

PUEBLOS ORIGINARIOS Y ACCESO A LA JUSTICIA

Aldo Etchegoyen
(compilador)

Xavier Albó

Mabel Dalmás Artus

Miguel Castro Arze

María Elena Barbagelata

Carlos Alberto Benedetto

Orlando Charole

Leandro Despouy

Julio César García

Iride Isabel María Grillo

Hans Kurz

Mirta Roa Mascheroni

Rolando Nuñez

Raúl Prytula

Laura Inés Ramos

Horacio Ravenna

Carlos Romero

Julio Saquero

Florencia Teruzzi

Arturo Peña V.

Cristina Vila

Jornada PUEBLOS ORIGINARIOS Y ACCESO A LA JUSTICIA EN LA REGIÓN DEL GRAN CHACO

AUGUSTO ROA BASTOS

ROA BASTOS POR ROA BASTOS

PARAGUAY: UNA SOCIEDAD MULTICULTURAL Y PLURIÉTNICA EN LA CONSTITUYENTE
TENTACIÓN DE UNA UTOPIA. LA REPÚBLICA DE LOS JESUITAS EN EL PARAGUAY



PUEBLOS ORIGINARIOS Y ACCESO A LA JUSTICIA

Jornada
PUEBLOS ORIGINARIOS
Y ACCESO A LA JUSTICIA EN LA REGIÓN DEL GRAN CHACO

Incluye
AUGUSTO ROA BASTOS

- ROA BASTOS POR ROA BASTOS
- PARAGUAY: UNA SOCIEDAD MULTICULTURAL Y PLURIÉTNICA EN LA CONSTITUYENTE
 - TENTACIÓN DE UNA UTOPIÍA. LA REPÚBLICA DE LOS JESUITAS EN EL PARAGUAY

Aldo Etchegoyen (compilador)
Xavier Albó
Mabel Dalmás Artus
Miguel Castro Arze
María Elena Barbagelata
Carlos Alberto Benedetto
Orlando Charole

Leandro Despouy
Julio César García
Iride Isabel María Grillo
Hans Kurz
Mirta Roa Mascheroni
Rolando Nuñez
Raúl Prytula

Laura Inés Ramos
Horacio Ravenna
Carlos Romero
Julio Saquero
Florencia Teruzzi
Arturo Peña V.
Cristina Vila

Proyecto “Independencia y acceso a la justicia en América Latina- Parte 2” 08 CAP3-1898
Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH)
Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID)



Colección serie: Abordajes

Ediciones El Mono Armado

E-mail: elmonoarmado@hotmail.com

info@elmonoarmado.com.ar

Página Web: www.elmonoarmado.com.ar

Edición: Florencia Teruzzi

Fotos de tapa, contratapa e interior: Andrés Santamarina
Fotos de Augusto Roa Bastos: gentileza de Sr. Hans Kurz.

Diseño de tapa e interior: Rubén E. Iglesias

©2010 - Aldo Etchegoyen

Registro de la propiedad intelectual N° 109568

Los artículos que integran este libro, son exclusiva
responsabilidad de los autores

Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723
Impreso en Argentina

Pueblos Originarios y acceso a la justicia / Horacio Ravenna... [et.al.];

compilado por Aldo M. Etchegoyen

1ª ed. - Buenos Aires: El Mono Armado, 2010.

324 p.; 22 x 20 cm. (Abordajes)

I.S.B.N.: 978-987-1321-70-4

1. Ensayo. 2. Pueblos Originarios . I. Ravenna, Horacio II. Etchegoyen, Aldo, M., comp.
CDD 306.08

Fecha de catalogación: 25/01/2010

Agradecimientos

Esta publicación ha sido posible gracias al valioso apoyo brindado a la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) para la ejecución del Proyecto «Independencia y acceso a la justicia en América Latina-Parte 2» 08 CAP3-1898.

APDH agradece la colaboración de la Sra. Mirta Roa Mascheroni y de la Fundación Augusto Roa Bastos, que ha autorizado la publicación de los textos de Augusto Roa Bastos.

Todas las fotos, pertenecientes a la serie “**Chaco en Resistencia**” son de Andrés Santamarina, por cuya gentileza se publican en este libro. Santamarina es un joven fotógrafo argentino que vive en Buenos Aires. Se ha dedicado especialmente al ensayo y a la fotografía de niños, explora la fotografía esteuropeica y publica en distintos medios y libros. Ha recibido diferentes menciones por sus obras, entre ellas la del Salón Nacional de Artes Visuales del Palais de Glace.



ÍNDICE

Introducción <i>Horacio Ravenna</i>	15
Jornada “Pueblos Originarios y acceso a la justicia en la Región del Gran Chaco”	
Palabras de apertura <i>Aldo M. Etchegoyen</i>	25
Pueblos Originarios y acceso a la justicia <i>Julio César García</i>	31
Apreciaciones sobre el funcionamiento de la justicia chaqueña <i>Orlando Charole</i>	37
La situación de los pueblos indígenas del Chaco Paraguayo en cuanto al acceso a la justicia <i>Cristina Vila</i>	43
Movimientos sociales de los Pueblos Originarios <i>Carlos Alberto Benedetto</i>	63
La tutela judicial efectiva como garantía de nuestros Pueblos Originarios en la lucha por sus derechos <i>Iride Isabel María Grillo</i>	75

La mujer qom y el acceso a la justicia <i>Mabel Dalmás Artus</i>	85
Actitud de los medios de comunicación y la sociedad frente a los Pueblos Originarios <i>Rolando Núñez</i>	93
Reflexiones de los asistentes	101
Palabras de cierre <i>Aldo M. Etchegoyen</i>	111
 Dossier: Augusto Roa Bastos, en defensa de las naciones indígenas	
Presentación. Roa Bastos, la palabra en acto <i>Florencia Teruzzi</i>	115
Mi padre, un privilegio <i>Mirta Roa Mascheroni</i>	125
Roa Bastos, el escritor de los pueblos ágrafos <i>Leandro Despouy</i>	127
<i>Anexo.</i> Constitución de la República del Paraguay Capítulo V. De los pueblos indígenas (selección).	134
Augusto Roa Bastos, un fervoroso defensor de los derechos de las minorías <i>Hans Kurz</i>	137

Roa Bastos por Roa Bastos <i>Augusto Roa Bastos</i>	143
Paraguay: una sociedad multicultural y pluriétnica en la Constituyente <i>Augusto Roa Bastos</i>	145
Tentación de una utopía. La república de los jesuitas en el Paraguay <i>Augusto Roa Bastos</i>	155

Otras contribuciones

Nociones prácticas para la correcta aplicación del Convenio 111 de la OIT sobre discriminación en el trabajo y la ocupación a los pueblos indígenas <i>Laura Inés Ramos</i>	187
La lucha del pueblo indígena <i>Arturo Peña V.</i>	217
Pueblos indígenas chaqueños, diversidad y acceso a la justicia <i>Miguel Castro Arze</i>	223
Indígenas, tierra y justicia <i>María Elena Barbagelata</i>	233
La responsabilidad estatal en materia de acceso a los derechos económicos, sociales y culturales. Comentario al fallo IDACH y otros c/gobierno del Chaco <i>Horacio Ravenna</i>	269

Los tiempos de la tierra, los tiempos de los pueblos y los tiempos de la justicia. Crónica incompleta de la resistencia de una campesina de la cordillera chubutense <i>Julio Saquero-Raúl Prytula</i>	277
Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su Constitución [Reproducción parcial] <i>Carlos Romero-Xavier Albó</i>	297
<i>Anexo I.</i> Sumario del libro de Carlos Romero y Xavier Albó, <i>Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución</i>	311
<i>Anexo II.</i> Siglas	314
<i>Anexo III.</i> Preámbulo de la Constitución de la República de Bolivia y articulado (selección) relativo a los Pueblos Originarios	315

