la autoestima y de la motivación para continuar. *Los funcionarios locales creían que no lo íbamos a lograr, no creen a veces en lo que venimos haciendo.*
- Fortalecimiento de capacidades. Como explica Tito, *Más allá de las demandas que hicieron, se movilizaron en otras cosas, y aprovecharon el FIS para aumentar capacidades.*
- El FIS permitió fortalecer a los representantes y delegados, *seguimos reuniéndonos, trabajando en conjunto.*
- Con el proyecto se aportó al fortalecimiento de la InterWichi, un espacio que valoran muy importante para el diálogo y la articulación con otros actores. Reconocen que, con la InterWichi, *es más fácil ahora que antes* (en relación a todas estas gestiones, trámites, articulaciones,..).

Continuidad del FIS y del proceso de la InterWichi.

En relación a la continuidad y proyección del FIS y del proceso de la InterWichi, existen varias líneas que profundizar y trabajar. En primera instancia, afirman que falta discusión interna en el seno de la InterWichi. Además, faltan muchos encuentros pendientes de debate y reflexión. Por otro lado, reconocen que se abrieron muchas líneas de trabajo. En palabras de Leo: *A medida que la gente toma conciencia de sus derecho, las líneas van saliendo.* Explican que en la evaluación final a fin de año se decidirá que líneas priorizar.

Uno de los temas que surge con fuerza es el tema de la educación. Se despertó un interés en seguir aprendiendo, capacitándose y fortaleciendo el conocimiento del idioma wichi y su transmisión en las comunidades, especialmente a niños y jóvenes. En este sentido, se avizora que Abel irá tomando progresivamente el relevo en este tema en lugar de Francisco. Se necesita un rigor más técnico, que Abel posee, para ir trabajando más en la estructura del idioma. Sin embargo, como él mismo admite, le falta mejorar y fortalecer su orientación docente, pedagógica.

Otra inquietud que surge es la posibilidad de disponer de una sede propia para que la InterWichi pueda reunirse y realizar sus asambleas y talleres. En este tema, falta trabajar sobre el terreno propio, con titularidad de la InterWichi, antes de pensar en alguna obra de infraestructura. En esta misma línea de contar con disponibilidad de un espacio propio y autónomo, uno de los delegados de la InterWichi relata que, *escuchando a las mujeres, salía su preocupación* por un salón de artesanías.

Elementos “ajenos” a la lógica wichi, asimilación y control cultural.

El pasado, la tradición, el idioma y la cultura wichi, son algunos de los elementos fuertemente identitarios de las comunidades wichi. Sin embargo, en el curso de las conversaciones que mantenemos en esos días, van apareciendo elementos que podrían considerarse ajenos a la cultura wichi, más propios de la cultura blanca, que ellos han incorporado de forma libre y consciente a su modo de vida, supeditándolos a su propia modernidad. En algunos casos, asimilan estos elementos a su vivir cotidiano, incluso a su propia espiritualidad (como es el caso del Evangelio cristiano o de la doctrina anglicana). En otros casos, lo incorporado tiene una utilidad estratégica, funciona a modo de herramienta, funcional a las estrategias y fines wichi.

En el caso de la doctrina anglicana, esto se explica por la llegada de la Iglesia Anglicana a Formosa en las primeras décadas del siglo XX.

Más tarde llegaron los gringos ingleses. Ellos vinieron de Inglaterra para dedicarse a la enseñanza en los lugares donde viven los wichi, para enseñarles la religión evangélica. También formaron misiones e iglesias (Silva, 1998: 39).

“El año 1944, llegó otra enseñanza nueva y entró a los aborígenes: era el Evangelio de la Palabra de Dios. Llegaron los extranjeros, ingleses, quienes eran misioneros, trayéndoles esta doctrina de Jesucristo” (Silva, 1998: 58).

Hay que aclarar que esta incorporación de elementos culturales “blancos” es totalmente consciente, libre, intencionada y utilitaria, permaneciendo clara la conciencia del ser wichi, de la identidad wichi, que es sustrato irrenunciable. *Hay niños muy despiertos, que tienen mucha capacidad, aprenden a navegar por internet, pero van a seguir siendo indígenas.*

Una de estas herramientas clave fue el aprovechamiento de la coyuntura política que permitió promover el proceso de reforma constitucional en el año 94, dando como resultado el inciso constitucional que reconoce la preexistencia de los pueblos indígenas y reconoce sus derechos. Con posterioridad, y sobre todo en el diálogo con Abel Saravia, percibo cómo el conocimiento de estos derechos plasmados en la Constitución y el estudio de las leyes son herramientas que van usando cada vez más y mejor como estrategia de lucha política para su pueblo.

Como condición previa al conocimiento y estudio de las leyes, el estudio del castellano y la educación formal son herramientas clave en este proceso, y aparece en los testimonios de varios wichi, expresado de distintas formas.

Entiendo que este proceso se fue dando de forma gradual, y partió del ser conscientes del contexto socio-económico y político en el que están insertos, de las posibilidades que brindan algunos elementos disponibles de la cultura blanca, y de la apropiación posible de los mismos en beneficio de sus estrategias socio-políticas y de vida. Para describir este proceso y la lucidez que trae consigo usan términos como “estar despiertos”, “salir de la oscuridad”, o “salir del pozo”. Abel Saravia lo expresa con estas palabras: *Yo siempre tengo presente en mi mente que nosotros cuando salimos del pozo desconocemos todo lo que existe. Para empezar no conocemos los derechos, no leemos, no hablamos bien castellano, lleva tiempo de aprender. Así que....es eso lo que tenemos siempre presente. Es como el que sale de la oscuridad....mira muchas cosas pero no sabe...como llevarlas.*

Esta elección de qué elementos sumar e incorporar al ser y hacer wichi y cuáles no, es fruto de una elección deliberada y consciente. *Hay cosas que podemos seguirlas, hay cosas que no.* Hay un sentido de evolución dinámica y permeabilidad de la cultura wichi, que permite considerar incorporar elementos ajenos a la cultura originaria wichi que no entren en conflicto con ésta. *La discusión de nuestra cultura eso si podemos seguir.*

En ocasiones, la consideración de ciertos elementos o valores resulta más conflictiva o cuestionada. Mariano López, que tiene un rol más político en la InterWichi, expresa *Nosotros hay muchas cosas que se cambian como la tecnología, como la cosmovisión del mundo indígena y de la gente blanca...y si comparamos con el mundo....son formas de la gente blanca....*

Para otros, como Abel Saravia, algunos elementos y dispositivos pueden verse como oportunidades aprovechables, e incluso como “palancas de cambio” para los jóvenes, por ejemplo. *Ya nuestros hijos manejan otra tecnología, nuevas tecnologías, ellos manejan y antes nosotros no manejábamos.....esa es la esperanza que tengo....en cualquier momento se va a formar en otra profesión de abogado, de ingeniero, de profesor...todo eso.*

Percibo que la inserción en un entorno cuyas reglas son predominantemente dictadas por los blancos y en permanente contacto con otra cultura que no es la propia, provoca en ellos el constante diálogo del intercambio, de la reflexión acerca de la identidad wichi y qué elementos culturales ajenos apropiarse y cuáles no. Con mayor o menor flexibilidad y apertura, según los distintos testimonios, la cultura wichi se entiende evolutiva, dinámica y con un grado de permeabilidad en la asimilación de dispositivos y elementos que no le son propios, a los que puedan encontrar un sentido y funcionalidad y que no entren en conflicto con la esencia del ser y vivir como wichi. *Lo que no pueden, no podemos dejar es el idioma, la cultura...hay culturas que, la forma de vivir, eso es lo que no podemos dejar.*

Este “diálogo de saberes” entre la cultura wichi y la cultura blanca es constante en este sentido, con el control cultural por parte wichi. *La forma de administrarse, hay formas y organizaciones que no son indígenas...hay que buscar formas...*

La tecnología es, para la mayor parte de los wichis con los que converso, y en especial para los jóvenes, uno de estos elementos a incorporar. *Ellos tienen la tecnología que existe en el mundo, tienen por ejemplo la computadora, entonces los wichi también pueden.* Mientras estamos en la oficina de APCD, Leo comenta que acaban de recibir un correo electrónico de un wichi de la comunidad de Tres pozos, que está probando el módem recién instalado en la comunidad.

Una de las tardes visitamos brevemente la comunidad de Tres Pozos con Pablo (APCD). Juan, un muchacho joven de la comunidad, delegado de la InterWichi, me habla de lo útil que sería disponer de una computadora para poder realizar las notas en su comunidad, y no tener que ir hasta las Lomitas a la oficina de APCD a usar la computadora. Visitamos la casa de Francisco López, y mientras conversamos con las mujeres, un grupo de jóvenes en el patio toca varios instrumentos (bajo, guitarra, órgano electrónico). Por otro lado, APCD puso en marcha, como parte de su acompañamiento, talleres de video y comunicación para los jóvenes. Uno de los resultados de estos talleres fue la elaboración del video “Basta de promesas”, que refleja la movilización que desembocó en el año 2009 en el corte de la ruta nacional 81 por parte de las comunidades wichi. Este video fue guionado por ellos. Otra muestra del uso de la tecnología como dispositivo funcional para sus estrategias, tuvo lugar durante la reflexión y discusión de las comunidades wichi con ocasión del Plan de ordenamiento territorial de la provincia de Formosa. *Algunos dirigentes solicitan capacitaciones, cámaras de fotos, filmadoras, herramientas para tomar medidas y elaborar los mapas o croquis.*

La articulación para la gestión y obtención de fondos a través de organismos públicos y privados es otro dispositivo incorporado. Francisco López cuenta orgulloso cómo se gestionó y se obtuvieron fondos para el rescate, aprendizaje y promoción del idioma wichi, por medio de un proyecto, con patrocinio de la Universidad de Buenos Aires, un Instituto de Investigación Científica, y con financiamiento de Alemania (Volkswagen).

El mismo proyecto FIS ha sido un desafío en este mismo sentido de “diálogo de culturas y saberes”. Además de los encuentros de gramática wichi, el FIS apoyó la

realización de capacitaciones en administración y gestión de proyectos, y la misma gestión, administración y rendición del proyecto FIS fue realizado por los delegados wichi designados (principalmente Mariano y Avelino, que afirman *Con toda la fuerza, nos hicimos responsables de esto.*). En relación al componente de capacitación en administración (hubo 3 o 4 encuentros), capacitaciones que incluyeron un componente de matemáticas (porcentajes, suma, resta, división, reglas de tres, decimales, ingresos, egresos, etc), aclaran que lo valoran como importante y útil, y que tuvieron el acompañamiento de Pablo y Tito. Especifican que *nos cuesta, (...) no es mucho lo que estamos entendiendo, hace falta más* y que son necesarias más capacitaciones, y en particular *tiene que haber capacitaciones en cada comunidad.*

En relación a la administración, admiten que lo más dificultoso fue el aprendizaje de las matemáticas. Leo aclara que *son un lenguaje*, en el sentido de la complejidad de aprender a pensar en otros términos y con un esquema de pensamiento que no es el propio. No obstante, aclaran que quieren seguir capacitándose y ejercitándose en estos temas, que son muy necesarios, en especial las matemáticas.

A juzgar por sus explicaciones, y las que posteriormente me brindarán Tito y Leo, las capacitaciones y el posterior ejercicio de poner en práctica lo aprendido con la administración y rendición del propio proyecto FIS constituyeron un aprendizaje fundamental.

En relación a la administración y la rendición de los gastos del proyecto FIS, Avelino explica la complejidad en la gestión, al tratarse de 8 comunidades. Hubo que prever presupuestos de desplazamientos, comidas de la gente a las distintas actividades y capacitaciones, asignando una previsión de fondos por comunidad, y posteriormente juntar todas las boletas de gastos, e ir organizando toda la documentación por carpetas (explica que llevó un día entero organizar las carpetas separadas para la rendición de los gastos). Tuvo un rol de administrador, distribuidor y gestor de fondos.

La administración y distribución de fondos que se consideran comunitarios merecen un capítulo aparte. En los pueblos indígenas del Chaco argentino, como ya explicamos, existe un fuerte sentido del deber de distribución comunitaria de fondos disponibles entre las familias, y el pueblo wichi no es una excepción. En la conciencia colectiva, la plata no puede permanecer “inmovilizada”, sino fluir en el seno de la comunidad para cubrir necesidades de las familias. Es por eso que se genera una fuerte “presión social” sobre quien asume puntualmente el rol de administrar un fondo disponible, que es presionado para que haga fluir esos recursos. Según aclara Tito, en el pueblo wichi “mezquino” es el peor insulto que uno puede recibir. El *niyat* tiene una presión muy fuerte en el pueblo wichi en lo que respecta la distribución de dinero o bienes o palabra (divulgar la información en la comunidad)

En algunos casos, para evitar estas complicaciones, la plata queda a buen recaudo en manos de terceros “neutrales” (como APCD) o en fuera del alcance inmediato de la comunidad (en una cuenta bancaria). En este caso, el dinero del FIS fue depositado en una cuenta en el Banco, dejando una caja con efectivo para solventar los gastos corrientes e inmediatos.

La planificación y presupuestación previa, según Avelino, no sólo generó un aprendizaje interesante de manejo de fondos para él e indirectamente para la gente (cálculo de gastos, previsión de fondos, etc), sino que alivió en buena parte esa presión social al

prever de antemano y sujetarse a esas planificaciones y presupuestos acordados con cada comunidad.

Este rasgo esencial de la economía wichi explica por qué no cuentan con un fondo propio, como InterWichi, para ir sufragando sus actividades y gestiones. Me aclaran que esta cuestión está en discusión en la InterWichi, añadiendo que el fondo del FIS aportó mucho. Como otro rasgo característico de la economía indígena, las comunidades, y en particular la InterWichi, van resolviendo las necesidades de fondos y recursos a medida que éstas se van presentando, con un fuerte sentido comunitario en la distribución y de reciprocidad. Otro rasgo característico en la distribución de los recursos es la igualdad, y no equidad, lo que ha generado algunas controversias y complicaciones, según me explican Tito y Pablo. Para hablar de igualdad, especifica Tito, hay que partir de la proporcionalidad.

Las alianzas y contactos con otros pueblos indígenas

Una de las alianzas claves que construyó el pueblo wichi con otros pueblos fue con ocasión del proceso de lobby para la reforma constitucional en el año 94, en aras de la defensa del reconocimiento de los pueblos indígenas de la Argentina y sus derechos.

Abel Saravia explica el proceso que tuvo lugar en las distintas provincias (Formosa, Salta, Jujuy, etc), de organización de representantes, movilización y posterior acuerdo entre las 11 etnias existentes (tehuelches, chiriguano, mapuches, onas, etc), proceso en el que cada pueblo armaba su propia propuesta para posteriormente contar con una instancia de discusión y acuerdo final entre todos los pueblos (*El tema indígena era un solo tema, entonces nos juntamos las 11 etnias que había en ese momento (...) Ahí llegamos y pudimos ponernos de acuerdo*)

Explica que tan sólo con comunidades indígenas residentes en Buenos Aires fue más complicada la reflexión y el acuerdo (*Ellos tienen otras ideas, otra forma de pensar, porque ellos viven en el pueblo, en Buenos Aires mismo, nunca salieron del pueblo*)

Por otro lado, varios delegados explican con entusiasmo el intercambio que, como InterWichi, tuvieron con comunidades wichi de María Cristina (departamento Ramón Lista), frontera con Paraguay, con ocasión del debate y participación de las comunidades wichi acerca del ordenamiento territorial de la provincia. Explican el “choque” que les produjo observar la situación en que se encontraban las comunidades (*Los encontramos muy abandonado (...) Creíamos, por los medios, que el gobierno había dado viviendas*). La visita permitió intercambiar información, sumarlos a su lucha, sirvió de estímulo y motivación mutua, y les generó interés en seguir profundizando y conociendo más. También comprobaron que como InterWichi, empiezan a ser más reconocidos y visibles (*InterWichi es una organización muy conocida, muy nombrada*). Explican, con indignación, que al ser comunidades en la frontera, ni el Estado argentino ni el paraguayo los reconoce para otorgarles casa, vivienda, etc.

Según Leo, este intercambio además, amplió su visión y también su conciencia como pueblo en proceso de lucha compartida.

Relación con el gobierno y con otros actores sociales

En todo momento, tanto en las conversaciones con los delegados de la InterWichi como en el diálogo con APCD, se evidencian las malas relaciones con el Gobierno provincial (*Hay que arrodillarse delante del puntero*), mientras que han tenido más opciones de articulación y diálogo con el Gobierno nacional (*en Nación es distinto, atienden por orden de llegada*), y en particular con instituciones como el Ministerio de Desarrollo Social.

Varios coinciden en que el corte de ruta generó aún más tensión con el gobierno de la provincia, y con el gobernador en particular. *Mi visión es que en estos últimos días, a partir del corte de ruta, la InterWichi es enemigo del Gobierno, el wichi esta reclamando algo concreto porque el gobierno provincial desde que inicio el mandato de gobierno, habla mucho de ayudas sociales, de vivienda, de educación, sale mucha información pero no esta haciendo nada* (Abel Saravia).