Proyecto *Independencia y acceso a la justicia en América Latina - Parte 2» 08 CAP3-1898*
Ejecutado por la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH). Subvencionado por la
Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID)

Director

Obispo Metodista Aldo M. Etchegoyen

Coordinadora técnica

Dalila Polack

Coordinador administrativo

Juan Manzano

Secretaría

Ayelén Cerqueira

Asamblea Permanente por los Derechos Humanos APDH
Asociación Civil ONG con status consultivo II
ante Naciones Unidas

Presidentes

Obispo Metodista Aldo M. Etchegoyen

Hermana Marta Pelloni

Miguel Monserrat

Tel: (5411) 4372-8594 / 4373-0397, Fax: (5411) 4814-3714

<http://www.apdh-argentina.org.ar/index.asp>

E-mail: apdh@apdh-argentina.org.ar

Av. Callao 569, 3er Cuerpo, 1er Piso - (1022) Buenos Aires, Argentina

Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID)

Coordinador General de la Cooperación española en Argentina

Sr. Javier Calviño Pazos

Oficina Técnica de Cooperación (OTC)

<http://www.aeci.org.ar/>

OTC Argentina - Mail: otcbaires@speedy.com.ar - Dirección: Marcelo T. de Alvear 1449 1ro. B,
C1060AAA, Buenos Aires

Tel: (54-11)4814-0210/0063 - Fax: (54-11)4814-2842

Introducción

HORACIO RAVENNA
Co-vicepresidente de APDH

La Asamblea Permanente por los Derechos Humanos de la Argentina lleva adelante el proyecto “Independencia y Acceso a la Justicia en América Latina” desde 2008, en un convenio con la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) y con la cooperación del Relator Especial de Naciones Unidas sobre Independencia de Jueces y Abogados, Leandro Despouy..

Actualmente desarrollamos su segunda etapa, en la que hemos encarado la ambiciosa tarea de tratar la problemática tan particular relativa al dificultoso acceso a la justicia de los pueblos originarios. Desde la Conquista y pasando por diferentes etapas propias de los Estados en los que habitan, los Pueblos Originarios han sido estigmatizados, sometidos y condenados a una vida de pobreza y marginación.

El libro *Pueblos Originarios y acceso a la justicia* ha sido estructurado en tres partes:

- Jornada “Pueblos Originarios y acceso a la justicia en la Región del Gran Chaco”.
- Dossier “Augusto Roa Bastos, en defensa de las naciones indígenas”.
- Otras Contribuciones.

La primera parte recoge las ponencias e intervenciones en la jornada “Pueblos Originarios y acceso a la justicia en la Región del Gran Chaco”, realizada en la provincia argentina del Chaco el 12 de junio de 2009. Participaron de ella representantes de los Pueblos Originarios de Argentina y Paraguay; Carlos Alberto Benedetto, Orlando Charole, Mabel Dalmás Artus, Aldo Etchegoyen, Julio César García, Iride Isabel María Grillo, Rolando Núñez, Cristina Vila.. Los invitados de Bolivia no pudieron asistir; hemos tratado de suplir esta ausencia con un texto que se incluye en “Otras Contribuciones”.

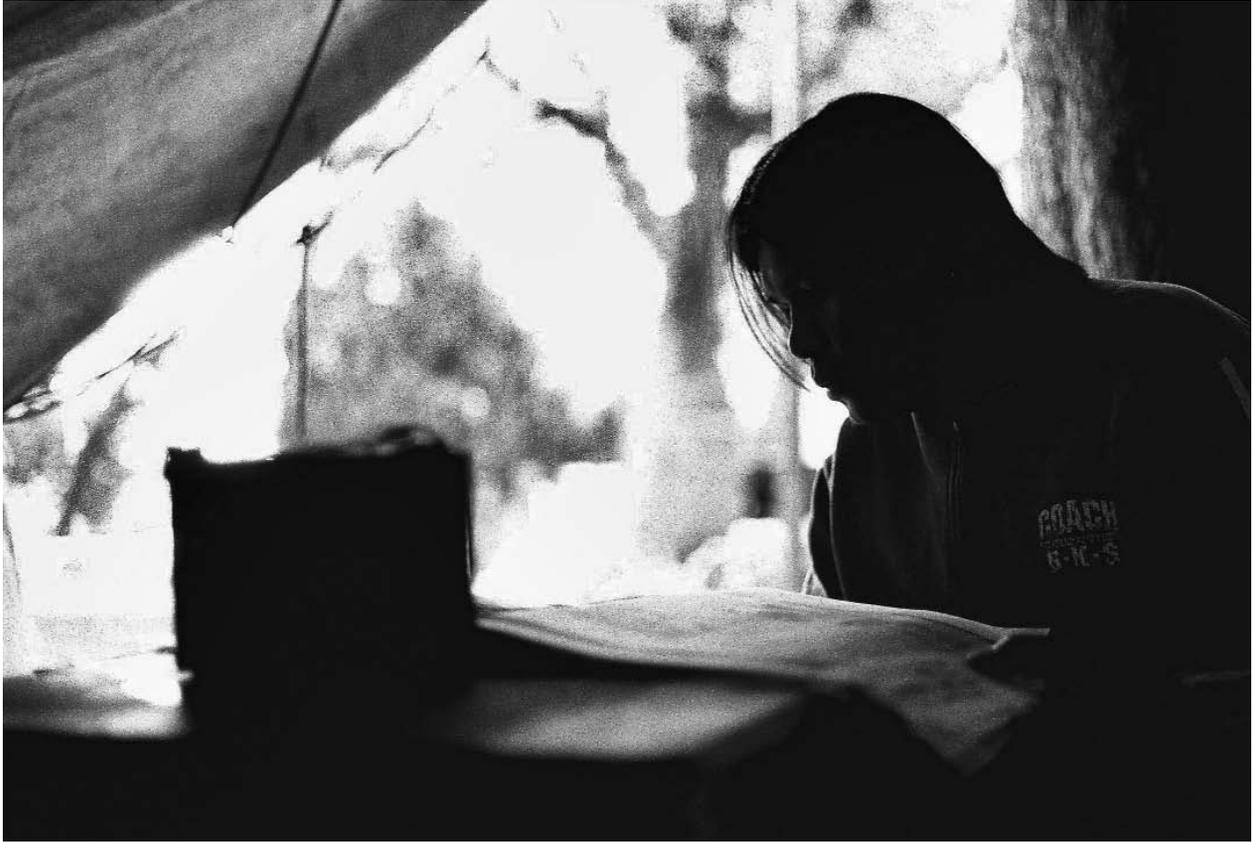
En segundo lugar, el lector podrá acceder, en un cuaderno central, al **Dossier “Augusto Roa Bastos, en defensa de las naciones indígenas”**, donde incluimos tres textos del notable escritor paraguayo que dedicó gran parte de su vida y obra a defender los derechos de los Pueblos Originarios. Publicamos: **“Roa Bastos por Roa Bastos”**; **“Paraguay una sociedad multicultural pluriétnica en la Constituyente”** y **“Tentación de una utopía de república de los jesuitas en Paraguay”**. Esto ha sido posible por gentileza de su hija Mirta Roa Mascheroni y de la Fundación Augusto Roa Bastos, que facilitó los textos para este libro, a los que agregó **“Mi padre, un privilegio”** –de su autoría–, que abre el Dossier, donde incluimos también dos semblanzas sobre Roa, las de Leandro Despouy y Hans Kurz. El Dossier ha sido editado por Florencia Teruzzi, que lo presenta.

La tercera parte, **“Otras Contribuciones”**, recoge textos sobre la temática en análisis de especialistas de Argentina, Paraguay, Uruguay y Bolivia: María Elena Barbagelata, Miguel Castro Arze, Arturo V. Peña, Raúl Prytula, Laura Inés Ramos, Horacio Ravenna, Julio Saquero. Se transcribe un texto de Carlos Romero y Xavier Albó publicado por el Gobierno de Bolivia, que nos introduce en el proceso de autonomías y descolonización que está llevando a cabo el presidente Evo Morales Ayma en el primer gobierno indígena de América posterior a la Conquista.