Esta tensión complica más aún las posibles articulaciones o el diálogo con el Gobierno para la implementación de políticas públicas en respuesta a los reclamos del pueblo wichi de Lomitas. Pablo comenta que el gobernador tiene un fuerte respaldo del Gobierno nacional. Se percibe que una vía usada por la InterWichi, para sortear el obstáculo provincial, es la gestión y articulación con el gobierno nacional, como ha ocurrido para la gestión y el mantenimiento de la provisión de alimentos (Desarrollo Social). Otro espacio de participación interesante con un organismo nacional se da en el Subprograma Indígena de la Subsecretaría de Agricultura Familiar y desarrollo rural, que permite una instancia de participación y evaluación de proyectos destinados a la agricultura familiar y desarrollo rural en la provincia, por medio de la participación de representantes indígenas en la Unidad de Coordinación Provincial.

En relación con la sociedad de las Lomitas, varios coinciden en percibir actitudes de prejuicio y discriminación. *Hay muchos que dicen que nosotros no tenemos ideas, no sabemos pensar, no sabemos hablar...* Leo aclara que con su claro posicionamiento en el conflicto del corte de ruta 81, *todo el odio del pueblo se centró sobre mi persona*

En palabras de Abel, *la gendarmería está en nuestra contra, algunos abogados, que están de parte del gobierno....pero tengo esa esperanza de que algún día va a llegar...*

APCD y la InterWichi. El diálogo de saberes indígena y no indígena.

Les preguntó a los delegados de la Interwichi acerca de su visión de APCD, y de la relación que tienen con los técnicos (Pablo, Tito, Leo, etc). En reiteradas ocasiones se han referido a ellos como *nuestros asesores*. Comienzan explicando la percepción de la sociedad de las Lomitas y de otros actores de la relación de la InterWichi con APCD. Explican que *al principio, todos decían que la organización (InterWichi) se apadrinó con APCD*. Aclaran que, siguiendo el prejuicio de la sociedad y de algunas personas del gobierno de que los wichis no piensan por sí mismos, creían que la InterWichi era *Cabeza de blanco, cuerpo de indígena*, y añaden *Eso nos molesta mucho*.

Explican que cuentan con el acompañamiento de APCD en cuestiones específicas. *Acompañan a hacer gestiones, cuando hay que hacer algún escrito hacen la nota, envían (...)*. Por los comentarios de algunos, les reconocen un rol específico, pero independiente de la Interwichi, externo a su espacio organizativo y su construcción. Abel aclara que *en ningún momento estuvieron dentro.....ellos tienen otra institución que es la Asociación*.

Algunos proyectan y ven más allá, asegurando que las personas tienen su ciclo (en referencia a los técnicos de APCD), que habrá cambios y APCD no estará siempre, y hacen hincapié en la importancia de las herramientas, la capacitación y los equipos propios de la InterWichi. Surge el tema de que la InterWichi pueda contar con una sede propia, tema que ya han venido discutiendo en algunas ocasiones. De forma contradictoria son su afirmación anterior, explican que están conversando con APCD, que les donaría un terreno. Se trata de un tema complejo, pendiente de un estudio más profundo, en el seno de la InterWichi y en sus aspectos jurídicos, como aclara Pablo, en relación al título de propiedad del terreno.

En lo que respecta a la visión y percepción de APCD de su rol y su relación con las comunidades y con la InterWichi, tengo oportunidad de conversar sobre todo con Tito y con Leo sobre el tema. En el curso del primer día con Pablo, él nos explica su la diferencia de visión de APCD con el Obispado, de filiación vaticana ortodoxa. Explica que no los considera realizando una labor pastoral, sino como *constructores del reino*.

Tito comienza explicando que, antes de trabajar en APCD no había trabajado previamente con indígenas, inició su experiencia creyendo que iba a enseñar, y que lo más importante de esta experiencia de trabajo de más de veinte años para él ha sido *aprender a aprender*, y añade *aún sigo aprendiendo*. Explica la importancia del saber escuchar y del conocimiento del otro para comenzar a valorar una lógica distinta de pensamiento. El siguiente paso es entender esa lógica, no tratar de imponer la lógica propia, y desde ahí entablar el diálogo. Resalta la confianza como valor que fortalece ese vínculo.

Leo describe esa primera aproximación a la lógica wichi de pensamiento, como un “choque”, que le supuso un cambio, una transformación, acompañado de la necesidad de adecuar los ritmos de tiempo y trabajo a otra lógica y tiempos. *Cuando uno tiene desesperación por hacer, cree que el hacer es el hecho más importante, como es nuestra cultura. Cuando empezás a darte cuenta de que hay que empezar a entender al otro para poder.* Leo resalta la importancia de *escuchar, aprender a escuchar, a formarte, el mirar*.

En relación a aprender y acompañar los tiempos, explica el aprendizaje que para él ha supuesto el trabajo con comunidades. Desde una lógica occidental acostumbrada a la proyección, a mirar al futuro, aprendió a vivir el momento presente. En el diálogo de esas dos lógicas, se da la complementariedad. En ese sentido, el deber de ellos es aportar información y opinión desde la lógica blanca, que es también la lógica del gobierno y de los actores que tiene como interlocutores la InterWichi, dejando que ésta decida desde la independencia. Como reflejo de esto último, señala que en ocasiones, ellos están presentes en las reuniones, y en ocasiones, no lo están.

El potencial o el futuro no está tan claro, dentro de las comunidades indígenas wichi (...) Entonces cuando uno puede llegar a entender esta lógica, se puede llegar a complementar. A nivel de proyección, porque ve más allá, porque está preparado para ver más allá y sabe las jugadas que pueden venir del otro lado....pero el aprender nosotros mismos como personas, a disfrutar del presente, a vivir lo que es....las cosas cotidianas (...) La visión nuestra a ellos les es importante, cada vez más están entendiendo que con nosotros entienden como piensa el otro, es como una gente de confianza que les va a decir como piensa el gobierno. Después vos haces lo que a vos te parezca...

Otro de los aprendizajes, según señala, es *entender que el mundo de las relaciones es el mundo más importante. Más que el tema económico, es el mundo espiritual*.

Aclara que, además de brindar asesoramiento desde la lógica blanca, *brindamos contactos, maneras, y experiencia, de otras organizaciones, de otras cosas que pasan...*

En ese marco de relacionamiento, les planteo que me expliquen la metodología de trabajo con las comunidades, considerando la óptica de una mentalidad blanca en diálogo con la lógica de pensamiento wichi. Tito aclara que no hay metodologías, hay *múltiples formas*. No hay una única metodología para el pueblo wichi, no hay un solo modelo. *Vamos viendo modelos. Probamos modelos y vemos qué pasa*. Y especifica que no quieren imponer un determinado modelo económico ni funcional. Lo que sí hay es mucho diálogo, asamblea.

Leo se detiene a explicar más el rol de “asesores”, y lo que ello implica desde su visión. Explica que el vínculo de amistad que los une con las comunidades les obliga necesariamente a tomar distancia para poder adoptar la óptica adecuada de las cosas. Al igual que Tito, coincide en que la amistad y la confianza son los valores que los unen con el pueblo wichi. Resalta las implicaciones contradictorias de una relación marcada por la amistad y la confianza en coexistencia con su rol de asesores independientes. *Y por el otro lado, el tipo que está sufriendo al lado es un amigo tuyo. Entonces está toda la ansiedad tuya de que esa persona no sufra. Es como tu hijo, que vos sabes que tiene que formarse, pero también sufrís cuando lo ves sufrir...pero tampoco sos él, para hacer lo que a vos te parece que debes hacer. El tiene que crear su propia manera de ser...tiene que encontrar su camino*.

Otra palabra significativa que aparece tanto en las palabras de Tito como en las de Leo es *diversidad*. Tito la emplea para explicar como desde la diversidad (de personas, métodos, formas de trabajo, pensamientos), el objetivo es construir la unidad del pueblo wichi, y desde ahí poder construir y articular con otros, establecer *acuerdos desde la diversidad*.

En palabras de Leo, *el objetivo de la Institución es potenciar y afianzar la diversidad, en todos los ámbitos, en la cultura, lo biológico, lingüístico, en lo físico, preservar ambientes (...)* En términos institucionales, explica que la movilización de la ruta 81 generó debate y diversidad de opiniones en el seno de APCD.

Leo habla también del *desarrollo* como objetivo de APCD. Explica su concepción de desarrollo desde APCD: *Creemos que el desarrollo no es ir avanzando, subiendo escalones, como supuestamente se puede entender, sino que es potenciar esas actitudes, actividades, inteligencia que tiene el hombre en un medio determinado con los recursos que tiene disponible, a mano, permitiendo, considerándose uno mas dentro del ambiente, y no el ser objetivamente supremo, creador dentro de la naturaleza, sino como uno más, como es el agua, cualquier pájaro, o cualquier otra persona*.

Leo asocia el concepto de desarrollo predominante y oficialista con una dimensión macro, destructora de múltiples facetas de la diversidad (humana, ambiental, cultural, ...), y en este sentido explica que APCD promueve la diversidad en todas sus dimensiones, así como la escala humana de desarrollo.

Nosotros creemos que las actividades tienen que ser a nivel y a escala de un ser humano (...) Pero no es rentable la pequeña escala, tiene que ser la gran escala (...) el indígena tiene que adaptarse y acomodarse a las nuevas relaciones (...) Cada vez mas en este país, cada vez mas, y esto es geométrico, el crecimiento, se destruye la diversidad de pensamiento, la diversidad de cultura, la diversidad de ambiente. La diversidad biológica, la diversidad de discurso...hay un solo discurso, tiene que haber un solo discurso. No hay un pensamiento único, que hay muchos pensamientos, que hay situaciones, que el ambiente es distinto, que hay formas distintas, que hay formas tecnológicas distintas.

Prosigue con la vinculación del “desarrollo” con el concepto de “diversidad” cuando aclara que *cada persona tiene una idea de desarrollo o una idea...y ese camino de ir encontrando huellas comunes y construcción común entre la gente es un poco nuestra tarea, el poder potenciar cada una de las culturas, pero a la vez el poder encontrar un camino común de construcción.*

La propia visión de territorialidad de APCD en su trabajo implica diversidad de poblaciones (comunidades y pueblos indígenas) con los que trabaja.

Como cierre y en relación al rol y a la proyección de APCD, Tito valora la importancia de trabajar con un equipo humano valioso, que *no compite sino que construye*. Por otro lado, explica que la principal debilidad de la institución tiene que ver con el origen de sus fondos. En este sentido, a nivel de financiamiento nacional, explica que si el Estado no comparte visión o modelo, restringe recursos, y en el caso del financiamiento internacional, existe una trayectoria de conseguir recursos, principalmente de Misereor (Agencia de cooperación alemana), pero actualmente y si prosigue la crisis internacional, este financiamiento puede verse amenazado también.

RESULTADOS Y CONCLUSIONES

A pesar de las evidentes y significativas diferencias entre los dos procesos, debido a sus diferentes orígenes, contextos, circunstancias y características, hay algunos elementos y fenómenos similares entre ambos y que me parece significativo resaltar, a la luz de los objetivos de este trabajo y de los contenidos planteados en el marco teórico.

El valor de la tradición, la historia, los ancianos

Los ancianos representan la historia, la tradición, la identidad cultural originaria del pueblo indígena. Es por eso que ocupan un lugar especial en las comunidades, y su palabra tiene una “autoridad moral” que es respetada por todos. En ocasiones, la transición en la toma de decisiones o transmisión de responsabilidades entre los ancianos y los jóvenes no es sencilla y hay formas de ruptura o quiebre. Es el caso del poco peso concedido por Francisco López a los jóvenes wichi en la asunción de la tarea de educación en el idioma en las comunidades, o del cuestionamiento de que son objeto Lidia, Oscar y María como coordinadores de la APG, por parte de los ancianos. Sin embargo, el valor de los ancianos, el respeto del lugar que ocupan en las comunidades y el valor de su palabra, es incuestionable. Ellos encarnan las raíces culturales e identitarias de ambos pueblos, y en algunos casos ocupan roles de peso y liderazgo en las comunidades (mburuvichas en las comunidades guaraníes, por ejemplo).

Los ancianos, los antepasados de ambos pueblos juegan un rol importante en relación con la tierra y el proceso de restitución, reconocimiento y titularidad en los dos casos. Así, como explica la InterWichi, el territorio tiene valor porque vivieron en él los antepasados hace muchos años, tiene mucha historia. Sus antepasados vivieron en él y ahí están sus espíritus. En el caso guaraní, Lidia Valverde (APG) explica el lento proceso de recuperación de la memoria de las tierras donde habitaron sus ancianos, para ir acreditando

la posesión de las tierras de la zona y así efectivizar la posesión veinteañal reconocida en la Ley. Oscar Segundo, por su parte, me explica la importancia de que, en la colonización de las tierras escrituradas, los muertos sean enterrados en el espacio de las viviendas de la comunidad, para que los espíritus estén cerca.

El modelo occidental, ya desde la primera conquista española, seguido de las posteriores campañas militares y la construcción del Estado argentino moderno, trató de asimilar estos pueblos a la concepción cultural “blanca”. Los pueblos wichi y guaraní, como muchos pueblos indígenas, resistieron estos intentos de deculturación o de asimilación cultural. En los dos casos, percibo un gran esfuerzo por recuperar y potenciar la memoria individual y colectiva de ambos pueblos en las figuras de los ancianos, los relatos, la historia vivida como pueblo, las tradiciones. Guaraníes y wichis se esfuerzan por cultivar y transmitir a los jóvenes su dimensión cognitiva, cultural y lingüística como pueblos indígenas diferenciados, con historia que es necesario conocer para seguir caminando con dignidad y firmeza hacia el futuro.

La identidad cultural y matriz simbólica propia

En ambos casos, la identidad cultural es muy fuerte, es el sustrato de la lucha y del proceso emancipador que se protagoniza. Además, determina una matriz simbólica de interpretación y significación de la realidad que se traduce en actitudes y formas de comportamiento concretas, no siempre en armonía con el contexto o las formas no indígenas. Es el caso de la lógica asamblearia, democrática, participativa y de consenso que identifico en ambos procesos. Esta lógica, profundamente arraigada en ambos pueblos, determina usualmente una gran cantidad de reuniones, una dinámica lenta en la toma de decisiones que a veces no se condice con las exigencias que determina el contexto. Sin embargo, observo que en ambos casos suele prevalecer esta lógica, muy ligada a la idiosincrasia de los dos pueblos, frente al ritmo exigido por el contexto u otros elementos externos que pudieran condicionarla. Ligado a esto identifico en los dos casos una especie de conciencia asumida por los delegados (wichi) y los coordinadores (guaraníes) de la complejidad, duración, inexorabilidad, e incertidumbre del proceso que transitan, junto con la perseverancia de seguir caminando.

El mayor riesgo en este caso, como ya ha sucedido en algunas ocasiones, es que esta dinámica propia entre en conflicto con las exigencias de reacción o respuesta rápida que determinan algunos acontecimientos, o los tiempos de otros actores. Es el caso de conflictos en el tema de la tierra (usurpaciones, intimidaciones) o reclamos concretos de derechos, que demandan una respuesta rápida, oportuna y coordinada de las comunidades. En un sentido más general, fenómenos como el desmonte y el acaparamiento de tierras por parte de empresas y multinacionales avanza con gran rapidez, siendo el ritmo de avasallamiento mucho mayor que los procesos de las comunidades para organizarse y tomar decisiones. Hay que sumarle a esto la gran cantidad de comunidades que nuclea tanto la APG como la InterWichi y las distancias físicas entre ellas, lo que implica muchos esfuerzos y gastos de logística y coordinación para la convocatoria de reunión y adopción de estrategias a seguir. Sería conveniente el ejercicio de estrategias más operativas y ágiles para prevenir y atajar ciertos conflictos y situaciones, aunque en estos casos prevalezca la adopción de una decisión rápida sobre la lógica asamblearia y participativa.

Esta lógica de debate y consenso me lleva a uno de los rasgos más definitorios de la identidad de ambos pueblos: el valor de la palabra, del “pensamiento”, en la reflexión,

debate y toma de decisiones. La palabra es el resultado del análisis reflexivo, del intercambio de opiniones y pareceres, y vehículo de expresión en la toma de decisiones y el diálogo con otros actores, con las instituciones públicas, por ejemplo. Va ligada a la conciencia de la identidad cultural diferenciada, del valor de la reflexión propia, de los derechos (“estar despiertos”). De ahí la importancia que en los dos casos adopta el idioma, la recuperación, fortalecimiento y expresión del idioma por todos, como vehículo de la palabra expresada desde la identidad cultural propia. En el caso wichi, es significativo el trabajo que se está realizando de recuperación, fortalecimiento y transmisión de la gramática wichi. Desde esta conciencia de la identidad expresada en el idioma propio, es como se entiende la dificultad de expresarse en castellano, una lengua que les es ajena y que en ocasiones difícilmente refleja “su pensamiento”, como expresan varias veces en distintas ocasiones. Y sin embargo, es el vehículo para el diálogo y la articulación con los actores del entorno. Lidia expresa la paciencia que debe tenerse en este proceso de aprendizaje y expresión oral en castellano (*es un muro que es difícil voltear*). Abel Saravia, explica, por otro lado, que aprender la estructura del castellano le permitió aprender y fortalecer el aprendizaje de su propio idioma.

Identidad cultural, cosmovisión y ciudadanía

La identidad cultural, integrada por elementos como las raíces históricas, las tradiciones, la cosmovisión, el idioma, el “habitus”, es el sustrato esencial de ambos pueblos. Se perciben y se identifican a sí mismos como indígenas, su raíz es el ser indígena. Es la condición necesaria, el reconocimiento de la dimensión subjetiva propia. Como pueblos indígenas diferenciados, guaraníes y wichis cuentan con los rasgos de pertenencia descritos por Toledo y Barrera- Bassols como propios de una etnicidad y cultura común.

Desde las particularidades de la cosmovisión propia en cada caso, hay en ambos una presencia de la Naturaleza y su vínculo con los mitos y relatos. En ambos casos, la cosmovisión expresada en la relación de los indígenas con la Naturaleza se materializa en diferentes formas de artesanía (máscaras, objetos de chaguar, etc). En el caso wichi, la territorialidad y el vínculo humano con lo natural se refleja en la toponimia del paisaje, que representa los nombres de los animales y fenómenos naturales del territorio. En ambas cosmovisiones la relación con la Naturaleza no es sólo material, sino también espiritual, el “juego de la supervivencia” y el necesario equilibrio involucra tanto lo material como lo espiritual y esta íntimamente ligado al monte, al bosque, al territorio. Como expresa Leo (APCD), la espiritualidad atraviesa a los pueblos indígenas del Gran Chaco (*El monte nos permite estar bien, nos tranquiliza, nos evita enfermedades y nos da buen ánimo*).

La identidad cultural está también fuertemente enraizada en el territorio, que da vida y permite la reproducción social de las comunidades. En palabras de los wichi, *la tierra es la base de toda nación indígena*.

Desde el reconocerse primero es como se permite enlazar el sujeto con los otros y con el contexto en el que están insertos. Es por eso que la autoafirmación de la identidad cultural toma el protagonismo, y desde ahí, es posible la relación y articulación con otros. En ambos casos, esta autoafirmación étnica también es proyectada hacia fuera, en una voluntad de autorrepresentarse como sujetos colectivos (APG, Interwichi) y como pueblos culturalmente diferenciados. Desde esa voluntad expresa y desde ese sentido reconocido de la etnicidad, es como se insertan en el Estado argentino y reconocen como propia otra condición adicional: la de ser ciudadanos argentinos y como tales, sujetos de derecho.

Por tanto, desde esta “doble condición” de indígenas y también de ciudadanos argentinos, se relacionan, articulan y reclaman al Estado, a las instituciones públicas, las políticas públicas que den cobertura a sus derechos. Hay una muestra significativa de esta “doble condición identitaria” en el caso de la tierra. En los procesos de lucha por la tierra en los dos casos, el reclamo se produce desde la legitimidad de la titularidad y la restitución histórica de las tierras a sus pueblos, tierras donde habitaron sus ancianos y antepasados. Sin embargo, desde las exigencias impuestas por el contexto institucional y jurídico vigente, además de posicionarse desde esta legitimidad histórica y cultural, también se posicionan como ciudadanos argentinos en el proceso de reclamo de los lotes fiscales determinados por el Estado, y en la lucha por la acreditación de la posesión, con las herramientas jurídicas e institucionales que están a disposición de cualquier ciudadano titular de derechos.

Desde esta doble condición de sujetos indígenas diferenciados y de ciudadanos argentinos, se posicionan frente al Estado con propuestas propias elaboradas colectiva y consensuadamente, como es el caso de las propuestas de ordenamiento territorial con ocasión de la Ley de Bosques o las propuestas de ocupar espacios de decisión política en ámbitos como Educación o Salud. En este sentido, reclaman ser reconocidos como sujetos activos de derecho, artífices de sus propias propuestas de desarrollo, y no como beneficiarios de políticas públicas de corte asistencial, lugar que vienen ocupando en las políticas públicas en los últimos años en relación con el Estado argentino (*No queremos que el gobierno nos atienda solamente con cajas de comida. Que tenga en cuenta el convenio 169 de la OIT art. 17 inc.3 “proteger los derechos de propiedad y posesión de la tierra de los pueblos indígenas (...) Queremos que respeten nuestra palabra, nuestro pensamiento, nuestra tierra”*). En la búsqueda de su articulación e inserción en la sociedad, afirman “*Queremos que nos integren, pero como somos*” (indígenas de Castelli, Chaco).

Tierra e identidad cultural

El territorio y la identidad cultural son pilares fundamentales en ambos procesos y están ligados íntimamente entre sí. Como explica un dirigente wichi, *La tierra es la base de la cultura y de la supervivencia de nuestros pueblos indígenas. Por eso la tierra es la base de toda nación indígena. (...). La vida del aborígen es en el monte*. Oscar Segundo, en el caso guaraní, aclara que las áreas de Tierra y Educación son los más importantes en el seno de la APG. Este fuerte vínculo de la tierra con la identidad cultural queda reflejado en las palabras de Lidia Valverde cuando explica que es necesario retomar la *memoria de la tierra*, que implica retomar el contacto de su identidad cultural como pueblo guaraní.

En lo que respecta a Educación, Oscar especifica que en este ámbito se incluye la enseñanza del idioma guaraní y la *transmisión de la identidad cultural*. En el caso del territorio, el vínculo con él es lo que da sentido a los pueblos indígenas. El territorio representa el hábitat, el espacio físico, social, económico y espiritual que proporciona la subsistencia y el desarrollo en todas sus dimensiones (alimento, vivienda, medicinas, equilibrio espiritual, contacto con la Naturaleza,...). El territorio es visto como un espacio multidimensional fundamental para la creación y recreación de las prácticas ecológicas, económicas y culturales de las comunidades (Escobar, 1999:260)

En los dos casos las comunidades se vieron expulsadas de los territorios que ocuparon sus ancestros, y confinadas a lotes que son insuficientes para vivir y desarrollarse acorde con su modo de vida. En ambos casos, y de forma organizada, emprendieron un

largo proceso de lucha por el reclamo y la restitución de sus territorios históricos, que el Estado ahora posee en categoría de “fiscales”, como piedra angular de su proyecto emancipatorio de vida. Ambos procesos se dan en un marco general de lucha de los pueblos indígenas en Argentina por la restitución por parte del Estado de sus territorios históricos. La frase de Lidia, coordinadora de la APG, es reveladora: *la alternativa de vida es todo, tener nuestro propio territorio*. El contexto de fondo es el permanente conflicto entre dos visiones que entran en pugna: la visión de la tierra, en la concepción no indígena, en calidad de recurso, de factor de capital, de corte productivista, signado por la propiedad privada, por un lado, visión secundada por el Estado y los intereses económicos hegemónicos. Por otro lado, el territorio en la concepción indígena, que involucra un espacio comunitario más abierto, flexible y dinámico de reproducción social, con dimensiones económicas, ecológicas, sociales, culturales y espirituales.

En los dos pueblos, la identidad cultural se apoya asimismo en el idioma, en su recuperación, preservación y fortalecimiento. Cobra mucha importancia la educación bilingüe, enseñada desde las bases, en las comunidades. En este caso, los contenidos son elaborados y decididos por ellos, en una construcción “desde abajo”. En este sentido, en los dos casos, percibo que la enseñanza impartida por los tutores en las comunidades goza de un mayor reconocimiento y legitimidad por ellos, frente la educación oficialmente reconocida por el Ministerio de Educación en Regímenes Especiales (MEMAS). Esta última predetermina los planes de estudio y designa los maestros desde las estructuras de decisión nacionales del poder público, siendo en muchos casos una estrategia de control político del Gobierno.

Incorporación de elementos “externos”. Evolución y control cultural.

En ambos pueblos se percibe una fuerte raíz cultural (implícita y también explicitada a través del discurso), pero al mismo tiempo, una cultura dinámica y evolutiva, que está abierta al contexto socio-económico y cultural e incorpora elementos del mismo, con control de todo el proceso. Este sentido dinámico y permeable de la cultura la expresa Abel Saravia (miembro de la InterWichi), cuando afirma *La discusión de nuestra cultura eso si podemos seguir, sin perder el sustrato esencial que les da sentido y el control cultural (Lo que no pueden, no podemos dejar es el idioma, la cultura...hay culturas que, la forma de vivir, eso es lo que no podemos dejar)*.

Se da, así, un sincretismo interesante que parte de la conciencia del sustrato cultural identitario propio y suma elementos del contexto de forma selectiva, inteligente y estratégica. Encontramos muchos ejemplos. Por un lado, la capacitación en ciertas “herramientas” funcionales y estratégicas (temas jurídicos, armado de proyectos, matemáticas, gestión y administración, computación, herramientas tecnológicas, etc). En el caso de herramientas jurídicas, es cada vez mayor el conocimiento de sus derechos reconocidos jurídicamente y de las herramientas que le dan tutela. Como admite la InterWichi, el Convenio de la OIT, el reconocimiento de la Constitución, o la declaración de la ONU, *son herramientas que están ahí*. En el ámbito de la capacitación, un caso que me llama la atención es el testimonio de Abel Saravia, el MEMA wichi que afirma que aprendizaje de la gramática y lingüística castellana le permitió, en su propia lógica de pensamiento, potenciar y enriquecer su propio idioma.

Otro de los ejemplos de incorporación de elementos “modernos” y externos a la cultura indígena son las metodologías y estrategias de movilización y lucha, más propios de

ambientes urbanos y obreros, como es el caso de los cortes de ruta (identitarios del movimiento piquetero urbano), que sin embargo las comunidades aborígenes asumen con recursos y formas organizativas propias. Otros mecanismos incorporados son el diálogo y la articulación con diferentes actores públicos y privados para la obtención de recursos y financiamiento. En relación a estrategias políticas coyunturales, encontramos ejemplos como el aprovechamiento de una coyuntura política determinada (proceso de lobby que culminó en la reforma constitucional en el año 94), la adopción de mecanismos no indígenas para la defensa de derechos, como el corte de ruta nacional 81, o la articulación estratégica con actores no indígenas.

El caso concreto de la doble condición indígena y de ciudadanos argentinos es contradictorio e interesante, ya que el Estado argentino como tal fue el resultado de una construcción política que excluyó a los pueblos indígenas, a través de la aniquilación, el sometimiento y el intento de asimilación cultural. A día de hoy, sin embargo, en los dos casos, hay un interés creciente en los dos casos en relación al conocimiento y ejercicio de sus derechos como ciudadanos argentinos, e intentos cada vez mayores de articulación con las instituciones públicas e incluso ocupación de espacios político- institucionales de decisión pública.

Los wichis y guaraníes de la actualidad parten de su condición indígena, pero también se sienten ciudadanos argentinos de ese Estado y desde ahí también se posicionan, reclamando los derechos que les corresponden, e incluso tratando de ocupar progresivamente lugares como decisores políticos en instituciones no indígenas y articulando con estas instituciones en las que a día de hoy todavía tienen difícil cabida. En una dinámica evolutiva cultural de ida y vuelta, se capacitan en herramientas jurídicas y conocimiento de sus derechos para pelear al Estado los derechos que les corresponden tanto desde su ser indígena (territorio, identidad cultural, educación bilingüe, etc) como desde su condición de ciudadanos argentinos (salud, vivienda, etc).

En estos procesos de sustrato indígena, pero permeables al contexto, existen algunos riesgos, que salen a relucir en algunas conversaciones en los dos casos. En primer lugar, el riesgo de la cooptación política por parte de instituciones del Estado de líderes indígenas o de espacios organizativos indígenas. En caso de la APG, por ejemplo, la irrupción reciente del Movimiento TUPAC AMARU en la zona, surgido de las filas de la Central de Trabajadores Argentinos y próximo al Gobierno, está generando una fractura en el seno de la APG y una posible “absorción política” de la misma, amenazando un espacio político de organización construido desde las propias bases indígenas y en un proceso de lenta construcción transitado desde los años 80.

Otro caso significativo es el de la “asimilación cultural” por el Estado de instituciones indígenas que acaban adoptando una forma no indígena, desvirtuándose su sentido originario y por tanto, perdiendo la legitimidad que le otorgan las comunidades aborígenes, como percibo que sucede en varios casos con los Maestros de Educación Aborígen, de Regímenes Especiales del Ministerio de Educación.

Los proyectos FIS como elementos “externos” incorporados con control cultural.

Los proyectos FIS de apoyo devienen en los dos casos, en la percepción y apropiación por parte de las comunidades y de los sujetos colectivos wichi y guaraní, como herramientas útiles al servicio de una estrategia de mayor alcance. Es especialmente

importante el rol que los proyectos FIS juegan en el apoyo de procesos estratégicos y prioritarios en las comunidades indígenas vinculados a la defensa y ocupación de tierras y al acceso al agua, en relación con la sustentabilidad y el arraigo de las comunidades aborígenes en sus territorios.

En el marco de la herramienta “externa” de capacitación en el armado de proyectos y en el lenguaje gramático y económico, en los dos casos se percibe una subordinación de estos aportes económicos y sus exigencias formales a las estrategias y lógicas wichi y guaraní. Esto no exime de cumplir con las exigencias formales y económicas de los FIS, que en ambos casos se esfuerzan en cumplimentar, aunque entren de algún modo en conflicto con sus lógicas culturales. Así, por ejemplo, en los dos casos expresan la dificultad de cumplir con los tiempos exigidos (menores que los ritmos necesarios de trabajo y consenso en las comunidades) y la complejidad en aspectos vinculados a la lógica económica del proyecto, como la necesidad de rendir (cálculo numérico de gastos, organización, clasificación de las boletas, etc) o la dificultad de poner valor al aporte propio o al componente de devolución en el proyecto.

Uno de los elementos cruciales en la lógica de los proyectos FIS que es ajeno a las economías indígenas es el manejo de fondos. La lógica indígena de redistribución social de recursos en el seno de la comunidad entra en conflicto con la lógica ligada a un manejo de fondos que, en ocasiones, implica una necesaria “inmovilización” inicial, hasta que se adopten acuerdos sobre las compras, gastos o inversiones del proyecto. Esta plata “inmovilizada”, acumulada inicialmente, entra en conflicto con la “presión social” para que la misma fluya, se distribuya y cubra necesidades que existen en las comunidades. En el caso de los proyectos FIS, algunas estrategias usuales son la rápida conversión de estos fondos en usos sociales, en utilidades materiales para las comunidades, conforme a lo previsto en los proyectos. O la puesta a disposición de la plata en manos de terceros “neutrales” (como las instituciones avalantes de los FIS o en cuentas bancarias), fuera del alcance inmediato de la comunidad. Esto no excluye, de igual forma, que sobrevengan dificultades en el manejo. Así, por ejemplo, Avelino, administrador del FIS de apoyo a la Interwichi, explica que tuvo que aprender y aplicar componentes de previsión presupuestaria para ir asignando fondos a las distintas comunidades involucradas en las capacitaciones y encuentros, venciendo la inercia de distribuir fondos según peticiones de las comunidades, y haciéndolo solo en base a ese presupuesto previsto en cada caso, para la asignación eficiente de los fondos totales.

De cualquier modo, los proyectos FIS no escapan a la lógica explicada de apropiación y asimilación por parte de las comunidades indígenas en el marco del control cultural del proceso. A pesar del diseño del proyecto y los componentes y exigencias del mismo, percibo que en ambos casos cumplieron con estas formas “ajenas” incorporándolas a su propia lógica cultural y a su estrategia. Hay casos significativos como el salón de artesanos de Calilegua, en el que el eje disparador del proyecto es la actividad artesanal, y por el momento, el salón da cabida no solo a estas actividades, sino a otras muchas actividades de índole social y cultural, convirtiendo el espacio en un nexo de encuentro y cohesión en la comunidad, conforme a la lógica comunitaria de los pueblos indígenas wichi y guaraní.

Los intentos de deculturación y asimilación cultural. La recuperación del idioma y la identidad cultural.

El proyecto modernizador, impulsado por el Estado moderno argentino y su modelo económico de desarrollo negó la alteridad desde el principio, y por ende, la existencia, idiosincrasia y singularidad de los pueblos originarios. A día de hoy persisten las formas de dominación, que se manifiestan sobre todo en el plano económico y cultural. En relación a esto último, se intentó despojar a los pueblos indígenas de la conciencia de sí mismos, asimilándolos al modelo cultural occidental.

En las últimas décadas, y potenciado por el reconocimiento constitucional, en el año 94, de la preexistencia de los pueblos indígenas y su titularidad de derechos, se ha evidenciado una mayor voluntad y esfuerzo de los pueblos indígenas por rescatar, preservar, cultivar y transmitir la identidad cultural propia. Este esfuerzo se ha reflejado, sobre todo en dos componentes de la identidad cultural: el idioma y la artesanía.