Jornada “Pueblos Originarios y acceso a la justicia en la Región del Gran Chaco”

Con el fin de llamar la atención de la sociedad en su conjunto sobre las dificultades que enfrentan los Pueblos Originarios del Gran Chaco Americano para acceder a la Justicia, el 12 de junio de 2009 se realizó la jornada **“Pueblos Originarios y Acceso a la Justicia en la Región del Gran Chaco”**. Participaron diferentes especialistas, entre ellos representantes de las comunidades indígenas de la Argentina y Paraguay –los invitados de Bolivia no pudieron asistir– y en ella se reflexionó no sólo acerca del acceso de esas comunidades a tribunales competentes sino también, y fundamentalmente, sobre el acceso al disfrute pleno de los derechos económicos sociales y culturales.

Durante el debate estuvo presente el recuerdo de las luchas de julio y agosto de 2006, la huelga de hambre que llevaron adelante 12 dirigentes indígenas de las comunidades del Norte argentino durante 33 días, ante los incumplimientos del Estado provincial. La mayoría de los nueve puntos del petitorio que plantearon los huelguistas aún no han sido cumplidos. Pasan los años y pasan los gobiernos



de distinto signo político, y aún no hay una respuesta que solucione definitivamente los reclamos de las comunidades indígenas.

Se reflexionó también sobre la intervención de la justicia provincial del Chaco, que hizo lugar a la acción de amparo planteada por el Instituto del Aborigen Chaqueño (IDACH) al reclamar que se cumpliera el convenio que dio por levantada la huelga de hambre. La sentencia, no firme, ordena a la Provincia del Chaco implementar políticas activas a fin de resolver la situación social y económica de los pueblos indígenas, agravada por la falta de cumplimiento de las medidas tendientes a efectivizar el disfrute de los derechos económicos, sociales y culturales.

En el libro que el lector tiene en sus manos, distintos autores analizan la presencia de los pueblos originarios en el Gran Chaco. Reflexionan sobre las dificultades históricas de los indígenas para acceder a la justicia; sus luchas, la relación con la población circundante. También refieren a la normativa internacional y nacional, a los recursos judiciales existentes y los obstáculos que se interponen a diario entre las comunidades originarias y el disfrute de sus derechos.

En “Pueblos Originarios y acceso a la justicia”, Julio César García, abogado de la Dirección de Defensa de la Democracia y el Ciudadano y del Ministerio de Gobierno de la Provincia del Chaco, describe minuciosamente los problemas que a diario enfrentan las comunidades indígenas y sugiere medidas concretas para revertirlos.

Cristina Vila (“La situación de los pueblos indígenas del Chaco Paraguayo en cuanto al acceso a la justicia”) –del Programa Indígena del Comité de Iglesias para ayudas de Emergencia (CIPAE)– brinda un panorama de situación del acceso a la justicia de las comunidades del Gran Chaco paraguayo.

García y Vila coinciden en las enormes dificultades que atraviesan los Pueblos Originarios para acceder a sus derechos y lo complejo que resulta exigirlos por la vía judicial; también están de acuerdo en que la discriminación latente viene a expresarse en la situación de extrema pobreza y marginación de la que son víctimas.

Orlando Charole, Presidente del Instituto del Aborigen Chaqueño (IDACH), señala que el reclamo de justicia de los pueblos indígenas es histórico. Informa que el IDACH ha hecho una presentación por “genocidio sistemático” ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación a través del Defensor del Pueblo, y otras presentaciones que se refieren a la restitución de tierras, a la protección del medio ambiente y a actos irregulares del Estado.

Carlos Alberto Benedetto –coordinador de la Junta Unida de Misiones–, en “Movimientos socia-

les de los Pueblos Originarios”, propone una interesante división analítica a la hora de repensar la historia de las luchas de los indígenas por el reconocimiento de sus derechos; diferencia cuatro fases de su inserción socioeconómica en la sociedad argentina y, en particular, reseña diferentes etapas en la región chaqueña hasta nuestros días.

En “La tutela judicial efectiva como garantía de nuestros Pueblos Originarios en la lucha por sus derechos”, Iride Isabel María Grillo –Jueza Civil y Comercial de la Sexta Nominación de la Ciudad de Resistencia, Provincia del Chaco– expone de manera meticulosa y con gran erudición sobre la tutela judicial efectiva como garantía de los Pueblos Originarios en la lucha por sus derechos y rememora un fallo que dictó en su Juzgado haciendo lugar a un amparo presentado por el IDACH. Este fallo cobra trascendencia en tanto viene a zanjar un debate internacional con respecto a la exigibilidad de los derechos económicos, sociales y culturales.

En cuanto a la actitud de los medios de comunicación y la sociedad frente a los Pueblos Originarios, los prejuicios y la discriminación desde una perspectiva de género, Mabel Dalmás Artus –especialista en la temática de género y trabajadora del Programa Integrado en el Gran Chaco Sudamericano de la Junta Unida de Misiones– plantea en “La mujer qom y el acceso a la justicia” que, en particular, la mujer qom sufre una triple marginalidad: el ser mujer, pobre y aborigen.

Rolando Núñez –abogado argentino, Coordinador del Centro Mandela–, en “Actitud de los medios de comunicación y la sociedad respecto de los Pueblos Originarios”, analiza el rol estratégico de la abogacía en los medios de comunicación, y lo describe como la intención de reorientar la opinión pública para obtener de ella apoyo a las políticas en defensa de los Pueblos Originarios. Núñez llama a elaborar un plan general de defensa a través de los medios de comunicación, con el propósito de transmitir el mensaje y crear una presión social favorable al cambio.

Finalmente, en “Reflexiones de los asistentes”, una especial mención merecen las intervenciones de los representantes de las distintas comunidades presentes en la Jornada. Las reflexiones sobre su propia situación ponen en crisis el criterio de universalidad de los derechos humanos. El necesario equilibrio que debe buscarse con la aceptación de la diversidad cultural para asegurar el disfrute pleno de los derechos humanos sin discriminación muestra el devenir relativo de la ética humanista.

En esos testimonios, el lector podrá leer expresiones originales de los representantes de las comunidades indígenas del Gran Chaco Americano. Percibirá la particular visión de los distintos pueblos sobre su lucha y el reclamo por el reconocimiento de sus tierras ancestrales, que actualmente se encuen-

tra plasmado en la Constitución Nacional argentina a partir de la reforma de 1994, pero que aún no se ha efectivizado.

Se recogen las intervenciones de tres dirigentes de la comunidad wichí de Formosa que representan a distintas organizaciones: Evans Mendoza, Avelino Rodríguez y Cristian Alegre; y de José Carlos, del IDACH. También opinan: Raúl John París, fiscal auditor del Tribunal de Cuentas de la Provincia del Chaco; y Leonardo Dell'Unti y Gabriel Alcraz, en representación de dos ONG de la región.

En “Palabras de cierre”, el presidente de la APDH, obispo Aldo Etchegoyen, recuerda conceptos del Talmud, el antiguo libro hebreo donde se explica que la vida está fundada sobre tres pilares: la verdad; la justicia y la paz, entendida ésta no sólo en oposición al conflicto, sino como la posibilidad de acceder al alimento, gozar de pertenencia, educación, poder disponer de la propia cultura y ser reconocido como persona a partir de disfrutar de aquellos valores indispensables para la plena realización del ser humano. Etchegoyen vincula la ruptura de la paz con las enormes dificultades de las comunidades indígenas a las que se les niega la justicia y dice que a los tres factores aludidos se debe agregar el amor, para procurar una sociedad más digna y más humana, empresa en la que está comprometido el Proyecto “Independencia y Acceso a la Justicia en América Latina”.

“Otras Contribuciones”

Al igual que en otras publicaciones del proyecto “Independencia y Acceso a la Justicia”, se han incluido en ésta colaboraciones especiales que tratan los temas en análisis.