En los procesos wichi y guaraní, el fortalecimiento y transmisión del idioma es fundamental. En palabras del joven capacitador guaraní, *la base de nuestra cultura es la transmisión del idioma*. En el caso wichi, buena parte del proyecto FIS zonal de apoyo se centra en el trabajo de investigación, recuperación, transmisión y divulgación de la gramática wichi. En los dos casos, se da gran importancia a la enseñanza y transmisión del idioma en las comunidades, por personas reconocidas y legitimadas por la comunidad (es el caso de Francisco y de Alicia), y también al hecho de que el idioma se siga hablando en las comunidades, en el ámbito familiar, y los relatos se transmitan entre generaciones en el seno de la familia. En los dos casos, se percibe una importante presencia de niños y jóvenes con interés en conocer su idioma y capacitarse. También en ambos casos, los capacitadores en idioma (Francisco y Alicia) explican cómo se ha producido la creciente revalorización del idioma, de la cultura, contando con orgullo como el idioma tomó en la actualidad un lugar y un reconocimiento, a diferencia de lo que sucedía en el pasado.

En el caso de la artesanía, en la región del ramal jujeño, en los últimos meses se presentaron 4 proyectos FIS de apoyo a salones de trabajo artesanales, lo que está permitiendo trabajar en la recuperación y fortalecimiento de las distintas formas de artesanía de la cultura tradicional.

El “desarrollo” propio del modelo occidental. La visión del desarrollo por parte de los pueblos wichi y guaraní

En los dos procesos, y en una historia que se remonta doscientos años atrás, los pueblos wichi y guaraní han sufrido, en sus diferentes formas, los impactos del modelo occidental capitalista de desarrollo, y de los valores del blanco occidental y sus intereses económicos. Ambos pueblos, como pueblos indígenas del Chaco argentino, sufrieron los impactos del colonialismo, el patriarcado, y formas de explotación de la Naturaleza que amenazaron su supervivencia, en dos olas conquistadoras, en un primer término con la llegada de los españoles y tres siglos después, con las campañas militares del Chaco. Con la llegada del proyecto de la Modernidad y los intereses económicos del modelo capitalista, no hubo voluntad de repensar “lo moderno” como un proyecto conciliable con las tradiciones de cada lugar, con la cultura propia de cada pueblo, y los pueblos wichi y guaraní no fueron una excepción.

En la actualidad, aún son visibles los dos modelos de actividad económica que persisten en mantenerse en ambos casos. Los ingenios azucareros, en el caso del ramal jujeño, y la explotación ganadera extensiva, en el caso del centro oeste de Formosa. Estos modelos económicos, desde su aparición, han ido generando inequidad económica, con la concentración y parcelación de tierras, en manos de los ingenios, en un caso, y de los ganaderos, en el otro, además de la modificación de los procesos ecológicos y los graves impactos ambientales (deforestación, desmonte, contaminación de aguas, del aire, degradación del suelo,...).

En los dos casos, los dos modelos han tratado de asimilar e incorporar al wichi y al guaraní a estas “economías del desarrollo”, incorporándolas al sistema del capital, como sucedió, por ejemplo, con la incorporación de mano de obra indígena en los ingenios azucareros en el ramal jujeño, ya desde sus orígenes. En el caso del manejo ganadero criollo en la zona centro oeste de Formosa, se pretende que las comunidades indígenas que originariamente habitaban la zona se adapten al manejo ganadero extensivo, que entra en permanente conflicto con la forma de vida wichi en los territorios que habitan, y pugna por seguir acaparando más y más territorios. Las economías wichi y guaraní son tomadas, pues, como nuevas “economías de periferia”, ligadas a las economías centrales del capital en los dos casos, las de los intereses empresarios azucareros y ganaderos, y apoyadas por el Estado como economías impulsoras del “desarrollo”.

Estos fenómenos ligados al “desarrollo” han ido generando exclusión y amenazando gravemente la supervivencia de los dos pueblos en todas sus dimensiones, de dignidad colectiva, socio-económica y cultural como pueblos diferenciados. Según esta visión del desarrollo, los pueblos indígenas son considerados como “pobres” y frecuentes destinatarios de políticas públicas de contención y asistencia social, en el marco de una concepción más propia de beneficiarios que de sujetos de derecho. Como aclara Oscar Segundo, *no sé si somos pobres*, en referencia a la percepción desde la visión occidental, frente a su defensa legítima de un proyecto de vida propio y alternativo, ajeno al modelo económico del capital.

Una de los fenómenos más graves en este sentido ha sido la progresiva expulsión de sus territorios, piedra angular de la supervivencia y de la identidad cultural para el pueblo guaraní y wichi. En este sentido, la tierra refleja concepciones muy diferentes y a menudo antagónicas en los dos modelos de desarrollo, el occidental, del capital, y el indígena. En el primer caso, se concibe como un bien de capital, base de la producción, la rentabilidad y la acumulación. Este es el concepto de tierra que está en la base del modelo productivista propugnado por el Estado, un modelo basado en la extracción y la explotación de recursos, con miras a la producción, la acumulación y la rentabilidad. Por otro lado, la tierra en la concepción indígena no se expresa como un bien material, sino como un “territorio” forjado históricamente donde se despliegan de manera evolutiva las condiciones de existencia de las comunidades en varios planos (el económico, social, cultural, espiritual, etc). Estas dos concepciones en permanente pugna están en la base de los conflictos de acceso y control de los recursos en los casos guaraní y wichi, en relación con el modelo economicista de los ingenios y de la ganadería extensiva, respectivamente, y explica la percepción “blanca” de “para qué quieren tanta tierra” y que “el indígena no trabaja, no produce”. En palabras de la InterWichi, *mientras una persona blanca tiene ochenta a noventa mil hectáreas, nosotros somos muchas familias que tenemos poca tierra. Pedimos tierra y nos niegan, pero vienen los grandes empresarios y no miran cuánta tierra les dan y así nos perjudica a todos*.

En este grave contexto histórico y actual, los pueblos wichi y guaraní siguen luchado por liberarse de esta “visión del desarrollo” llevando adelante procesos lentos, consensuados e integradores que echan raíz en las bases, en las comunidades, y en su concepción cultural de lo comunitario. Así encontramos las economías comunitarias, participativas, del sustento, en armonía con el entorno natural, integradas en los ecosistemas de los que forman parte y cuyo fin es satisfacer las necesidades sociales de sus comunidades. Por lo tanto, para su mantenimiento y sostenibilidad, estas economías no exceden la capacidad de reproducción de sus recursos. Como explica Leo (APCD), la visión del “desarrollo” que esta institución entiende y acompaña se basa en una escala humana del desarrollo, en *potenciar esas actitudes, actividades, inteligencia que tiene el hombre en un medio determinado con los recursos que tiene disponible, a mano, permitiendo, considerándose uno mas dentro del ambiente (...)*.

La visión del desarrollo de los dos pueblos estaría muy próximo al “etnodesarrollo” que describe Bonfil Batalla, en el sentido de la determinación que adoptaron los dos pueblos (capacidad social) de ir construyendo su propio futuro tomando como guía sus propios valores y aspiraciones, desde los aprendizajes de su propia historia y tomando los recursos reales y potenciales de su cultura, en diálogo permeable con otros elementos del entorno. Como explica Mariano, en un rol más político en la InterWichi, se trata de *lograr lo que la gente quiere y con su propio pensamiento*. En el caso guaraní, Lidia expresa la vocación del desarrollo para las comunidades guaraníes del ramal jujeño en estrecha relación con el territorio (*La alternativa de vida es todo, tener nuestro propio territorio*).

La Asamblea del Pueblo Guaraní y la InterWichi son los sujetos sociales que encarnan la acción colectiva organizada y los valores y estrategias consensuadas del etnodesarrollo guaraní y wichi. Además, en un diálogo histórico permeable con el entorno, las culturas wichi y guaraní fueron incorporando elementos del mismo de forma abierta y evolutiva. En este sentido, ambos pueblos se han ido apropiando selectivamente de elementos estratégicos que son funcionales a sus fines y acciones, como sujeto social con “control cultural”, en el sentido definido por Bonfil Batalla.

La modernidad propia wichi y guaraní. La emergencia civilizatoria

En los dos casos, la modernidad propia, el proyecto identitario, se percibe como un proyecto lento en construcción, que es armado desde las bases, desde las propias comunidades, y casi en un andar cotidiano. La primera forma de modernidad propia que conjuga elementos esenciales de identidad cultural con formas jurídicas “blancas” es la construcción del sujeto social que impulsa los dos procesos, la APG y la InterWichi. En los dos casos, la forma organizativa esencial, social y de estructura de decisión echa sus raíces en su tradición cultural, que en el caso guaraní proviene de Bolivia. A esa dimensión esencial se superponen elementos “occidentales” que son funcionales al contexto y a las estrategias de los dos sujetos, como son la personería jurídica y la condición de la InterWichi y la APG de actores legitimados para el diálogo con los poderes públicos.

Wichis y guaraníes construyen su realidad, en primer término, desde su dimensión histórica tradicional, cultural e identitaria, desde la importancia de pensarse y conocerse como sujetos diferenciados. A partir de ahí, de su matriz simbólica de significación de la realidad, elaboran su propio proyecto de modernidad alternativa, combinando elementos de su acervo tradicional con la apropiación selectiva de elementos culturales y tecnológicos ajenos (armado de proyectos, conocimientos de leyes, derechos, matemáticas, uso de la

tecnología, capacitaciones varias, etc). Así, wichis y guaraníes van reconociendo su propia tradición moderna, poniendo en práctica sus formas de reconocer y significar el mundo, reflejadas y reelaboradas a través de sus prácticas individuales y sociales. Hay que destacar que, en los dos casos, wichis y guaraníes destacan la progresiva recuperación y revalorización de su etnicidad y cultura de pertenencia, sobre todo a raíz del reconocimiento histórico constitucional del año 94. A día de hoy el discurso en los dos casos es el de la dignidad y el orgullo de pertenecer a un pueblo indígena diferenciado. En este sentido, en los dos casos, escucho la expresión “estar despiertos”, “nos estamos despertando”, haciendo alusión al proceso creciente de percibirse y reconocerse como pueblo diferenciado, con identidad propia y dignidad, lugar desde el cual posicionarse frente al Estado como sujetos de derecho capaces de reclamar políticas públicas, exigir sus derechos y ocupar espacios de poder en las estructuras institucionales.

En el caso guaraní, ese proyecto de modernidad alternativa es quizá, más claro y diferenciado. Así, las 11 comunidades involucradas en el proyecto de recuperación de 11.000 hectáreas del paraje próximo a Vinalito quieren colonizar el territorio y apropiárselo conforme a su cultura, a su modo de vida tradicional, al “modo de ser guaraní”. Oscar Segundo, como coordinador de Tierra y de la APG, me explica su visión del ordenamiento territorial, la disposición de las viviendas y las comunidades, las actividades económicas, la organización del hábitat, la salud, la vida de las comunidades. Frente al modo de vida actual de las comunidades guaraníes, organizado por imposición de las exigencias del modelo económico vigente, en colonias urbanas y periurbanas, próximas al ingenio y a las quintas de cítricos, que son fuente de mano de obra e ingresos, su proyecto de modernidad alternativa se basa en recuperar su modo de ser y vivir tradicional, propio de su identidad cultural, que tiene como eje el territorio y el hábitat natural para el despliegue de su “juego de supervivencia”. Como explicaba A. Colombres, a pesar de que lo identitario y cultural se presente como un patrimonio simbólico intangible, también está fuertemente enraizado en elementos tangibles, concretos, en este caso, el territorio. Es por eso que las *identidades más fuertes, más enraizadas, son las que se forman sobre este eje territorial*

Desde esa visión, enraizada en el proceso histórico de la cultura de pertenencia, desde su propio “logos” que determina su pensamiento y su acción, construyen su realidad hacia delante wichis y guaraníes, conformando una razón civilizatoria, construida desde abajo hacia arriba. Con pie en ese “comunitarismo crítico” y con el poder propio, encarnado en la APG y la InterWichi, elaboran y efectivizan un proyecto inclusivo de lo económico, social y cultural, que se sigue resistiendo a la colonización cultural.

En el caso de la APG guaraní, percibo que la Tierra y la Identidad cultural (que involucra idioma y educación bilingüe) son las piedras angulares del proyecto de modernidad propia desde el cual se piensan. En el caso de la InterWichi, los delegados reconocen como temas prioritarios para ser trabajados por la organización, en este orden, el idioma, la educación, la tierra, la salud y la capacitación.

Las economías indígenas. ¿Incorporación al modelo capitalista de desarrollo?

Como decía Paulo Freire, “*los grupos humanos están condicionados por las estructuras económicas, pero no determinados por ellas*”.

Es evidente que el devenir de la Historia y del modelo moderno de pensamiento occidental y sus valores culturales y económicos generó un impacto en el modo de vida de

los pueblos wichi y guaraní, como sucedió con todos los pueblos indígenas del Chaco argentino. Los efectos de las campañas militares del Chaco (desintegración de asentamientos indígenas, apropiación de territorios, etc) y el modelo económico que sobrevino con el Estado moderno aún se dejan sentir con fuerza en la región de las Yungas en Jujuy y en las Lomitas en Formosa. Mariano López, delegado wichi explica la progresiva sedentarización de las comunidades, originariamente nómades, a partir del Estado moderno, formándose pueblos y comunidades dispersas entre sí (*no era como antes que vivíamos en el mismo territorio, en otro tiempo. Ahora es difícil, es muy limitado (...). Porque nosotros antes no teníamos lugar fijo...y ahora que el Estado nos dio un pedacito de tierra no nos alcanza para nada*). Esta sedentarización trajo consigo una adaptación de las comunidades, que comenzaron a practicar agricultura de estación en pequeños lotes, práctica que actualmente se mantiene, con la siembra de verdura, zapallo, sandía, batata, poroto y frutales (pomelo, naranja, limonero, mango) o la cría de animales (gallinas, ovejas, chivos). En el caso de las Yungas, los ingenios siguen todavía incorporando mano de obra indígena barata a sus cañaverales, como vienen haciendo hace más de 100 años. Esta fuente de ingresos también coexiste con la mano de obra jornalizada en quintas de cítricos o en la cosecha estacional de algunos cultivos en las provincias vecinas, así como la posibilidad de “changas” (trabajos de poca cualificación, baja retribución y corta duración).

En algunos casos, la llegada del Estado moderno y el mercado trajo consigo una fuente de ingreso adicional a las economías indígenas en la forma de oficios vinculados al mercado como ladrillería, carbonería, carpintería, apicultura y aprovechamiento de la madera. A estos componentes de ingreso de las economías indígenas hay que sumar las políticas asistenciales del Estado, que da continuidad a una inercia histórica de aplicación de políticas públicas de contención social más que de cobertura de derechos (alimentos, planes sociales familiares, etc).

Junto con estas fuentes de ingreso que integran las economías indígenas, fruto de la forzosa adaptación a un modelo económico impuesto y apoyado por el Estado, las comunidades luchan por mantener e impulsar proyectos de vida propios, basados en sus economías tradicionales y con fuerte eje en la tierra. Como explica la InterWichi, *Queremos que nuestro pueblo esté viviendo en la tierra, si no la cultura se quedará sin gente y seremos como pobres protagonistas, como mano de obra de empresas. Queremos que las tierras históricas de los pueblos wichi tengan títulos de propiedad, poder trabajar los montes, manteniéndolos y poder trabajar la tierra.*

Como se explicó, en esta pervivencia de la economía tradicional cultural, persiste la memoria y la práctica de actividades de pesca (“marisca”), caza, recolección de frutos del monte (como la algarroba, el chañar o el mistol). En el caso guaraní, por ejemplo, la colonización de las tierras escrituradas se inicia con el desmonte progresivo y sostenido para preparar los espacios de suelo para la siembra de cultivos estacionales como el maíz, el poroto, maní, zapallo o anco, según sus costumbres culturales, seguido de la recogida de leña, y la preparación de corrales para la cría de animales como cerdos o gallinas.

En algunos casos, actividades tradicionales de las economías indígenas han tenido una “hibridación” con elementos del contexto socio-económico de mercado. Es el caso de la recolección de la algarroba para elaborar harina, o la elaboración de piezas a partir de la fibra de chaguar que, de ser exclusivamente actividades de autoconsumo, han pasado a convertirse en actividades más vinculadas a los mercados locales, con la comercialización de los productos. Así, se da el caso significativo, apoyado por un proyecto FIS, de la elaboración y comercialización de la harina de algarroba “Yachep” por parte de un grupo de mujeres wichi (“Las dueñas de la algarroba”), producto que es comercializado vía

comercio justo en bocas de expendio de ciudades grandes como Rosario. En el caso guaraní, varios proyectos FIS apoyaron iniciativas de producción comunitaria de artesanía en salones de trabajo (máscaras de animales a partir de yuchan, sombreros de paja, cestería, alfarería, etc), con canales de comercialización en mercados locales y provincias vecinas.

En todos estos casos, podría decirse que las comunidades mantienen actividades económico-culturales desde la tradición que les da sentido, vinculada con su identidad cultural, pero en agregación de elementos novedosos, como las formas de comercialización, o la captación de recursos para fortalecerlas. Además de la recreación cultural que brindan estas actividades, obtienen una fuente más de ingreso para sus economías. Hay que aclarar en este sentido que en los casos observados, las actividades artesanales están todavía más fortalecidas en su componente cultural que en su componente económico y esto no es casual. La generación de ingresos para las familias aún supone un desafío en relación con su lógica cultural. En el caso guaraní, por ejemplo, en los proyectos de artesanía iniciados y apoyados por FIS, el acento está puesto en la recuperación de las distintas formas artesanales como manifestaciones fundamentales de la identidad cultural del pueblo guaraní, y progresivamente se van abordando las estrategias de comercialización que supongan entradas regulares de ingresos. En el caso del proyecto de comercialización de harina de algarroba, por otro lado, el proyecto está aún muy impulsado por los técnicos de APCD. Hay que entender las debilidades en los dos casos en lo que concierne a las estrategias de vinculación con el mercado, si consideramos que estas estrategias son ajenas a las economías indígenas wichi y guaraní, que como economías indígenas del Chaco, aún se apoyan más en la redistribución social y en la finalidad del sustento y no en la acumulación con miras al lucro.

La visión económica tradicional en ambos casos se basa en las economías comunitarias del sustento y se apoya en el despliegue complementario y dinámico de las distintas actividades (recolectoras, extractivas, productivas, artesanales) para la reproducción social de las familias y comunidades, en una lógica cultural de no tomar de la Naturaleza más allá de lo necesario. Estas formas de apropiación se dan en forma de “intercambio” o “negociación” con la Naturaleza, a la que se pide permiso, como explica Lidia, y que no es vista como recurso sino como hábitat y fuente de vida material, social y espiritual. En este “juego de la supervivencia” se da una estrategia de uso múltiple del territorio, en un sistema integrado de actividades y prácticas productivas que favorece la autosuficiencia en varias dimensiones: alimentaria, energética, tecnológica, de materiales de construcción, etc.

La organización social. Los distintos niveles socio-organizativos. Los sujetos colectivos APG e InterWichi

Las familias ampliadas o extensas (familias nucleares más algunos parientes de grado ascendente o miembros de la familia política) son la primera unidad de organización social. Las familias se integran en comunidades, que constituyen el primer nivel de organización y de referencia significativa de ambos pueblos (*“el individuo se piensa desde la comunidad”*). En el caso de los wichis se da una estructura familiar extensa, con distintos liderazgos reconocidos en el seno de la comunidad. En las comunidades tienen lugar las actividades más importantes para la vida económica, social, cultural y espiritual, son el espacio de referencia sólido para la vida social y la toma de decisiones. Las actividades de capacitación de cualquier índole (idioma, herramientas jurídicas, etc) se realizan en las diferentes comunidades, por ejemplo. Esto implica, por un lado, que la construcción es

comunitaria, consensuada a un nivel colectivo, y no individual, desde el espacio cohesionado de cada comunidad. Por otro lado, dicha construcción se realiza “desde abajo”, en las propias comunidades y cristaliza en los espacios organizativos de segundo grado (Interwichi y APG), donde los delegados y coordinadores funcionan como meros representantes, voceros de sus comunidades, pero sin jerarquía alguna, ya que la lógica es de horizontalidad. En los dos casos, la construcción es participativa, diversa (mujeres, ancianos, jóvenes) y democrática.

Estos espacios de segundo grado tienen su origen en la organización social comunitaria tradicional en ambos pueblos, de fuerte raíz cultural. Como explica la InterWichi, sus antepasados estaban organizados en forma propia, y cada cual *era informado con los propios pensamientos de su gente y de su pueblo, y eran uno (niyat) o tres (bin 'u niyat, atsinha niyat, mamse niyat) las personas elegidas por su propio pueblo*”. Así, en el curso de las estaciones del año, se sucedían los encuentros de las distintas zonas, con sus representantes y dirigentes.

Estos espacios de origen socio-cultural, evolucionaron y se adaptaron acorde al el contexto y a las circunstancias, y son hoy principalmente político-organizativos, que en primera instancia, convocan e integran a diferentes comunidades, y desde ahí, funcionan como espacio de movilización, sensibilización, capacitación y toma de decisiones, con lógicas de funcionamiento propias y sistemáticas (frecuencia de reunión mensual o bimensual, asambleas generales, reuniones específicas, etc). En esta dimensión “hacia adentro”, se percibe también la progresiva importancia que va cobrando la construcción colectiva consensuada de un único pensamiento como sujeto político único y diferenciado (*Estamos muy despiertos*), sobre la base de la diversidad de las comunidades que representan. En esta construcción, el proceso es clave, la reflexión, el debate, el intercambio de opiniones, la deliberación, la toma de conciencia, como ejercicio de aprendizaje y de política. Como expresan los técnicos de APCD, *a veces no se espera tanto conseguir cosas, sino reflexionar, dar opiniones, contar (...)* Para traer su pensamiento, hay que discutir, dialogar....cada acción lleva mucho trabajo detrás). Hay que destacar que los jóvenes van cobrando un progresivo protagonismo como dinamizadores y movilizados de estos procesos político-organizativos. Hacia fuera, por otra parte, el rol de la InterWichi y de la APG es de articulación e interlocución con otros actores sociales como el Estado.

En este relacionamiento y diálogo con otros, tanto la APG como la InterWichi asumen un protagonismo propio, transmitiendo hacia el exterior el pensamiento consensuado “desde dentro” con las comunidades, conforme a su propia lógica de debate y consenso. En este sentido, los delegados wichi manifiestan su malestar con la percepción de algunos sectores de la sociedad de Lomitas que creen que su voz es la de los técnicos de la ONG que los acompañan (*Cabeza de blanco, cuerpo de indígena, Eso nos molesta mucho*). Los técnicos destacan que, en general en el Chaco argentino, en las comunidades indígenas y en los sujetos colectivos que integran, los procesos de “lobby”, incidencia política y ejercicio de derechos, van cobrando cada vez una mayor importancia.

Empezando por la propia comunidad y llegando a los espacios de segundo grado, el hilo transmisor es la identidad cultural como pueblo único diferenciado, la conciencia de formar parte de un pueblo indígena con identidad cultural propia (guaraní, wichi). Es por eso que la construcción de los dos espacios organizativos de referencia (comunidad y espacio de segundo grado, APG e InterWichi) se realiza sobre las bases originarias e identitarias de la tradición de ambos pueblos. Desde ahí, adopta la “vestimenta occidental” para insertarse en el entorno y tener una funcionalidad que sirva a los intereses de ambos pueblos. Así, las comunidades en ambos casos obtuvieron la personería jurídica (o están en

proceso), elemento que les es funcional a efectos de obtener recursos y de relacionamiento con el Estado y otros actores. Y por otro lado, la InterWichi y la APG aglutinan, como interlocutor “reconocido” por el Estado, la mayor parte de los reclamos de las comunidades a las instituciones gubernamentales.

Ese sentirse “despiertos”, o como expresa Abel Saravia, el “*salir del pozo, de la oscuridad*”, partió en buena parte del reconocimiento constitucional en el año 94 de su preexistencia como pueblos diferenciados, de su identidad cultural, de sus derechos (*todo nació en ese artículo*). Desde ese reconocimiento por parte del Estado argentino, desde el verse a sí mismos con una identidad fortalecida y reconocida, cobra más fuerza la lucha por dar contenido real a los derechos reconocidos constitucionalmente en la forma de la lucha política encabezada por la InterWichi y la APG.

Tanto en el caso wichi como guaraní, la expresión y autonomía de esos dos espacios político – organizativos de referencia precisa de un espacio físico propio. Es por eso que en los dos casos, se dan instancias donde los dos pueblos expresan la necesidad de contar con un espacio físico propio y diferenciado. En el caso guaraní, son varias las comunidades que cuentan con salones (que además funcionan como espacios de contención social) o expresan la necesidad de disponer de este espacio, además del salón de la APG. Por su lado, los delegados de la InterWichi expresan la necesidad de contar con un salón de reunión o sede para la InterWichi.

Desde esta construcción tradicional desde las bases (de abajo a arriba), en ambos casos el proceso transitado adopta una forma de “movilización” en el sentido de agrupar e ir sumando a comunidades del mismo pueblo en la toma creciente de conciencia de formar parte de un sujeto colectivo indígena titular de derechos (“estamos despiertos”) y de la necesidad de un accionar político colectivo en una misma dirección compartida. A veces, este proceso suma en lo motivacional, con alianzas o intercambios puntuales con otras comunidades (caso de la InterWichi con comunidades indígenas de Ramón Lista). En otros casos, la convocatoria del sujeto colectivo implica sumar a nuevas comunidades al proceso, como sucede en la APG. En los dos casos, se refuerza la conciencia como pueblo y se incide en el fortalecimiento del sujeto colectivo y de su identidad cultural.

Los referentes, delegados, coordinadores en los sujetos colectivos de la APG e InterWichi

El liderazgo de ciertas personas, con roles de dirigentes, delegados o coordinadores, es fundamental en el impulso del proceso que llevan adelante la APG y la InterWichi. Asumen un alto grado de responsabilidad y compromiso, que en ocasiones deviene en desgaste, y son respaldados por las comunidades a las que representan.

En relación a los referentes de las comunidades (delegados, en el caso wichi, mburuvichas y coordinadores, en el guaraní), los representantes están revestidos de una “autoridad moral” por parte de las comunidades a las que representan, que son quienes los designan. Así en el caso wichi, *Cada comunidad tiene que elegir a alguno de la comunidad que va a ser el delegado, que va a participar. Nosotros nos juntamos, si alguien viene o no viene...no podemos apuntar nombres. Si nosotros apuntamos, tal vez la persona que apuntamos tiene problemas en la comunidad, tiene problemas con algunas personas...lo evitamos*. En la APG, por su lado, los coordinadores asumen un rol muy importante de motivar, alentar, convocar, y acompañar a las comunidades. En el caso de la InterWichi, los delegados llevan y traen la palabra de sus

comunidades a la asamblea, representan los intereses de sus comunidades. En los dos casos, no hay jerarquías, todos participan en pie de igualdad, el liderazgo cumple solo el rol de una mejor organización, más coordinada y operativa, pero no impone un rango ni una jerarquía. Además, estos líderes van ganando en sabiduría, compromiso y legitimidad en la representación de los intereses de sus comunidades. Como explica un miembro de la InterWichi, *Antes se paraba cada líder y hablaba de problemas de su comunidad y ahora ya no pasa más.*

Percibo mucha firmeza y perseverancia en estos líderes de sus comunidades, a pesar de la longitud del proceso, el desgaste y los obstáculos en el camino. En el caso wichi, el delegado ha de tener capacidad de aguante, de “sufrimiento”, para encarar los obstáculos y seguir adelante. María, coordinadora de la APG, reconoce la sobrecarga de trabajo y el desgaste. En la misma InterWichi, se percibe un gran desgaste de algunos delegados, que se cuestionan sobre su rol, las implicancias que tiene y el hecho de no percibir retribución.

Los pueblos wichi y guaraní y su relación con el Estado

Partiendo de la premisa de que *los indígenas no están en la agenda política nacional* (Encuentro de Economía Indígena, noviembre 2009), en los dos casos, la relación con el Estado y con las instituciones públicas es compleja y con desiguales resultados, según los distintos interlocutores y espacios. En el caso wichi, por ejemplo, hay instancias de diálogo con el Estado Nacional en varias áreas (Desarrollo Social, Vivienda, Agricultura Familiar), pero no así con el Estado provincial (*Hay que arrodillarse delante del puntero*),

Desde su condición diferenciada de indígenas, pero también desde su condición como ciudadanos del Estado argentino, y por ende, titulares de derechos, tanto wichis como guaraníes se ven en la situación de tener que relacionarse con el Estado provincial y nacional, en la mayoría de los casos desde una posición de reclamo, dado que el Estado apoya otros intereses. Existe una aspiración creciente a ser reconocidos por el Estado, y también por la sociedad.

Este relacionamiento asume varias formas: por un lado, la presión, la incidencia política, como un medio de visibilización y reclamo al Estado para que dé cobertura a sus derechos a través de herramientas jurídicas (elaboración de leyes, impugnación de legislación, reglamentación de leyes, etc) o políticas públicas. En el caso wichi, la permanente omisión de los reclamos por parte de las autoridades provinciales y el agotamiento del diálogo por el cauce institucional eclosionó en la movilización masiva del pueblo wichi que se tradujo en el corte de la ruta nacional 81 y en el asentamiento de las comunidades en la misma ruta durante más de 1 mes en el año 2009. En este caso, se produjo una movilización con componentes de acción inmediata, de conflictividad, de tensión acumulada que estalló, pasándose de una fase de lenta construcción, intentos de diálogo y articulación, a una fase de confrontación, lucha, manifestación y reclamo. Este movimiento tiene tintes de guerrilla en la metodología, con movilizaciones abruptas de “ataque”, de confrontación abierta y posterior retirada. La respuesta movilizadora de las comunidades en las Lomitas reflejó la verbalización de la fiereza, de la discriminación recibida durante años.

El pueblo guaraní, por su parte, llevó a cabo estrategias de movilización de las comunidades y de presión pública a través de asambleas, lo que permitió efectivizar oficialmente la entrega y titularidad de las primeras 4159 hectáreas de las 11.000 hectáreas reconocidas originariamente por el Estado.

Sin abandonar estrategias de presión política como éstas, en ambos casos, las comunidades también establecen, de forma complementaria con las anteriores, cauces de diálogo institucional con el Estado provincial y nacional, con desiguales resultados. Existe, pues, una aparente contradicción en este sentido: por un lado, se dan casos de conflictividad y confrontación con el Estado; Por otro, las comunidades aborígenes reclaman cada vez más su lugar en espacios institucionales de decisión política. En general, se puede afirmar que en todo el país, y en especial en región del Chaco, se dan procesos de conflictividad social relacionados con la reacción indígena y el reclamo del reconocimiento de derechos, caso de las comunidades toba, wichi, pilagá (Chaco, Formosa, Salta)

En el caso wichi, los delegados de la InterWichi reconocen la importancia de *llegar a las autoridades, hacer nuestro pensamiento, escribir nuestro pensamiento*. Uno de los procesos más significativos en este sentido fue la participación de representantes de ambos pueblos en el proceso de reforma constitucional que tuvo lugar en el año 94 y que desembocó en el reconocimiento de los indígenas, su preexistencia como pueblos originarios, sus derechos y el reconocimiento de su participación en los temas que les afectan. En sus planes de vida y desarrollo, impulsados por ambos sujetos colectivos, APG e InterWichi, las comunidades y sus referentes articulan con actores públicos en diferentes temáticas, según demande la satisfacción de sus necesidades y la cobertura de sus derechos, como el Ministerio de Desarrollo Social, Ministerio de Cultura, la Subsecretaría de Agricultura Familiar, el INAI, el Ministerio de Educación, etc.

Podría decirse que wichis y guaraníes reconocen ambas vías como estrategias políticas viables y complementarias para llevar adelante sus proyectos emancipadores, en un contexto en que el Estado sigue prevaleciendo la aplicación de un modelo desarrollista, extractivo y explotador de recursos, propicio a los intereses de capitales hegemónicos nacionales y foráneos y excluyente con otras formas y modelos de desarrollo como la de las comunidades indígenas.

Otra vía de incidencia política que va ganando peso progresivamente es la participación de los indígenas en espacios institucionalizados de decisión política. En lo referente a la identidad cultural en el caso guaraní, se da el caso de los tutores de idioma y educación intercultural en el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, los maestros de educación aborígen (Regímenes Especiales del Ministerio de Educación), o en áreas específicas como Tierra, la participación de los guaraníes en la Comisión indígena guaraní del Programa de Tierras del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, entre otros ejemplos. Por parte de la InterWichi hay varios ejemplos, como el planteo que hicieron al intendente para tener un representante aborígen en las autoridades locales en la forma de asesor en asuntos indígenas, o la participación de representantes indígenas en la Unidad de Coordinación Provincial en el Subprograma Indígena de la Subsecretaría de Agricultura Familiar y Desarrollo Rural (instancia de participación y evaluación de proyectos destinados a la agricultura familiar y desarrollo rural en la provincia). No obstante, en el caso wichi, la ocupación de estos espacios de poder por parte de los indígenas, generó reacciones negativas de rechazo y crispación en la sociedad. Por otra parte, en muchos de los casos en que indígenas acceden a estructuras de poder, se produce una “crisis” como consecuencia de obedecer a dos lógicas distintas y opuestas. Por un lado, los intereses político-partidarios de quienes facilitaron su acceso al poder; Por otro, los reclamos de la comunidad a la que pertenecen. Éste es, sin duda, un fenómeno complejo.