En “Nociones prácticas para la correcta aplicación del Convenio 111 de la OIT sobre discriminación en el trabajo y la ocupación a los Pueblos Indígenas”, Laura Inés Ramos –abogada, integrante del Consejo Argentino Indígena (CAI), organización de base del Pueblo Mapuche– analiza los criterios que deben tenerse en cuenta a la hora de evaluar la correcta aplicación del Convenio 111 de la Organización Internacional del Trabajo sobre discriminación en el trabajo y la ocupación a los pueblos indígenas.

En “La lucha del pueblo indígena”, el periodista paraguayo Arturo Peña relata la confrontación de las organizaciones indígenas del Paraguay con el Instituto Nacional del Indígena y cita las recomendaciones de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos al Gobierno paraguayo para que resuelva la situación de la población indígena.

En “Pueblos Indígenas chaqueños, diversidad y acceso a la justicia”, Miguel Castro Arze –abogado boliviano con estudios en ciencias sociales– llama la atención sobre la dimensión trinacional del Gran Chaco y afirma que tiene consecuencias geopolíticas, como la proyección internacional que asumen los derechos de los pueblos indígenas.

En “Indígenas, tierra y justicia”, María Elena Barbagelata –ex diputada argentina–, aborda la problemática de los indígenas, sus tierras y el acceso a la justicia. Analiza en profundidad los efectos de la incorporación de los pactos internacionales a la Constitución Nacional y la ratificación del Convenio 169 de la OIT. Barbagelata realiza un minucioso estudio de los distintos proyectos que están en tratamiento en el Congreso Nacional Argentino para resolver el conflicto del reconocimiento de las comunidades indígenas como propietarias ancestrales de las tierras.

En “La responsabilidad estatal en materia de acceso a los derechos económicos, sociales y culturales. Comentario al fallo IDACH y otros *c/gobierno del Chaco*”, Horacio Ravenna, comenta el fallo que establece la obligación del Estado provincial de implementar políticas activas para resolver la grave situación económica y social de los pueblos indígenas.

En “Los tiempos de la tierra, los tiempos de los pueblos y los tiempos de la justicia. Crónica incompleta de la resistencia de una campesina de la cordillera chubutense”, Julio Saquero y Raúl Prytulla –Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, delegación de El Bolsón y Noroeste del Chubut (Argentina)– reseñan diferentes episodios de los últimos años, relacionados con desalojos de campesinos en el departamento cordillerano de Cushamen, provincia del Chubut, que reabren el debate sobre el uso y pertenencia de los recursos naturales y el derecho a la tierra de los viejos pobladores. Con la complicidad de las autoridades locales y provinciales, empresas trasnacionales se apropian de las tierras públicas a precio vil. Los habitantes originarios o habitantes de larga data, sin títulos de propiedad o con ocupación precaria reconocidos por décadas por el Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural de la Provincia del Chubut, resisten o se resignan (en general, no tienen posibilidades de defenderse en los lejanos tribunales). En algunos casos notorios, se niegan tozudamente a ser expulsados de sus tierras a pesar de la presión política, policial y judicial.

“Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución”, Carlos Romero y Xavier Albó. Reproducimos el primer capítulo del trabajo de Romero y Albó de manera parcial y fragmentada. En el Anexo I a este artículo, el lector podrá apreciar todos los temas que tratan los autores en su libro. El texto completo de este importante trabajo está accesible en la página gubernamental que se indica.

El debate sobre la nueva Constitución Política del Estado boliviano se realizó en un escenario de alta polarización política y de gran movilidad social. Contó con la participación de organizaciones sociales indígenas, de la ciudadanía en general, y se caracterizó por un intenso debate, dado el momento de grandes transformaciones estructurales que está viviendo Bolivia, particularmente aquellas que hacen al nuevo régimen de autonomías. (En el Anexo II a este trabajo incluimos el Preámbulo y algunos artículos de la Nueva Constitución Política del Estado de Bolivia).

Este libro pretende ser un aporte para que –siguiendo en su pensamiento a Ivonne Bordelois– los Pueblos Originarios hagan valer su palabra contra el aturdimiento devastador que trata de imponerle la cultura hegemónica. Esa palabra que debe valorarse no sólo como comunicación sino como sabiduría e identidad.

JORNADA

PUEBLOS ORIGINARIOS
Y ACCESO A LA JUSTICIA
EN LA REGIÓN DEL GRAN CHACO

Aldo M. Etchegoyen
Julio César García
Orlando Charole
Cristina Vila
Carlos Alberto Benedetto
Iride Isabel María Grillo
Mabel Dalmás Artus
Rolando Núñez
Evans Mendoza
Avelino Rodríguez
Cristian Alegre
José Carlos
Raúl John París
Leonardo Dell'Unti
Gabriel Alcraz

Palabras de apertura

OBISPO (E) ALDO M. ETCHEGOYEN

Iglesia Evangélica Metodista Argentina. Co-Presidente de APDH
Director del Proyecto Independencia y Acceso
a la Justicia en América Latina

En 2008 iniciamos una experiencia nueva para la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos: la realización del Proyecto *Independencia y Acceso a la Justicia en América Latina* con la colaboración de Leandro Despouy, Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la independencia de jueces y abogados. Este Proyecto está subvencionado por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). Hoy tenemos la oportunidad de estar en Resistencia, Chaco, para introducirnos en un tema sumamente vital, actual y desafiante: “Pueblos Originarios y Acceso a la Justicia en la Región del Gran Chaco”.

En efecto, la independencia y el acceso a la justicia son un desafío de extraordinario significado para nuestra región. En América Latina han ocurrido cambios políticos y económicos de los que surge un nuevo mapa de gobiernos que rigen los destinos de nuestras naciones. Nunca en la historia de nuestros procesos democráticos se dio una situación igual:

Actualmente un indígena, Evo Morales, gobierna Bolivia; un obrero, Lula da Silva, lo hace en Brasil; un economista sin partido político, Rafael Correa, preside Ecuador; dos mujeres: Michelle Bachelet y Cristina Fernández de Kirchner, presiden Chile y Argentina respectivamente; un ex obispo católico, el Paraguay; un presidente depuesto pero recuperado en el mando por el pueblo, Hugo Chávez, gobierna Venezuela; un político de un partido de izquierda, Tabaré Vázquez, lo hace en Uruguay; y un periodista revolucionario, Salvador Mauricio Funes, preside El Salvador.

Es un tiempo de procesos democráticos de unidad, plasmados en la Unasur (Unión de Naciones del Sur), el Mercosur (Mercado Común del Sur) y otros organismos supranacionales.

Es un tiempo en que la Organización de Estados Americanos, por decisión unánime, abre sus puertas a la incorporación de Cuba, país que estaba excluido desde 1962.

Es un tiempo de movilizaciones y nuevas visiones y esperanzas en que el sistema imperial se carcome desde su propio interior y entra en una profunda crisis de la cual intenta salir con un nuevo gobierno que abre nuevas expectativas. Tiempo de luchas por la independencia y por el acceso a la Justicia, hacia una sociedad igualitaria y digna.

Todo este panorama viene precedido por la movilización y el esfuerzo de muchos movimientos de derechos humanos, organismos no gubernamentales y proyectos ecuménicos, con nuestros pueblos como principales protagonistas.

Vivimos un tiempo de grandes oportunidades. En palabras del Coordinador de la AECID en la Argentina, Javier Calviño Pazos, "...debemos alinearlos en una estrategia que sirva para la gente, pero sólo a partir del momento en que la solución a los problemas sea a través del diálogo como base de toda actividad que se lleve adelante".

Nuestras luchas no han sido en vano, sin embargo tenemos mucho camino por delante hasta alcanzar una verdadera justicia independiente, a la que accedan libremente los grupos sociales más postergados. En este marco, tal como lo plantea Miguel Monserrat, copresidente de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, "la APDH realiza un abordaje integral de los derechos humanos para llevar adelante la lucha por su plena y efectiva vigencia. A los iniciales Derechos Civiles y Políticos fueron incorporados los Derechos Económicos, Sociales y Culturales y más recientemente los Derechos Colectivos referidos a la defensa del medio ambiente, los derechos naturales y los Derechos a la Paz y a la Libre Determinación de los Pueblos. Su historia recorre consecuentemente ese largo camino".

En este andar el camino, el proyecto "Independencia y Acceso a la Justicia en América Latina" ha realizado en 2008 dos Jornadas: *Mujer y Acceso a la Justicia* (realizada el 2 de julio) y *Niñez y Acceso a la Justicia* (el 6 de noviembre), seguidas por la publicación de dos libros relacionados con la temática, en los que intervienen destacados especialistas. En el contexto del primer Seminario, la APDH entregó el Premio Dignidad a Susana Trimarco. También editó dos libros de Leandro Despouy: *Hacia una Justicia independiente y eficaz* (2008) e *Independencia de la Justicia. Estándares internacionales* (2009). Estos libros fueron presentados en el Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales y en la Sala de Audiencias de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, respectivamente. Los cuatro libros han tenido amplia difusión y están publicados también en la página Web de la APDH.



La independencia y el acceso a la justicia, los dos ejes del Proyecto, están interrelacionados: cuando la justicia no es independiente, sino que está condicionada por factores de poder (políticos, ideológicos o económicos), se afecta inmediatamente el acceso a ella. La justicia se transforma entonces en una forma de ejercer el poder, no el de la ley y el derecho, sino el de las instancias, a veces ocultas, que la utilizan en beneficio propio. Por eso, ambos ejes deben trabajar en forma conjunta. Falsear la ley y el derecho en beneficio de quienes manejan el poder significa cerrar la puerta a quienes más necesitan de la justicia.

Cuando el poder tuerce la ley y el derecho, los perjudicados son los pobres, los débiles, los marginados, los extranjeros y los Pueblos Originarios. Este fenómeno no es nuevo, data de tiempos inmemoriales. Siglos antes de Jesucristo, Amós, llamado el Profeta de la Justicia, anunció que las naciones serían juzgadas “Porque venden al justo por dinero y al pobre por un par de zapatos”, y porque “piso-tean en el polvo de la tierra las cabezas de los desolados y tuercen el camino de los humildes”. Su denuncia señala que la justicia es “torcida”, manipulada, en beneficio de quienes ostentan el poder, “por eso que corra el juicio como las aguas y la justicia como impetuoso arroyo”. Otro profeta, Isaías, dijo: “Y la tierra se contaminó bajo sus moradores, porque traspasaron las leyes y falsearon el derecho y quebraron la justicia”. Llama la atención que Isaías utilice la palabra “contaminación” con un significado particular. Nosotros le damos un significado ecológico; hablamos de la contaminación de los ríos o la contaminación del aire; Isaías, en cambio, la aplica a la vida y en especial a la justicia.

Cuando no hay justicia, porque se traspasa la ley y el derecho y se deja la verdad y el correcto juicio al margen, se contamina y hiere la vida. Aparecen entonces la corrupción, la impunidad, el soborno, venenos que afectan profundamente a la sociedad y llegan a causar la muerte de ciudadanos. Es por ello que nos acercamos a los conceptos de *justicia* y *acceso a la justicia* en su significado integral cuando nos referimos también al acceso a la alimentación y a las oportunidades de educación, el respeto a la cultura conforme a nuestras raíces e identidad; el acceso a la vivienda, a la tierra y al trabajo; el libre acceso a los tribunales para defender nuestros derechos y el respeto a toda identidad personal y comunitaria.

Hemos organizado esta jornada sobre la temática de los Pueblos Originarios y el acceso a la justicia en el Gran Chaco por varios motivos:

- El Gran Chaco comprende el Norte de la Argentina, el Paraguay y la zona sur de Bolivia. Está geográficamente ubicado en el corazón del Mercosur, importante proyecto político-económico de Brasil, Paraguay, Uruguay y Argentina.
- En ese corazón residen, desde hace siglos, unas 20 etnias originarias, la mayor concentración po-

blacional en América Latina. Esas etnias sufrieron y sufren discriminación con ribetes de racismo, lucharon y luchan por sus derechos y enfrentan fuertes poderes políticos y económicos que han perjudicado su desarrollo comunitario.

En la actualidad, aun cuando se han sancionado leyes que benefician a los Pueblos Originarios, persiste el mismo problema de siempre: el poder desconoce las leyes y los derechos de estas comunidades, y beneficia sólo a quienes considera “superiores”, sea por su color, su historia o su riqueza.

Si la pobreza genera muchos problemas, también la riqueza genera muchos problemas, sobre todo en perjuicio de los pobres. Hay un desequilibrio evidente, pues mucho se ha dicho de los pobres y muy poco de los ricos. En el nivel internacional, los países ricos y poderosos influyen en las grandes decisiones de los asuntos mundiales, pero hay más de cien países sin asiento en la mesa internacional. Este esquema se repite en el ámbito latinoamericano, nacional y local.

En 2008, la APDH intervino en defensa de familias originarias en la localidad de El Hoyo, provincia del Chubut, dado que un poderoso terrateniente quiso desalojarlas de sus tierras esgrimiendo títulos falsos. Pedimos intervención al Supremo Tribunal de Justicia de la Provincia, que anuló lo actuado. Este es un caso entre los muchos que existen en todo el territorio argentino. Hablamos mucho del problema de la pobreza y es bueno que lo hagamos, pero tendríamos que hablar mucho más del flagelo de la riqueza.

Este libro recoge las ponencias de personas que tienen conocimiento, compromiso y experiencia en temas actuales y desafiantes. Recoge también la voz de quienes forman parte de esos valiosos Pueblos Originarios. Queremos conocer más y aprender más, en la seguridad de que juntos podremos vislumbrar nuevos horizontes de mutuo respeto y plena dignidad humana. Nuestro objetivo es que el proyecto “Independencia y acceso a la justicia en América Latina” sirva a la vida.

Pueblos Originarios y acceso a la justicia

JULIO CÉSAR GARCÍA
Abogado

Dirección de Defensa de la Democracia y el Ciudadano
Ministerio de Gobierno de la Provincia de Chaco

Para E.N., mujer indígena, víctima de violación. En defensa de su integridad, en condiciones de absoluta desigualdad, se defendió de su agresor quitándole la vida, pero luego estuvo detenida con su bebe durante ocho meses en el penal de Sáenz Peña, por ineptitud del sistema de justicia y sus operadores judiciales. Quedó en libertad por falta de acusación.

“Justicia” y “pueblos indígenas” son como antónimos, realidades absolutamente dissociadas. Al ingresar en la realidad de los pueblos indígenas nos aguarda un cartel que dice “Bienvenidos al paraíso de la injusticia”. Hablo por los pueblos indígenas del Norte del país, como el pueblo mocoví en la provincia del Chaco: sin territorios, sin hábitat, sin bosque, sin agua, sin alimentos; amenazados constantemente con la pérdida de su existencia. “Genocidio sistemático y silencioso”, dice en su demanda el licenciado Mondino, ex Defensor del Pueblo de la Nación². Estos pueblos viven bajo la amenaza de perder su identidad³, o su territorio⁴ –pues cuando al Estado no le gusta el reclamo, anula, combate,

² Entre los mbya guaraníes, en Misiones, la mortalidad infantil asciende al 84 por mil, mientras que la media nacional es 13,3 por mil, según datos del Ministerio de Salud de la Nación.

³ Véanse, por ejemplo, los efectos de la migración interna en la pérdida del idioma.