En ambos casos, wichi y guaraní, uno de los principales riesgos es que esta “participación” sea ficticia y legitime un simulacro de participación indígena en espacios

donde el Estado ya dio forma a contenidos o políticas de forma unilateral, como me hacen notar algunos delegados wichi en relación a los maestros promovidos oficialmente desde el Ministerio de Educación (MEMAS). Otro riesgo es la posible cooptación de algunos referentes o líderes que, una vez instalados en los espacios de poder, devienen “túteres” de las autoridades que los colocaron en esos espacios, volviéndose funcionales a sus intereses y no a los de las comunidades que representan.

En los dos casos, los ejes de tierra e identidad cultural toman un peso específico en la relación e interlocución con el Estado. En el caso guaraní, el proceso de lucha por la recuperación de territorios, frente al avance de los ingenios, cobra una gran relevancia, junto con el fortalecimiento del idioma y de la cultura guaraní. En el caso wichi, las principales vías de diálogo con el Estado se dan en el marco de políticas más sociales (Vivienda, Salud, alimentos, acceso a la educación oficial, etc).

El papel clave de las instituciones desde el acompañamiento activo. La educación popular.

APCD y ENDEPA, en las figura de personas concretas con un compromiso personal muy activo, juegan un papel clave en la dinamización de los dos procesos. Las comunidades wichis y guaraníes se relacionan con ellos desde su propio “logos”, a través de un diálogo plural y consensuado, construyendo un “interlogos”, en palabras de Colombres.

En los dos casos, los técnicos de APCD y ENDEPA se relacionan con las comunidades desde vínculos de confianza y amistad, consolidados por la historia de relacionamiento entre ambos. Desde esta trayectoria, el rol de ambas es de acompañar gradualmente los procesos de adaptación a los cambios, en virtud del vínculo de confianza y comunicación que sustenta el acompañamiento. En este marco, se da un constante fluir de diálogo e información bidireccional, desde un rol de asesoramiento y orientación y en el marco del respeto a la lógica de consenso, construcción comunitaria y decisión colectiva. Esta lógica de relacionamiento adopta la forma de educación popular en el sentido acuñado por Paulo Freire de impulsar la educación crítica como un vehículo para la construcción social por parte de los sujetos colectivos (las comunidades, la APG, la InterWichi) del modelo cultural propio, de la modernidad alternativa propia, lo que incluye su propio posicionamiento político. Esta construcción se realiza a partir de un sincretismo de elementos culturales e históricos propios y de otros elementos culturales asociados a cambios de contexto y de la historia, que son apropiados selectivamente, con el fin de potenciar y enriquecer el modelo cultural propio. Este modelo de educación popular no tiene metodología propia, pues se apoya en un diálogo intercultural evolutivo, experimental y abierto (*Vamos viendo modelos. Probamos modelos y vemos qué pasa*). Así, no es casual escuchar en el discurso de los técnicos de APCD y ENDEPA palabras como “escuchar”, “aprender”, “simbiosis”, “bisagra cultural”, entre otras. En el caso de ENDEPA, encontramos palabras elocuentes en este sentido en un documento institucional: *Lo más importante para los agentes de pastoral es saber escuchar, favorecer la formación de nuevos animadores de la comunidad, saber estar, permanecer junto con y no simplemente trabajar para favorecer el compromiso social*”

En los dos casos, percibo que el punto de partida de los técnicos de APCD y de ENDEPA es el reconocimiento de la libertad individual y colectiva de los sujetos (individuos, referentes, comunidades, APG e InterWichi) de evaluar, escoger, comparar y decidir. El nexo de amistad y confianza de los técnicos coexiste con su rol de técnicos

independientes que reconocen el respeto por la libertad de decidir, lo que no es un marco de relacionamiento sencillo y que a veces ocasiona conflicto. Otras veces, las dificultades vienen como consecuencia del compromiso con las comunidades por parte de los técnicos en este quehacer político de la educación popular, y sus divergencias con algunas instancias de autoridad, como sucede en ambos casos con el Obispado. En este marco de relaciones, desde el reconocimiento del actor indígena como actor protagonista y decisor, con su propia trayectoria y proyección, se va perfilando un rol de las instituciones acompañantes que deciden si coinciden o no con las estrategias planteadas, si acompañan o no ese proceso.

Partiendo del reconocimiento de la libertad como sujetos individuales y colectivos, otro elemento clave de los técnicos de ambas instituciones es el respeto y reafirmación de su identidad cultural diferenciada, y la necesidad de preservarla y potenciarla, como premisa de partida, que activa y potencia todo el proceso. Desde ambos reconocimientos, tiene lugar un diálogo de saberes intercultural y un aprendizaje mutuo en permanente enriquecimiento (*aún sigo aprendiendo*, en palabras de Tito, de APCD). Desde este diálogo intercultural, de la dialéctica entre las dos lógicas, se da la complementariedad.

En este marco, los técnicos orientan, asesoran y potencian las capacitaciones de los individuos y las comunidades. Por un lado, acompañan en aspectos de fortalecimiento de capacidades individuales, comunitarias y de la organización, lo que incluye el apoyo en la expresión y el diálogo con actores e instituciones en un idioma ajeno como es el castellano. Además, fomentan capacitaciones destinadas a fortalecer los aspectos que componen la identidad cultural (idioma, gramática wichi, educación intercultural, artesanía). Por otro lado, desde su visión y lógica de técnicos “blancos”, facilitan también la incorporación progresiva de otras formas y elementos económicos, lingüísticos, socio-culturales, propios de la cultura hegemónica que les facilite, en un entorno complejo, cambiante y pluricultural, la construcción de su propio proyecto de modernidad alternativa, pero dejando el espacio de libertad y decisión al sujeto protagónico en los dos casos (APG e InterWichi). Así es como, en los dos casos, ENDEPA y APCD dan un peso especial a las capacitaciones en variados temas. Entre ellos, los temas jurídicos y de conocimiento y defensa de derechos (tierra, cultura, idioma, etc) ocupan un lugar relevante; también las capacitaciones en temas prácticos y funcionales (gestión, administración de proyectos, matemáticas, computación, etc).

En definitiva, en este marco de relacionamiento, son múltiples los roles asumidos por las instituciones, en buena parte determinados por el contexto. Así, en las propias palabras de los técnicos son, por un lado, *portadores de proyectos*, elaborados a partir de las necesidades de la gente. Además, asumen funciones de liderazgo, pero sin entrometerse en el funcionamiento socio-político de las comunidades. En relación con la administración de los fondos, el rol es más complejo, pero se centra principalmente en facilitar instancias de toma de decisión de la gente, de facilitar la dinámica interna de la distribución. También asumen un rol de incidencia política, en el sentido cada vez mayor de visibilizar, mostrar, sistematizar experiencias, para mostrar que existen alternativas al modelo dominante. En este sentido, se ve necesario incidir y trabajar sobre la opinión pública, en particular en contextos conflictivos, para prevenir situaciones peores. Otro rol relacionado con lo anterior es el de facilitar la articulación a distintos niveles (local, provincial, regional) con otras organizaciones de base.

En ambos casos, APCD y ENDEPA, desde la combinación de lógicas, formas y modelos diversos, y desde la diversidad reflejada en cada individuo, en las propias

comunidades y en los sujetos en diálogo (individuos, comunidades e instituciones que acompañan), el objetivo último es potenciar la unidad del pueblo wichi y guaraní. Esta unidad cobra representatividad como sujeto cohesionado y diferenciado en la InterWichi y APG, y desde ahí la aspiración es poder construir y articular con otros, poder establecer acuerdos desde la diversidad (*ese camino de ir encontrando huellas comunes y construcción común entre la gente es un poco nuestra tarea, el poder potenciar cada una de las culturas, pero a la vez el poder encontrar un camino común de construcción*). En general, este fortalecimiento de las comunidades indígenas en el Chaco argentino como sujetos protagonistas en reclamo de sus derechos es el resultado del largo proceso de acompañamiento y capacitación a las comunidades por parte de las instituciones acompañantes. En palabras de algunos dirigentes, *esto es lo que ustedes generaron. Ustedes nos ayudaron a formarnos y ponernos de pie*.

Tanto en el caso wichi como guaraní, los técnicos están fuertemente involucrados en el proceso; Mientras que en el caso wichi, a juzgar por el discurso de los delegados de la InterWichi, los técnicos de APCD son vistos como actores que apoyan y acompañan (*nuestros asesores (...) en ningún momento estuvieron dentro....ellos tienen otra institución que es la Asociación*), pero diferenciados de los wichi, en el caso guaraní, la hermana Silvia es considerada como una más en el proceso que se camina. En ambos, queda en evidencia el compromiso a largo plazo, la opción de vida de los técnicos con las comunidades aborígenes a las que acompañan.

No podemos hablar de “extensión rural” en estos dos casos (APCD, ENDEPA), ya que la motivación, el espíritu y los valores de las instituciones y de los individuos que las integran se enraizan más en los valores de la promoción humana cristiana, la Teología de la Liberación y la educación popular indígena. Sin embargo, las formas de acompañamiento de APCD y ENDEPA pueden relacionarse con la propuesta de Caporal de una extensión rural que potencie estilos de desarrollo endógeno y uso de los medios disponibles, relativos a las formas culturales, sociales, políticas, así como las bases económicas ya existentes (Caporal, 1998: 12).

Desde esta propuesta, muy coincidente con las propuestas de APCD y de ENDEPA, también se puede hablar de la forma que Caporal denomina “participación mediante acompañamiento”, en virtud de la cual *las personas actúan de forma conjunta y con el apoyo de organizaciones externas, que respetando sus dinámicas de acción social colectiva, complementan sus carencias tras ser demandadas por los participantes y mediante procesos de aprendizaje colectivo. La selección de alternativas y las decisiones son prerrogativas de los participantes*.

Asemejar el acompañamiento de los técnicos de APCD y de ENDEPA con este tipo de participación definida por Caporal, me permitirá hablar del potencial, desde el punto de vista de la Agroecología, de esta forma de acompañamiento y participación que ya se viene dando en ambas zonas. En el caso guaraní, esta forma de participación acompañada, potenciada por el aprendizaje entre actores y el diálogo mutuo de saberes se ha traducido en la formación de equipos “mixtos” de técnicos de la institución, por un lado, y técnicos indígenas, por otro, quienes asumen el rol de dinamizar a sus comunidades desde su doble condición de líderes y técnicos.

El potencial agroecológico de ambos procesos

Parto de la concepción de la Agroecología como *el manejo ecológico de los recursos naturales que, incorporando una acción social colectiva de carácter participativo, permita el diseño de métodos de desarrollo sostenible* (Sevilla Guzmán, Guzmán Casado, Morales y equipo ISEC, 1996: 2)

Desde esta definición encontramos ya algunos de estos elementos en el caso wichi y guaraní. Ambos pueblos se conciben a sí mismos en estrecho vínculo con la naturaleza y el entorno natural, que, como ya he explicado, se constituye en espacio de recreación y reproducción de la vida comunitaria en muchas dimensiones (económica, social, cultural, espiritual). Desde esta percepción de sí mismos como seres intrínsecamente ligados a la Naturaleza, que les da la vida y de la que forman parte, su vínculo con ella es respetuoso, equilibrado y sustentable, tomando de ella tan sólo lo que necesitan para su reproducción social, en formas de intercambio simbólico, y cuidando los recursos naturales cuyo equilibrio da vida al ecosistema y por tanto, a las propias comunidades. Como explica un anciano wichi, *Consideramos un pecado social el desnudar nuestra tierra, del monte que la viste y fortalece*. O como aclara Oscar Segundo, en mención a la colonización de las tierras otorgadas, *No es solo que ya tenemos el monte, ahora hay que cuidarlo*. Encontramos acá, pues, dimensiones de manejo ecológico y sustentabilidad consustanciales a la cosmovisión indígena guaraní y wichi y al enfoque agroecológico.

Otro punto a favor con gran potencial es la concepción del territorio por parte de comunidades guaraníes y wichis, concepción integral que es inclusiva del ecosistema (e incluso va más allá). La concepción integral y holística del territorio permite entroncar la misma con la aproximación al ecosistema sustentable como objeto de análisis que propugna la Agroecología. Así, *Un fundamento básico de la agroecología es el concepto de ecosistema, definido como sistema funcional de relaciones complementarias entre los organismos vivos y su ambiente, delimitado por fronteras definidas arbitrariamente, en un tiempo y espacio que parece mantener un estado estable de equilibrio, pero a la vez dinámico* (Odum, 1996, Gliessman, 1998).

Como vengo explicando en los dos casos, y es especialmente visible en el caso guaraní de las cuatro comunidades, las comunidades apuntan a la sustentabilidad de los ecosistemas en que están inmersos, desde su vínculo equilibrado y fundamental con la Naturaleza que da vida y de la que forman parte. Esta sostenibilidad ecológica es la materia prima de construcción sobre la cual los otros elementos de la sostenibilidad dependen. Por tanto, podemos decir que en ambos casos se cuenta con el sustrato esencial de partida de un proceso con enfoque agroecológico, que es la visión de la sustentabilidad.

En ambos casos, las cosmovisiones y prácticas culturales determinan un metabolismo social equilibrado, principalmente extractivo, con baja intervención en las relaciones tróficas, y basado en actividades culturalmente tradicionales como la caza, recolección de elementos o frutos del monte para consumo, con fines medicinales o para elaboración de artesanía (chañar, algarroba, mistol, chaguar), la pesca (o “marisca” en el río), en el marco de una concepción del hombre como un ser inmerso en el territorio, con el que ha de mantener relaciones de metabolismo social equilibradas. Por tanto, el consumo es principalmente endosomático, necesario tan solo para la reproducción de las condiciones materiales de existencia de los individuos y las comunidades, con bajos niveles de consumo exomático (leña principalmente).

Desde el punto de vista de las 5 dimensiones de los procesos metabólicos, los modelos culturales de desarrollo a que apuntan las comunidades guaraníes y wichis se situarían en la dimensión más ecológica de todas, la de la apropiación, en virtud de las actividades de caza, pesca, recolección, siembra de cultivos en pequeña escala y cría de animales de ganado menor en pequeña escala con forrajeo. Por tanto, la apropiación se realiza sin provocar cambios sustanciales en la estructura, arquitectura, dinámica y evolución de los ecosistemas que se apropian, sin afectar su capacidad intrínseca o natural de auto-mantenerse, auto-repararse y auto-reproducirse.

En ambos casos, guaraní y wichi, hay una fuerte aspiración por recuperar este modelo económico, cultural y espiritual de existencia de carácter sustentable que, con la segunda ola colonizadora, fue impactado por el modelo hegemónico, provocando desigualdad social, exclusión, concentración de la tierra y los recursos en pocas manos, con el apoyo del marco institucional y las relaciones asimétricas de poder. Esta aspiración por rescatar los agroecosistemas tradicionales habla de la sabiduría wichi y guaraní de rescatar vínculos de las comunidades con sus ecosistemas locales, en un modelo de coevolución que equilibra y balancea el ambiente (cuidado del suelo, agua, recursos genéticos y calidad del aire) con las necesidades de la gente, como propugna la Agroecología. En el caso guaraní de Comunidades Unidas y las 4159 hectáreas escrituradas, el cuidado del ecosistema local queda evidenciado en la vocación por el cuidado del suelo, el cuidado del monte y los árboles, la calidad del agua (captación de agua de lluvia mediante represa), el ordenamiento territorial sustentable, la voluntad de reproducir la propia semilla y el cuidado del aire, en oposición a la contaminación ambiental desencadenada por el ingenio con las emisiones tóxicas al agua y al aire y su impacto sobre las comunidades.

En esta aspiración de los sujetos colectivos de la APG y la InterWichi por su propio modelo de vida y desarrollo, se perciben los elementos que González de Molina cita como palancas para el cambio: una dinámica social (alentada por la APG y la InterWichi en su accionar social y político) que se apoya en una persistente voluntad de cambio e instrumentos de poder. En relación a esto último, insisto de nuevo en la capacidad de ambos sujetos colectivos de tomar elementos de sus identidades culturales y, al mismo tiempo, tomar del entorno otros instrumentos “ajenos” (jurídicos, institucionales, sociales) funcionales a sus objetivos, en un marco de control cultural del proceso.

Otro de los elementos comunes a ambos casos y sustrato del enfoque agroecológico, es la acción colectiva como eje conductor de los procesos de emancipación y desarrollo. Desde el nivel social de las comunidades, y sobre todo en el espacio del accionar político de la APG y la InterWichi, ambos pueblos se organizan para efectivizar desde esa acción social colectiva y de forma endógena lo que entienden por su propio desarrollo. No hay una sola visión del desarrollo, y en el caso de la APG y la InterWichi el “etnodesarrollo” se construye participa y colectivamente, en una dinámica social constante, apoyado fuertemente sobre dos elementos: la identidad cultural y el territorio.

Este proyecto emancipador se sustenta sobre una visión de desarrollo endógeno que es alternativa a la visión del desarrollo no sostenible promovida por el modelo capitalista, y que se sustenta en varias bases, la ecológica, la cultural y la política, bases que entroncan también con las dimensiones del enfoque agroecológico. Por un lado, la dimensión ecológica se sustenta en un manejo sostenible de los recursos naturales, en el marco del vínculo indisoluble del pueblo wichi y guaraní con el territorio y con la Naturaleza que ya hemos citado (*La tierra es nuestra madre que da luz, que genera vida. Ella*

misma es la vida y es por eso la amamos, respetamos y protegemos, comunitariamente siendo vida es sagrada y al destruirla nos destruimos nosotros mismos).

La vida de estos pueblos está ligada a la vida de la naturaleza, por tanto sus economías se insertan en armonía con el entorno natural, adecuándose a los ciclos naturales y concretándose en formas de producción (cercos de cultivo) y formas de apropiación equilibradas (caza, recolección, pesca, artesanía) que se vinculan de forma directa con sus necesidades de reproducción social y sin excederlas. Esta visión económica y ecológica a su vez está ligada a la dimensión cultural de ambos pueblos, en estrecha relación con su cosmovisión. Así, la Naturaleza brinda condiciones simbólicas y espirituales que se suman, con igual importancia, a las condiciones materiales de existencia, en consonancia con la visión holística de estos pueblos indígenas. Por último, en lo que respecta a la dimensión política, en ambos casos el proceso alternativo de desarrollo es impulsado por sujetos colectivos (APG e Interwichi) que, a través de la acción política, buscan la transformación de las condiciones inequitativas de existencia de las comunidades que representan.

Esta dimensión política me permite hablar también de los conflictos de distribución ecológica que se dan en ambos casos en relación con el acceso y control de los recursos naturales, principalmente el territorio. En ambos casos, las comunidades indígenas wichi y guaraní se van viendo acorraladas por el avance de modelos económicos y hegemónicos de desarrollo que no incluyen sino que expulsan (ingenios, ganadería extensiva y sus cercos para pasturas, soja), viéndose confinadas a terrenos cada vez más escasos y insuficientes para el despliegue de su modo de vida (*Todo alrededor de nuestra comunidad lo están comprando para desmontar y sembrar pasto; es una locura, vamos a quedar como una isla (...)* Hay muchas partes alambradas, cerradas. Nos arrinconan a nosotros). En el caso guaraní de colonización de las 4159 hectáreas escrituradas, este espacio territorial se está convirtiendo en una “franja” aislada entre el avance del desmonte del ingenio para los cañaverales, y el desmonte para la soja en la frontera con la vecina provincia de Salta. En el caso de las comunidades wichi, el avance del manejo ganadero extensivo y su siembra de pasturas amenaza la recolección de los frutos, la cosecha de la algarroba o los pequeños sembrados de cultivos de los wichi. Hay que destacar que este acorralamiento y hostigamiento creciente incluye la amenaza de usurpación de tierras, incluso en aquellos casos en que las comunidades tienen el reconocimiento de la titularidad por escrito, como sucede en el caso jujeño con las comunidades guaraníes. La “adaptación” de las comunidades propugnada por este modelo aspira a que las comunidades se resignen a esta situación y queden confinadas a sus lotes, pudiendo servir de mano de obra barata, estacional y jornalizada a estas actividades económicas.

En el caso guaraní, la pugna se da en relación con el avance avasallador del Ingenio azucarero sobre los territorios de la zona, y el posterior desmonte para la siembra de la caña de azúcar, impactando sobre los territorios de las comunidades y generando inequidad económica y social, además de la contaminación ambiental sobre el agua de los ríos y el aire. En el caso wichi, el despliegue de la vida de las comunidades sobre el territorio se ve afectado por el avance ganadero (manejo extensivo y siembra de pasturas), con impactos económicos y ambientales sobre el hábitat y la forma de vida de las comunidades. En los dos casos, guaraníes y wichis optan por recuperar su modelo de vida propio y “liberarse del desarrollo”, a través del accionar colectivo de la APG y la InterWichi como sujetos socio-políticos. Esta construcción propia se inscribe en un nuevo proyecto libertario para abolir toda relación jerárquica y toda forma de dominación de la que ambos son víctimas, en el marco de un proceso de emancipación. Desde esta dimensión de la ecología política, estos

sujetos fundamentan su modelo de etnodesarrollo en una ética política para renovar el sentido de la vida (Leff, 2002)

Este proyecto endógeno de desarrollo a través de la acción social colectiva es especialmente visible en el caso guaraní en el proceso impulsado por Comunidades Unidas (11 Comunidades) de recuperación de su territorio (11.000 hectáreas). Sobre él, través del accionar político, aspiran a poder asentar un modelo de vida sustentado por estas dimensiones tradicionales de existencia del pueblo guaraní: la ecológica, la socio-económica y la cultural. Otros elementos clave que fundamentan el potencial agroecológico del proceso tienen que ver con el acceso a la tierra, como base material de existencia del nuevo modelo y cuya tenencia jurídica (escrituración) permite el control local sobre el territorio. A ello hay que sumarle el acceso al agua (que el segundo FIS apoya a través de la gestión con las instituciones para el abastecimiento a las comunidades). Por tanto, existe una importante base para mejorar la base de los recursos naturales, mediante la conservación y uso óptimo del agua y el suelo, poniendo especial énfasis en el control de la erosión edáfica y en la captación de agua. En este sentido, Oscar Segundo expresa que ahora deben mantener el cuidado de la tierra, una vez conseguida la escrituración, y cómo los árboles son beneficiosos para el cuidado del suelo porque lo alimentan. Por otro lado, la captación de agua para riego será a través de captación de agua de lluvia para represa. El abastecimiento a través del bombeo de agua aprovechará la existencia de un pozo cercano, en esta línea del cuidado de la salud del suelo y la eficiencia en recursos y energía. Todo el proceso impulsado de colonización de las 4159 hectáreas iniciales se apoya en el uso de recursos locales (tierra, energía, mano de obra, subproductos madereros como leña), con apenas peso de insumos externos, un elevado grado de autonomía, escasa dependencia económica y eficiencia energética.

Otros elementos que, a juzgar por la explicación de Oscar Segundo, permiten pensar en este caso en el potencial agroecológico del proceso, son en primer lugar, el ordenamiento territorial participativo y sustentable, que sobre un total de 900 hectáreas, otorga 2 hectáreas a 20 familias, espacio en el que las familias dispondrán de una parte de huerta, y otra parte para los animales (pollos, chanchos, etc), quedando el resto del territorio como bosque, para la recolección de los frutos (como el chañar o el mistol), la leña (que ahora tienen que comprar), plantas medicinales, etc. Este ordenamiento territorial se da en el marco de un “modo de ser guaraní” que rescata el tomar posesión de un territorio para el hábitat conforme a sus costumbres culturales, rescatando el conocimiento y las prácticas culturales guaraníes de manejo de los ecosistemas (desmonte sostenido de ciertos espacios para viviendas y cercos de cultivos, ralea de árboles, delimitación de espacios para aprovechamiento de monte y pastoreo de animales, cuidado de los árboles, etc). En este “modo de ser guaraní” está incluida una biodiversidad basada, por un lado, en la siembra de cultivos tradicionales y estacionales, aprovechando los ciclos de lluvia, como la batata, el poroto, el anco, el zapallo. Por otro lado, en la cría de animales como cerdos, pollos, gallinas, caballos, y por último, en el sostenimiento de un bosque diverso, con un aprovechamiento múltiple y sostenido del mismo (frutos para consumo, procesado, plantas medicinales, espacio de recreación social y espiritual, etc). Estas prácticas culturales permiten pensar en el reciclaje de materia, energía y el progresivo cierre de ciclos, reduciendo riesgos económicos y ambientales. Hay que destacar además que estas prácticas culturales de colonización del territorio para su habitabilidad se realizan de forma participativa. En el relato de Oscar Segundo, grupos organizados de 10 personas se van turnando para realizar los trabajos de limpieza, desmonte de suelo, etc, incluidas las mujeres.

Por otro lado, se camina hacia la autonomía económica y la baja dependencia de insumos externos con la planificación de la progresiva reproducción de la propia semilla y la generación de sistemas agroalimentarios propios (que en primera instancia, están destinados al autoconsumo de las comunidades, y en una segunda instancia, a la comercialización a nivel local). Existe la conciencia en líderes como Oscar, María o Lidia, en el caso guaraní, del necesario involucramiento de los jóvenes para dar continuidad al proceso. Por último, en una dimensión más política, se da la progresiva visibilidad, construcción participativa, capacidad de convocatoria de nuevas comunidades e incidencia política de la APG como sujeto colectivo con potencial transformador.

Con todo lo anterior, queda en evidencia el contraste entre una propuesta emancipadora de desarrollo endógeno sustentable, planteada desde las propias comunidades, frente a la propuesta inconsulta de ordenamiento territorial planteada por el Gobierno de la provincia y llevada a cabo por una empresa privada, en el caso guaraní. En el caso wichi, la InterWichi planteó su propia propuesta de ordenamiento territorial, ignorada por el gobierno provincial, y en estos momentos la InterWichi se encuentra inmersa en un proceso de impugnación por inconstitucional de la Ley 26.331 de Ordenamiento Territorial de la Provincia.

Por otro lado, como vimos en el punto anterior, en el diálogo intercultural y la educación popular indígena propiciada por ENDEPA y APCD, encontramos los rasgos principales del tipo de participación que está ligado al desarrollo agroecológico, en el sentido que propone F.R. Caporal, cuando habla de “participación mediante acompañamiento” al explicar que los individuos actúan de forma conjunta, con el apoyo de organizaciones externas, que respetando sus dinámicas de acción social colectiva, complementan sus carencias tras ser demandadas por los participantes y mediante procesos de aprendizaje colectivo, estando siempre a cargo de los individuos las decisiones y la selección de alternativas. Este es, en esencia, el acompañamiento de ENDEPA y de APCD en ambos casos.

En este marco de acompañamiento constante y de diálogo y aprendizaje intercultural, se puede decir que tanto APCD como ENDEPA están inmersas en un proceso de investigación –acción participativa con las comunidades, base para el despliegue del desarrollo agroecológico. Desde su rol de técnicos y educadores populares, en un proceso de aprendizaje casi cotidiano y en el marco del compromiso activo de Silvia, Tito, Pablo y Leo, enganchamos esta investigación-acción con la definición de Fals Borda que aúna investigación, educación y acciones políticas en una metodología empírica, elementos sobre los que se va construyendo el poder popular, en un proceso en que los propios sujetos son protagonistas activos de su propio avance y de sus intereses como pueblo, en una instancia de transformación que se expresa en su propia lucha y proyecto emancipador. Sevilla Guzmán, Guzmán Casado, Morales y equipo ISEC, 1996).

Hay que aclarar que las fuertes motivaciones personales, de inspiración cristiana, de Silvia, Pablo, Leo y Tito van más allá de una definición “científica” de investigación-acción participativa, y se concretan más en una IAP comprometida, experimental, de carácter participativo, marcada por el aprendizaje constante junto con las comunidades, con la APG y la InterWichi, donde el proyecto emancipador, apoyado fuertemente sobre la identidad cultural y el control cultural del proceso, es el hilo conductor en ambos casos. En el caso guaraní, además, el GIAP está constituido por técnicos de la institución y por técnicos guaraníes, impulsores del proceso en sus propias comunidades.

Por otro lado, desde Nuevos Surcos, y en particular en mi rol como responsable de FIS, tiene lugar un proceso de IAP más acotado, en el marco del proceso de IAP mayor antes descrito. Por un lado, este proceso se acota a los proyectos FIS de apoyo, que inciden tan solo en una parte del proceso emancipador de mayor alcance y envergadura. En este sentido, el proceso abarcaría el diálogo inicial en torno al diagnóstico participativo previo al proyecto, la comunicación y el intercambio para el ajuste de los términos del planteo del proyecto en su formulación, el monitoreo en terreno para evaluar el desempeño, en diálogo con los equipos técnicos y con las comunidades y sujetos involucrados (InterWichi, APG) y un posterior seguimiento que puede concretarse, como sucedió en algunos casos, con una nueva formulación de otro proyecto de apoyo. Por otro lado, en un marco de relacionamiento más político y estratégico, se da también un proceso de IAP en el acuerdo y articulación de mi área de FIS y de Nuevos Surcos con el trabajo de las instituciones acompañantes, y en concreto en relación a los valores, objetivos y estrategias a seguir para apoyar y potenciar los procesos de desarrollo endógeno.

Continuidad y desafíos en los procesos de la InterWichi y la APG

De la lectura de ambos procesos, y pensando en la sostenibilidad y continuidad de la lucha de la InterWichi y la APG liderando sus propios proyectos emancipadores, percibo algunas dificultades y desafíos comunes, que detallo a continuación:

- La necesidad de mantener y aumentar la presión y la incidencia política, el planteo de ciertas estrategias en esta línea para hacer efectivos los derechos y hacer cumplir las leyes vigentes. En relación con períodos precedentes de la historia argentina, el contexto jurídico-institucional actual en el país es favorable, estamos inmersos en una situación en que “las leyes están, pero no se cumplen”, por diferentes motivos. Bien por falta de voluntad política (en el control y seguimiento de su aplicación, en la falta de reglamentación, etc), por indolencia de las instituciones, por la presión de otros intereses económicos predominantes, o la existencia de otras “prioridades” en la agenda política. Sujetos políticos fuertes como la InterWichi y la APG, con capacidad creciente de convocatoria y una formación cada vez mayor de sus cuadros y dirigentes están en condiciones de ser actores protagonistas en este sentido, incidiendo políticamente en las instituciones. Como expresa Pablo Chianetta (APCD), en relación al camino recorrido y los logros obtenidos, *Hace 20 años, el reclamo era sacar las leyes adelante, ahora la lucha es hacerlas cumplir*. El éxito de estas estrategias ya se ha venido demostrando, por ejemplo, con la lucha del pueblo guaraní del ramal por el reconocimiento de 11.000 hectáreas, y el otorgamiento de 4159 gracias a la presión política organizada. O en el caso wichi, con la movilización del corte de ruta 81.
- Estas movilizaciones y estrategias de presión contienen muchos elementos positivos: la autoafirmación, el protagonismo, el reclamo de derechos como sujeto activo por parte de los indígenas. Reflejan el importante trabajo de las instituciones acompañando estos grupos y comunidades, con capacitación y formación política, sobre todo de los dirigentes, líneas de trabajo en las que hay que perseverar y profundizar.
- El desafío es pensar de forma estratégica y consensuada estas medidas de presión e incidencia política, para prevenir el desgaste, debilitamiento y cuestionamiento en el seno de ambos espacios. Otro de los grandes desafíos es dotarse de una estrategia de fondo de mayor continuidad, que trascienda las movilizaciones puntuales y momentáneas, y que de cohesión y sostenimiento al proceso de lucha, evitando que

cuando termine la movilización, desaparezca el liderazgo y el espíritu común. Actualmente como consecuencia de esta falta de estrategia organizativa de fondo, el acceso a estructuras de decisión política del Estado no responde, en muchos casos, a una dinámica propia de origen interno por parte de los sujetos indígenas, sino más bien al aprovechamiento de instancias que el Estado ofrece

- La prioridad es, pues, presionar e incidir políticamente para dar contenido real y material, en forma de marco legal, reglamentaciones y políticas públicas, al reconocimiento constitucional histórico del año 94 (***Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; regular la entrega de otras aptas para el desarrollo humano; Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten.***)
- En esta tarea de continua incidencia política, se evidencia en los dos casos la importancia de aumentar la visibilidad y la fortaleza de la APG y la InterWichi como sujetos colectivos y políticos organizados. En este sentido, es importante seguir sumando comunidades, mantener y aumentar la convocatoria de ambos sujetos, y en el plano de la articulación, fomentar adhesiones, articulaciones y alianzas con otros actores sociales, para comprometerlos en el proceso. Una estrategia interesante para aumentar la visibilidad es la elaboración de material audiovisual (videos, publicaciones, etc), como ya viene haciendo la InterWichi (conflicto de ruta 81), para ser distribuido, a modo de reflexión y sensibilización “hacia las bases”, y “hacia fuera”, como material de difusión, con el fin de ir sumando y comprometiendo a otros actores de la sociedad. En este plano, el aporte de los FIS puede ser interesante.
- Ligado a la convocatoria de nuevas comunidades a la lucha de ambos sujetos colectivos, se encuentra el trabajo progresivo e importante de sensibilización, de concientización, de conocimiento de derechos, que es necesario mantener y seguir reforzando, sobre todo de cara a los jóvenes, que irán tomando el relevo en el proceso, y también para comprometer a éstos en las responsabilidades del proceso y reducir la sobrecarga de los líderes que, en ambos espacios (APG e InterWichi) se perciben con altos niveles de cansancio y desgaste.
- Se ve necesario seguir complementando las estrategias de presión política con estrategias de acción a través de los cauces institucionales definidos en el marco jurídico-institucional, tanto a nivel provincial como nacional. Hasta ahora, ambos sujetos colectivos están haciendo uso estratégico de una y otra estrategia, complementando de forma inteligente ambas vías de acción política, según sean los contextos, las oportunidades y las amenazas que se van presentando. Se ve necesario agudizar profundizar en esta complementariedad de estrategias.
- En relación con la formación y participación política y el ejercicio de derechos, un desafío e interrogante se centra en si es conveniente estimular aquellas desde la matriz de pensamiento “blanca” (democracia representativa occidental) o si en realidad debe obedecer a una lógica indígena propia. Esta cuestión incide profundamente en el tipo de acompañamiento de las instituciones y en el rol de los fondos FIS.
- Al servicio de lo anterior, es importante seguir insistiendo en las capacitaciones para aumentar las capacidades individuales y colectivas en el seno de las comunidades y de los sujetos de la APG y la InterWichi, especialmente en relación con los líderes y dirigentes. Fortalecer las “herramientas” de conocimiento de los derechos, marco jurídico, armado de proyectos, diálogo con las instituciones, matemáticas,

computación, idioma, entre otros, contribuye a fortalecer las capacidades necesarias para desenvolverse como actores sociales fuertes, como sujetos políticos organizados e interlocutores sólidos y aptos en la defensa de sus derechos, en un entorno político-institucional exigente, complejo y a menudo hostil. En un marco más general, es importante fortalecer ambos espacios organizativos y sus dirigentes en defensa de los intereses colectivos del sujeto común y frente a intereses particulares o de las comunidades. Como expresa Pablo (APCD), una de las tareas clave para la InterWichi es contar con delegados que miren más allá de sus comunidades, que tengan una visión más política y estratégica, como líderes. La propia InterWichi reconoce que deben seguir fortaleciendo sus capacidades (*nos cuesta, (...) no es mucho lo que estamos entendiendo, hace falta más (...) tiene que haber capacitaciones en cada comunidad*). En este sentido, sin perjuicio de la lógica de construcción participativa, también hay que tener en cuenta cómo operativizar algunas estrategias, cómo efectivizar mecanismos de decisión ágiles, ante contextos de urgencia.