⁴ Como el caso de las Comunidades Guaraníes del Valle de Kuña Pirú c/ Universidad Nacional de La Plata, ante la Justicia Federal de Misiones. Expte N° 95/07 “Comunidades Indígenas del Pueblo Mbya Guaraní de Yvy Pita, Ka’Aguy Poty Y Kapi’I Poty, c/ Universidad Nacional de La Plata y Estado Nacional (demandados) s/ Acción Colectiva de Reconocimiento de Posesión y Propiedad con la Correspondiente Delimitación de su Territorio Solicitando se Ordene la Confección del Título de Propiedad Único sin Desmembramiento Alguno y la Escrituración Correspondiente e Indemnización por Daños y Perjuicios Colectivos”.

estigmatiza a los pueblos indígenas y a sus dirigentes, incluso utilizando las mismas agencias estatales creadas para defender los intereses de esos pueblos (Dirección de Asuntos Guaraníes, ICA, IPIS, entre otras).

Ésta es la situación en nuestro país, agravada, en el contexto regional, por la matanza de miembros de pueblos indígenas hermanos en Perú, el 5 de junio de 2009. Ese hecho terrible impacta directamente en el ánimo de todos nosotros, y nos retrotrae a escenarios como los que se ventilan hoy, con mayor o menor suerte, en los tribunales federales locales, como son la Matanza de Napalpí contra los pueblos Qom y Mocoví en territorio provincial, o la Masacre de Rincón Bomba en la provincia de Formosa. Ambos casos deben ser vistos a la luz del bloque de constitucionalidad⁵, específicamente bajo el artículo 2° de la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio:

(...) Se entiende por genocidio cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal: (...) c. Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial.

En una abrumadora mayoría de los casos, los pueblos indígenas acceden a la justicia como imputados, nunca como víctimas. No existen miembros de comunidades indígenas como sujetos decisores en el sistema en general, no hay médicos indígenas, no hay enfermeros indígenas, no hay abogados indígenas, no hay funcionarios de justicia indígenas. Hace pocos días ha sido noticia la designación de un director indígena en una escuela indígena⁶. Las prácticas de las agencias estatales son absolutamente discriminatorias, comportamientos, acciones, mecanismos, individuales y estructurales, y no permiten el real acceso de los indígenas al sistema en general, y al sistema de justicia en particular.

En nuestras provincias, el Poder Judicial no es independiente, debido casi siempre a los mecanismos de selección de sus funcionarios. Incluso hay magistrados que han violado la Constitución Nacional, la Constitución Provincial y el Estado de derecho en sí, como es el caso del doctor Toledo, miembro del Superior Tribunal de Justicia de la Provincia del Chaco, o el actual Fiscal de Estado, doc-

⁵ Constitución Nacional, art. 75, inc. 22; y Convenios Internacionales de Derechos Humanos.

⁶ Vgr. CEREC, del Colchón, Chaco.



tor Osvaldo Simonni, quien ha sido miembro de la dictadura militar a través de su participación en la Comisión de Asesoramiento Legislativo, la CAL. Tamaño dislate, tamaña arbitrariedad deja al pueblo en general sin posibilidad de acceso real al sistema de justicia.

Se confunde brindar justicia con hacer edificios; en el caso indígena, se confunde “acceso al sistema de Justicia” con “traductores indígenas”. Pero acceso al sistema de justicia es reconocimiento de la existencia del derecho indígena, reconocimiento de que existen naciones indígenas en nuestro territorio que forman parte de nuestro pueblo y que tienen instituciones propias, que tienen sus mecanismos de resolución de conflictos, que tienen el derecho de que el sistema de justicia formal dominante los respete como son, esto es: “otro sujeto”.

Los indígenas tienen derecho a una justicia integral. Tienen derecho a pasar de la invisibilidad a la integración en el marco del respeto, la garantía y el resguardo de su derecho indígena. Asimismo, tienen derecho al reconocimiento de la pluralidad jurídica, que parte de la diversidad cultural que nuestra propia Constitución admite; y a acceder a un sistema de justicia que los acepte con su propia cultura. Tienen derecho a ser actores activos, no meros depositarios o sujetos pasivos de políticas públicas.

La falta de garantías en lo que hace a la Independencia del Poder Judicial se ve en el intento, a veces fructífero y a veces vano, de acudir en la región a la Corte Suprema de Justicia de la Nación “como único garante de justicia independiente”, “órgano no sujeto a presiones locales”. En este sentido, podemos ver los casos de las comunidades indígenas y pequeños campesinos en la provincia de Formosa, en el caso del bañado La Estrella. En este caso se evidencia que Formosa no ofrece las garantías mínimas de acceso a la justicia, y que quien osa recurrir al sistema de justicia termina perseguido, excluido de programas sociales, de vivienda, privado del sistema de salud, etc. En el caso de las comunidades Qom, en la provincia de Chaco, la comunidad tuvo que acudir al Defensor del Pueblo de la Nación, para que fuera él quien planteara la situación ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación⁷. Más aún, el caso LNP, presentado ante el Comité de Derechos Humanos de la ONU⁸, a la fecha no ha logrado que el Poder

⁷ Autos “Defensor del Pueblo de la Nación c/ Estado Nacional y otra (Provincia del Chaco) s/ Proceso de Conocimiento. D. 587. XLIII Originario”.

⁸ Comunicación 1619/2007, patrocinado por INSGENAR contra la Provincia del Chaco, a raíz de la violación de una niña indígena perteneciente al pueblo quom. El proceso judicial fue muy irregular y terminó con la absolución de los responsables.

Judicial del Chaco tome en cuenta sus yerros estructurales en la atención a las comunidades indígenas. Este escenario se repite en la provincia de Salta, con innumerables casos en la Corte.

La falta de garantías y su correlato en el cúmulo de causas que llegan a los más altos estrados de la Justicia han provocado incluso una reacción de la propia Corte Suprema de Justicia de la Nación, que logró que disminuyeran las causas que llegan a su conocimiento, pero los poderes judiciales locales no modificaron sus estructuras. De manera que las estrategias jurídicas locales se dirigen hacia la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, la Corte Interamericana de Derechos Humanos, el Consejo de Derechos Humanos de la ONU y todo otro organismo que funcione como garante de los derechos humanos y, en particular, de los derechos indígenas.

Ni en las provincias ni en el nivel nacional hay un procedimiento sencillo y eficaz que garantice la debida protección de los derechos humanos, los derechos colectivos, los derechos de los pueblos indígenas. Nominalmente existe la acción de amparo, pero tanto en las jurisdicciones provinciales como en la nacional hay procedimientos que dificultan el real acceso al sistema de justicia. En las provincias de Misiones, Chaco, Formosa, Santa Fe, Salta, etc., las leyes de amparo son leyes de desamparo.

La mayoría de los jueces no conocen su jurisdicción, no conocen su territorio, no conocen a sus ciudadanos, no conocen sus particularidades; dan por supuesto que conocen y entran en el campo de los prejuicios. Y aquellos jueces que tienen una clara vocación de brindar justicia, de escuchar la voz del pueblo, son perseguidos, vituperados, suspendidos en sus funciones, hostigados económicamente y moralmente, tal el caso de la doctora Volman, o el de la doctora Grillo en la provincia de Chaco.

Algunas propuestas

- Recomendar y demandar que en los Concursos Judiciales se exijan conocimientos de derechos humanos, interpretación ajustada a derecho del nuevo bloque de constitucionalidad, derechos de los pueblos indígenas de la región o jurisdicción.
- Garantizar el acceso de miembros de comunidades indígenas al sistema de Justicia, no como porteros, sino como funcionarios; tampoco únicamente como traductores, los cuales sin duda son necesarios. Se deben propiciar sus designaciones.

- Garantizar el Derecho Indígena y la Justicia Indígena mediante acciones positivas tendientes a promover su reconocimiento.
- Poner en marcha acciones positivas, induciendo, incentivando y facilitando el ingreso de miembros de comunidades indígenas a las universidades, con residencias universitarias para comunidades indígenas.
- Aplicar las “100 Reglas de Brasilia sobre Acceso a la Justicia de las Personas en condición de Vulnerabilidad”, aprobadas por la XIV Cumbre Judicial Iberoamericana.
- Implementar capacitaciones regulares, sistemáticas e inductivas para los funcionarios judiciales que trabajen en zonas donde residan comunidades indígenas.
- Garantizar la presencia de jueces, fiscales, defensores provinciales y nacionales que recorran las jurisdicciones y que se constituyan en los lugares donde viven las comunidades indígenas, tal como lo ha hecho recientemente el doctor Eugenio Zaffaroni recorriendo el Impenetrable chaqueño.
- Compilar las normas jurídicas propias del Derecho Indígena y de las costumbres indígenas.
- Establecer un escenario de diálogo entre los Estados Nacional y Provincial y los pueblos indígenas para superar las vallas que separan a los pueblos originarios del real acceso al sistema de justicia.

Apreciaciones sobre el funcionamiento de la justicia chaqueña

ORLANDO CHAROLE
Presidente

Instituto del Aborigen Chaqueño (IDACH)

El de los Pueblos Originarios y el acceso a la justicia no es un campo sencillo; por el contrario, es altamente complejo, como el campo de la política, como otros campos del derecho. Los Pueblos Originarios no debemos olvidar que hemos pasado situaciones demasiado difíciles, tristes, sangrientas. Debemos tener siempre presente esta situación que han vivido nuestros ancestros, nuestros antepasados. Nosotros sufrimos un avasallamiento territorial; en el Chaco ése es un tema que aún se encuentra sin resolver. Nosotros sufrimos un genocidio étnico, cultural; millones de hermanos, cientos de razas o pueblos han desaparecido del continente. Y esto realmente causa remordimiento, bronca. No hay que esconder la bronca, es bueno manifestarla. La verdad es que lo que pasó me entristece como indígena, me duele. Ese avasallamiento territorial realmente nos destrozó, destruyó nuestra cultura, y así todos nuestros valores culturales: la organización familiar, las reglas de juego, los propios modos de regular nuestro comportamiento.

Otro avasallamiento que ejerció la sociedad occidental tiene que ver con un segundo tema que quiero plantear, el tema del poder delegado. Cuando los españoles y los conquistadores de otras nacionalidades llegaron a América, implementaron un sistema por el cual se delegó el poder de la corona en la figura del Virrey. La etapa posterior fue la constitución jurídica de los Estados, que es cuando se realizan las delimitaciones geográficas, la constitución de los poderes públicos, etc. Ahora bien, todo este proceso fue impuesto por la fuerza sobre nuestra cultura. Nosotros somos ajenos a lo que se ha constituido. Entonces, en lo relativo a la justicia debemos tener presente que esa composición jurídica propia de los Estados modernos nos lleva directamente a una discusión respecto de cómo habría que in-

corporar los elementos de nuestra justicia al sistema de justicia occidental. Un miembro de una comunidad indígena debería ser juzgado con sus propios códigos. Nos encontramos entonces con que los derechos ancestrales o, como algunos los llaman, el derecho consuetudinario, no está reflejado en los códigos. Es algo desconocido.

Lo cierto es que tenemos un pequeño puntapié expresado en algunas constituciones del continente, y específicamente en la argentina y también la de la provincia del Chaco. En ellas están incorporados los indígenas, reconocida su existencia, sus organizaciones, su personería jurídica, el acceso a las tierras, entre otros derechos. Pero estos derechos no siempre están garantizados. En este sentido, una cosa es la letra escrita y otra muy distinta el acto material de esa norma.

Necesitamos una justicia independiente. Los indígenas somos parte del conjunto de seres humanos que vive en la provincia. Somos parte de la sociedad chaqueña. Nosotros hace años reclamamos por una justicia independiente, cientos de años. El reclamo de justicia de los pueblos indígenas no es algo nuevo, es histórico. Hemos hecho una presentación por “genocidio sistemático” ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación a través del Defensor del Pueblo; se han hecho presentaciones por falta de cumplimiento a los juzgados; se han iniciado acciones judiciales ante algunos actos irregulares del Estado. Actualmente se está por iniciar un proceso de desalojo forzado en territorios indígenas; nosotros estamos prontos a realizar el reclamo pertinente al Estado para que cumpla con la Constitución e inmediatamente restituya dos territorios indígenas secuestrados; también hemos logrado fallos relacionados con la protección del medio ambiente. Queremos que se haga justicia, por eso nos estamos dirigiendo al Juez. Nos dirigimos a él porque confiamos en que va a hacer un acto de justicia en serio.

Antes de continuar me gustaría hacer una breve descripción de la cantidad de juzgados que tenemos en la provincia, y cuáles son los lugares en esos juzgados donde hay población indígena. En primer lugar, es importante recalcar que el Juzgado de Paz es la primera cara, la cara visible de la justicia. En cada uno de los pueblitos existe un Juzgado de Paz, y todo el pueblo conoce al Juez de Paz y al comisario, que son las autoridades de cada uno de los pueblos. El Juez de Paz más que nada es el amigo en el pueblo, la persona de confianza a la que puede acudir una persona ante cualquier inconveniente. En la provincia tenemos Juzgados de Paz en 70 pueblos, en 37 de los cuales hay comunidades aborígenes. Es decir, en más de la mitad de los pueblos del Chaco hay comunidades aborígenes.

Con respecto a otro tema, en la provincia no tuvimos este año traductores ni intérpretes indígenas, por lo que si a un Juzgado acude una persona aborigen que no habla el castellano se debe recurrir a la



lista de traductores e intérpretes no oficiales. El año pasado ha habido un gran avance en esta materia, se ha traducido al idioma toba el Código de Faltas. Pero esto no resuelve el tema, supongamos que un toba que recurre a un juzgado no sabe hablar castellano y se le facilita el Código de Faltas en idioma toba. Yo me pregunto: ese toba ¿sabría leer? No lo creo. ¿Sabría de qué se trata esa contravención? Si bien es un avance en el camino hacia la inclusión, debe haber intérpretes y traductores en cada una de las localidades. Porque un aborígen puede ser detenido por estar alcoholizado o estar peleando un sábado a la noche, lo dejan detenido tres días, el lunes se presenta ante el Juez de Paz, y el Juez de Paz lo tiene que atender y esta persona no sabe ni por qué está, ni con quién. Los Jueces tienen la obligación de hablar en un vocabulario simple y llano; no se debe utilizar terminología técnica con una persona que no tiene ningún tipo de instrucción.

Como se sostiene en la introducción al Código de Faltas traducido al toba, para solucionar un problema primero hay que entenderlo. La sociedad contemporánea se caracteriza por ser compleja, cambiante y desigual. Especialmente en aquellos aspectos que se refieren a las relaciones interpersonales y sociales. La interculturalidad supone la capacidad de dialogar en un conocimiento entre distintas culturas que conviven dentro de un Estado, éste último debe buscar las estrategias para diseñar las políticas a tales efectos. Es un derecho de todos los pueblos, no sólo del aborígen, es un derecho de toda la sociedad. En este contexto es que reconocemos a las sociedades compuestas por diferentes grupos culturales, que si bien comparten aspectos de la cultura con la sociedad en general, tienen a su vez valores propios que las caracterizan y diferencian. De ahí la necesidad y el compromiso de las organizaciones institucionales, cualquiera que sea su función, de atender a la diversidad de culturas. Partimos de la convicción de que la diversidad cultural implica respeto y relacionarse con el otro. En este marco, el diálogo se constituye en una verdadera estrategia de intervención. En consecuencia, resulta imprescindible destacar los derechos étnicos y lingüísticos existentes para la preservación de la lengua, como así también garantizar la comunicación de los pueblos en su propio idioma. Eso es básicamente lo que se buscó con la traducción, pero claro está que no soluciona el problema de fondo: el real acceso a la justicia.