- En el contexto del fortalecimiento de los sujetos políticos InterWichi y APG, es importante fortalecer la inserción de ambos procesos crecientes de movilización indígena en movimientos latinoamericanos de mayor alcance. En este sentido de mayor fortaleza y visibilidad, se hace necesario salir a la búsqueda de nuevos aliados y forjar nuevas alianzas, no sólo con los sectores indígenas, sino con otros actores sociales (Universidad, Iglesia, etc). En este sentido, es necesario trabajar más en la sensibilización social.
- Es importante fortalecer el rol de las instituciones acompañantes y de los Fondos FIS en el apoyo de estos procesos político-organizativos emergentes, que involucran estrategias de lobby, incidencia política, ejercicio de derechos, alianzas con otros actores, etc. También es importante el papel de los fondos FIS en la visibilización de estos procesos, dado que la repercusión mediática en los medios de comunicación es intencionalmente escasa o nula.
- En este sentido, el acompañamiento que se avizora por parte de las instituciones es más en un segundo plano, “de costado”, dejando el protagonismo a las comunidades. El rol de las instituciones, antes más acompañantes de procesos de tipo productivo, deriva progresivamente hacia un rol socio-organizativo y político. En este sentido, las instituciones acompañantes son “aliados estratégicos” en este camino de formación política ciudadana. Las instituciones adoptan roles en varias líneas de trabajo, que los fondos FIS deben secundar: capacitación / educación (“hacia dentro” de los sujetos), difusión, comunicación, sensibilización (“hacia fuera”, en relación con otros actores sociales y para incidir en la opinión pública), fomentando espacios de encuentro, capacitación y reflexión de las comunidades para pensar más estratégicamente, en la búsqueda y generación de alianzas con otros actores “con sensibilidad social”. En algunos casos, se trata de vencer las resistencias y prejuicios dominantes en algunos sectores de la sociedad, donde aún persiste el dualismo “civilización versus barbarie”, lo que se refleja en reacciones de xenofobia y rechazo a las comunidades aborígenes y sus reclamos.
- Es importante estudiar el relevo de los dirigentes, la rotación de algunos líderes en los dos casos, quienes denotan sobrecarga en las tareas y un acusado desgaste. También es importante seguir dando lugar progresivamente a los jóvenes, que tomarán el relevo en el proceso en el largo plazo.
- Otra cuestión en relación a ambos espacios colectivos, la InterWichi y la APG es la confluencia de múltiples líneas de trabajo exigentes. En ambos casos reconocen que la coyuntura político-institucional favorable a la situación indígena, la progresiva

conciencia de los derechos por parte de las comunidades, y el entusiasmo sobre todo de los líderes propició la apertura de muchas áreas de trabajo (educación, idioma, vivienda, tierra, etc). Sin embargo, se hace necesario priorizar y encauzar acciones más estratégicas, para prevenir el desgaste, el agotamiento y la “dispersión” en las acciones, teniendo en cuenta que se trata de procesos de larga duración y con muchos obstáculos.

- En ambos actores políticos (InterWichi y APG) sigue haciendo falta el ejercicio del debate y la discusión interna, poder acercar posiciones y armar un discurso unificado como sujeto político, desde la diversidad de intereses de las comunidades. Ahí reside la fortaleza de un sujeto colectivo que representa los intereses de un pueblo diferenciado en defensa de sus derechos, como ellos mismos reconocen. En este sentido, es importante seguir fortaleciendo y fomentando la construcción política consensuada desde las bases, fortalecer la construcción desde la raíz, lo que da una mayor fortaleza al sujeto colectivo organizado de la APG y de la InterWichi y al “movimiento” que estos representan y su aspiración común. En la InterWichi, se reconoce que falta discusión interna, además de encuentros de debate y de reflexión pendientes. En la APG, existe en estos momentos un riesgo de cooptación política o de quiebre de la construcción conjunta que se venía transitando durante 20 años, con la irrupción del movimiento TUPAC AMARU, ligado a la CTA.
- En relación a lo anterior, y al fortalecimiento de la construcción política e identidad como sujetos organizados diferenciados, es importante el rol que pueden jugar las instituciones que acompañan estos procesos y los aportes FIS en facilitar y favorecer el encuentro de los indígenas, tanto entre las propias comunidades como con otras comunidades, actores o movimientos indígenas de mayor alcance.
- En relación al riesgo de cooptación política de sujetos y de espacios o referentes, el fortalecimiento de las capacidades, el estar conscientes y “despiertos” de sus derechos y de las herramientas a su alcance, reduce este riesgo y permite estar en mejores condiciones de ir ocupando espacios de decisión política con plena conciencia, e identificar asimismo aquellos “simulacros de participación” que en ocasiones son promovidos por las autoridades. En este sentido, ya se viene discutiendo en la InterWichi la entrada de partidos políticos a las comunidades y los problemas que se generan.
- En ambos casos, APG e InterWichi, el camino es el ya iniciado de ir consolidando un sujeto activo organizado que lidera un proyecto propio, emancipador e identitario común, desde su propia modernidad alternativa, guaraní y wichi. Se trata de un actor político consciente de sus derechos que defiende y reclama su espacio propio en la sociedad, y no un mero beneficiario pasivo de políticas sociales de contención (*Queremos apoyo con programas específicos, que contemplen a los pueblos wichi, sin dependencia ni clientelismo*). Como sujetos que siguen sufriendo la violación sistemática de sus derechos (acceso a la tierra, recursos, salud, vivienda, educación, cultura,...) la APG e InterWichi, como sujetos propositivos, reclaman el reconocimiento de sus derechos y políticas reales que los efectivicen (*Tenemos derecho a decidir nosotros qué es más importante para el desarrollo económico, cultural y para nuestras organizaciones*). La InterWichi, por ejemplo, ya tiene un camino recorrido en la formulación de propuestas en relación a la Ley de Bosques, teniendo como base las tierras wichi y su uso por parte de las indígenas, en lo económico, social, cultural y espiritual. Su participación en la organización del Congreso forestal mundial o en el informe para Amnistía Internacional son otros ejemplos. En relación a la educación, también se quiere involucrar a los MEMAS con una mayor formación, dado que la InterWichi

está decidida a lograr un espacio de idioma wichi en las escuelas de la zona. En este proceso de apoyo al fortalecimiento de organizaciones como actores políticos en la defensa de sus derechos y sus estrategias de vida, el apoyo económico mediante los proyectos FIS y la articulación de Nuevos Surcos con las instituciones avalantes son una baza a tener en cuenta.

- Ambos sujetos y actores políticos evolucionan y se fortalecen, mirando al contexto y proyectándose estratégicamente, así que es importante acompañar esta evolución con miras a garantizar una mayor unidad e integración. Así, en el caso guaraní, este camino se va fortaleciendo con los encuentros de las comunidades, que son cada vez más, y los espacios de encuentro e intercambio con grupos guaraníes de Bolivia y Paraguay. Una de las proyecciones en este sentido, que me anticipa Silvia Torres (ENDEPA), es la recuperación de la organización tradicional de “copichas” guaraníes.
- Un elemento clave cohesionador que se percibe como muy importante en ambos procesos y que conviene seguir fortaleciendo es la identidad cultural, tanto en el seno de las comunidades, como en los espacios de la APG y de la InterWichi. Ello corrobora la idea de que todo verdadero proceso de liberación se alimenta en los valores culturales que definen y fortalecen la identidad de grupo (Colombres, 1993: 198). Así, se percibe que fortalecer el idioma, la cultura, la educación bilingüe, no sólo fortalece la dignidad, autoestima, sentido de pertenencia de wichis y guaraníes como pueblos diferenciados, sino que también unifica, cohesiona, da espíritu común a la lucha única de ambos pueblos a través de sus actores políticos, evidenciándose así la especificidad étnica como factor movilizador en ambos procesos. Un caso significativo es el citado por Leo (APCD) que explica como, en el transcurso del conflicto de la ruta 81, la espiritualidad del pueblo wichi fue clave para sostenerse en el proceso de lucha y no decaer.
- Dos rasgos se perciben a nivel de los individuos, las comunidades y los espacios político-organizativos. Estos dos rasgos impulsan el proceso que se transita en los dos casos, y conviene fortalecerlos. Se trata de la conciencia creciente de la identidad propia y los derechos, y el creciente interés por ir ocupando espacios institucionales de decisión política, en un marco de conocimiento consciente y de control cultural.
- En ambos procesos también es muy interesante seguir sumando, como se viene haciendo, a niños y jóvenes. En esta tarea de fortalecimiento de la identidad cultural (idioma, artesanía, espacios comunitarios, etc), se viene teniendo en cuenta el rol de los proyectos FIS como aportes económicos que, apoyando estos aspectos de la identidad cultural, desencadenan efectos positivos en estos procesos de lucha en el sentido de fortalecer la dignidad, la cohesión, la autoestima y la motivación antes citados.
- Como parte esencial de los proyectos de modernidad alternativa conviene potenciar el componente agroecológico en los dos procesos, como estrategias clave que forman parte de ambos proyectos emancipadores, los cuales apuestan por modelos alternativos al dominante, causante de la crisis económica, social y ecológica actual. Como hemos visto, en los dos casos las dimensiones de ecología y sustentabilidad están ligadas de forma natural a la cosmovisión e identidad cultural de ambos pueblos, y forman parte de modelos de desarrollo endógeno y participativo. Las dimensiones ecológico-productiva, económico-social y cultural propias del enfoque agroecológico se dan de forma natural integradas en la cosmovisión e identidad cultural de ambos pueblos. Por lo tanto, se parte del sustrato esencial que es la racionalidad agroecológica, además de un sentido de consenso y participación en su

implementación, que se deriva de su apropiación cultural. El punto de partida crucial para que sea posible desplegar dicho modelo en los dos casos, es garantizar de forma segura el acceso a la tierra y a los recursos (agua, bosque). Ahí es donde juegan la mayoría de las observaciones, complejidades y desafíos citados anteriormente, que se relacionan con el fortalecimiento de los sujetos colectivos para el reclamo de sus derechos y su lugar en la sociedad, su accionar político, el acompañamiento de las instituciones y el rol de los fondos FIS en el apoyo de estos procesos.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberdi, J.B.** (1955). *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Hachette, Buenos Aires.
- Aguilera, F.** (2008). *La nueva economía del agua*. Ediciones La Catarata, Madrid
- Barth, F.** (1969). *Los grupos étnicos y sus fronteras*
- Bayer, O** (coord). (2010). Mapelman, V. y Musante, M. “*Campañas militares, reducciones y masacres. Las prácticas estatales sobre los pueblos originarios del Chaco*”. “*Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*”. Red de Investigadores en Genocidio y Política Indígena en Argentina Ediciones el Tugurio.
- Boff, L.** (2008). *La voz del arco iris* (2003). Editorial Trotta, Madrid
- Bonfil Batalla, G.** (1991) “*Diversidad y democracia, un futuro necesario*”, en “*Amerindia hacia el tercer milenio*”. INI, México.
- Bonfil Batalla, G.** (1982). “*El etnodesarrollo. Sus premisas jurídicas, políticas y de organización*”.
- Caporal, F.R.** (1998). “*La extensión agraria del sector público ante los desafíos del desarrollo sostenible. El caso de Río Grande Do Sul*”. ISEC, Universidad de Córdoba, España
- Colombres, A.** (2008). “*América como civilización emergente*”. Editorial Catálogos, Buenos Aires.
- Colombres, A.** (1993) Coord. *América Latina: el desafío del tercer milenio*. Ediciones del Sol, México
- Colombres, A** (1993). “*El desarrollo cultural indio en el marco de la emergencia civilizatoria de América Latina*”. En *América Latina: el desafío del tercer milenio*. Ediciones del Sol, México
- Escobar, Arturo** (2000) “*An ecology of difference: Equality and conflict in a globalized world*”, Ed. Mimeo.
- Feierstein, D.** (2007). *El genocidio como práctica social*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires
- Freire, P.** *Pedagogía de la indignación* (2001). Ediciones MORATA, SL, Madrid
- Funtowitz, Silvio O. y Ravetz, Jerome R** (2000). *La ciencia posnormal. Ciencia con la gente*. Editorial Icaria Antrazyt, Barcelona
- García Canclini, N.** (1989) “*La crisis teórica en la investigación sobre cultura popular*”, en Homines, Tomo 6, San Juan, Puerto Rico
- Hernández, I.** (1993). “*El nuevo milenio y los aborígenes americanos*”. *La educación popular indígena, una propuesta*. En *América Latina: el desafío del tercer milenio*. Ediciones del Sol, México
- Leff, E.** (2006). *La ecología política en América Latina. Un campo en construcción*. En publicación: *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana*. Alimonda, Héctor. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

- Martínez Alier, J.** (1997) *Conflictos de distribución ecológica* en Revista Andina, Ecuador.
- Neef, M.** (1998), *Desarrollo a escala humana*, Icaria Antrazyt, Barcelona
- Norgaard, R.B** (1994). *Development Betrayed. The end of progress and a Coevolutionary Revisioning of the Future*. Londres, Routledge
- Polanyi, K.** (1992) *La gran transformación*, México.
- Porto Gonçalves, C.W** (2001) *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, Siglo XXI Editores, México
- Ribeiro, D.** (1993) *Los indios y el estado nacional*. En *América Latina: el desafío del tercer milenio*. Ediciones del Sol, México
- Rojas Aravena** (compilador). *América latina, etnodesarrollo y etnocidio*, FLACSO. San José de Costa Rica
- Rostov, W.** (1960). *The stages of economic growth. A non communist manifesto*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sachs, W.** (1996) *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, PRATEC, Perú
- Serrano, J.L. Solana, J.L.** (Coord.). *El paradigma ecológico en las ciencias sociales* (pp.85-112). Icaria, Barcelona
- Sevilla Guzmán, E.** (2006), *De la sociología rural a la Agroecología.*, Editorial Icaria. Barcelona.
- Sevilla Guzmán, E** (1996). *La acción social colectiva en Agroecología.* Agricultura ecológica y desarrollo rural. II Congreso de la Sociedad Española de Agricultura ecológica. Pamplona
- Sevilla Guzmán, E** (septiembre de 1994). *Para una teoría etnoecológica centroperiferia desde la Agroecología. Prácticas ecológicas para una agricultura de calidad*. I Congreso de la Sociedad Española de Agricultura Ecológica, Toledo.
- Shiva, V.** *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo* (1998) .Editorial horas y horas, Madrid.
- Silva, M.** (1998). *Memorias del Gran Chaco*. Tomos I y II. Encuentro Interconfesional de Misioneros. Edipen, Resistencia, Chaco.
- Toledo, V.M. y Barrera-Bassols, N.** (2008), N. *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Editorial Icaria, Barcelona
- Toledo, V. M, González de Molina, M.**(2007). *El metabolismo social: las relaciones entre la sociedad y la naturaleza*. En F.Garrido; M.González de Molina.
- Toledo, V.M.** (1992). “*Modernidad y Ecología, la nueva crisis planetaria*”. Ed. Ecología política 3.
- Viola Recasens, A.** (2000). *Antropología del desarrollo. Teoría y estudios etnográficos en América Latina*. Editorial Paidós, Barcelona
- Viola Recasens, A.** (2000). “*La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la antropología del desarrollo*”, Editorial Paidós, Barcelona