Por último: sabemos que se trata de un proceso largo y complejo. Los indígenas tenemos una enorme paciencia. Lo que estamos pidiendo es respeto, lo que estamos pidiendo es menos paternalismo. Tiempo atrás, estar con un indígena era algo vergonzoso, saludar a un indígena o estar a su lado no estaba bien visto. Para un indígena, estar en una Universidad era algo prohibido, ir a una casa de al-

tos estudios era imposible, menos aún ejercer una función pública. Se está iniciando un proceso de mayor apertura, y solicito en ese marco a todos los hermanos no indígenas comprometidos con nuestra causa, a las organizaciones de derechos humanos, a los políticos, los profesionales, organismos internacionales, que esa cooperación no se traduzca en acciones paternalistas, ya que muchas veces al ayudar a un indígena se lo trata como un “pobrecito”, y el indígena es un ser humano, tiene la misma condición humana que cualquiera de ustedes.

Tenemos que entender que somos representantes de una diversidad étnica muy rica y que vivimos dentro de un mismo país. Tenemos que empezar a entender que si bien tenemos cuestiones comunes que nos unen como personas humanas, todos somos diversos, somos distintos, y en función de ese ser distintos tenemos que respetar al otro. Y es eso lo que no hemos entendido a lo largo de los años. Los indígenas tienen una cultura distinta, son pueblos distintos, tienen su idioma, así también sus propias pautas culturales; y sus tiempos, que por cierto no son los mismos que los del abogado. El tiempo de la justicia no es el mismo que el tiempo de los indígenas.

La situación de los pueblos indígenas del Chaco Paraguayo en cuanto al acceso a la justicia

CRISTINA VILA
Programa Indígena del CIPAE
Asunción- Paraguay

Los históricos reclamos de los pueblos indígenas del Chaco Paraguayo están centrados en: agua, tierra-territorio y autonomía. A fin de abordar estas reivindicaciones es bueno ver cómo se garantizan estos derechos en la legislación vigente en el país, analizar cuál es la situación concreta en la vida de los pueblos indígenas chaqueños, verificar el nivel de cumplimiento de la legislación y, por consiguiente, cuál es el nivel de acceso a la justicia de estos pueblos.

La legislación vigente en el Paraguay

Se consigna a continuación un listado de la normativa más relevante, de actual vigencia en el país.

Leyes internacionales ratificadas por el Paraguay

- Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH).
- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes.
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP).
- Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC).

- Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial (CARD, por sus siglas en inglés).
- Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional (ICC).
- Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre (DADH).
- Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH).

Leyes nacionales

- Constitución Nacional, Capítulo V.
- Ley 904/81, que establece el Estatuto de las Comunidades Indígenas.
- Estatuto Agrario.

Toda esta legislación, tanto la internacional como la nacional, reconoce y garantiza los derechos de los pueblos indígenas, tales como el derecho a la restitución de sus territorios ancestrales, el derecho a la autonomía y la libre determinación, el derecho a la educación bilingüe respetando sus lenguas nativas y el derecho a organizarse social y económicamente de acuerdo a sus pautas culturales. Resguarda, en síntesis, los derechos sociales, económicos, culturales y ambientales de los pueblos originarios.

Situación general de los pueblos indígenas en el Chaco Paraguayo

En el Chaco Paraguayo están asentadas 15 etnias pertenecientes a las cinco familias lingüísticas que existen en Paraguay: Maskoy, Mataco-Mataguayo, Zamuco, Guaicurú (Toba-Qom) y Guaraní. Estos pueblos contaban con sus respectivos territorios tradicionales, donde vivían conforme a sus pautas culturales con sus respectivas fronteras geográficas y antropológicas.

Los pueblos originarios del Chaco Paraguayo vivían en sus territorios tradicionales con cierta libertad hasta fines de la Guerra de la Triple Alianza (1870). Como consecuencia de ese conflicto bélico, el Estado paraguayo empieza a vender al capital privado extranjero grandes extensiones de tierra para cubrir las deudas de guerra. Esto dio origen a la conformación de los grandes latifundios con emprendi-



mientos industriales, particularmente la explotación masiva de la madera. Por ejemplo, las fábricas de tanino de quebracho instaladas sobre el río Paraguay a fines del siglo XIX.

A partir de la Guerra del Chaco (1932-1935) se intensifica la presencia de la población no indígena en la zona, avanzan las misiones religiosas, se consolidan las colonias menonitas en el Chaco Central y aumentan considerablemente los grandes establecimientos ganaderos, en su mayoría constituidos por grupos extranjeros. En los últimos años se multiplican las estancias pertenecientes a ciudadanos brasileños, particularmente en el Alto Paraguay.

Estos hechos implicaron la penetración intensiva de grupos externos en los territorios pertenecientes a los pueblos indígenas de la región. Lo cual trajo aparejada la pérdida del hábitat tradicional, con el progresivo proceso de expulsión de los indígenas de sus respectivos territorios. Los miembros de las comunidades indígenas se vieron forzados a concentrarse en pequeñas áreas fiscales o en predios adquiridos por organizaciones eclesiales y no gubernamentales.

Dada la pérdida de los territorios tradicionales y la ineficiente respuesta del Estado paraguayo a los reclamos territoriales de los Pueblos Originarios, un gran porcentaje de esta población se encuentra actualmente fuera de sus territorios ancestrales, arrinconados en las periferias de las zonas urbanas o en los llamados “barrios obreros”, sufriendo todo tipo de necesidades. No tienen acceso al trabajo, en general están desempleados y constituyen una fuente de mano de obra muy mal pagada, carecen de educación y servicios de salud. A su vez, los asentados en áreas rurales viven en las estancias y colonias agrícolas, en muchos casos aislados, sin acceso a la comunicación, sin servicio de transporte público, desempeñando trabajos de campo sin ningún respeto a los derechos laborales.

Según datos oficiales del Segundo Censo Nacional Indígena, realizado en el año 2002 por la Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos, la población indígena nacional es de 87.099 personas, representa el 1,7% de la población total del país (5.183.080 habitantes). En cuanto al Chaco, la población indígena asciende a 42.964 personas, mientras que en la Región Oriental se encuentran 44.135 personas. Es decir que en el Chaco reside un poco menos de la mitad de la población indígena de todo el país.

Este Censo reveló a su vez la grave situación social por la que atraviesan los indígenas en el Paraguay, tales como el alto grado de analfabetismo (que afecta al 51% de población indígena) y la falta de acceso a la salud, ente otras carencias.

Informes de misiones oficiales internacionales sobre la situación indígena en el Chaco Paraguayo

En julio de 2005, la Oficina Internacional del Trabajo de la OIT presentó los resultados de un estudio realizado en el Chaco Paraguayo sobre la situación laboral de la población indígena chaqueña. Allí describe y analiza la situación de trabajo de los indígenas, la existencia de trabajo forzoso y la servidumbre por deudas, “en estancias de carácter tradicional, que practican una ganadería extensiva de muy bajo nivel tecnológico”. Según el informe, estas constataciones revelan una práctica muy compleja y amplia de discriminación hacia los indígenas.

En la ocasión, el Gobierno del Paraguay había asumido un compromiso formal para actuar en la erradicación del trabajo forzoso. Sin embargo, en mayo de 2009, una Misión del Foro Permanente para Cuestiones Indígenas de la ONU realizó una visita a Paraguay para observar la situación de los indígenas en el Chaco y se volvió a constatar que la angustiante situación sigue vigente. La delegación relevó las siguientes violaciones de los derechos indígenas:

Derechos laborales, la deuda heredada y la discriminación. Los nativos reciben salarios muy bajos en comparación con los que ganan otros asalariados por un trabajo similar. “Por ejemplo, muchos tienen deudas con sus amos y luego son heredadas por sus hijos y cuando estos crecen siguen siendo los empleados de los terratenientes, en iguales condiciones de inequidad”.

Derecho a la educación y a la salud. Muchos niños indígenas no asisten a la escuela, no tienen acceso a los servicios de salud. No existen centros de salud para enfermedades complejas que puedan atender a los aborígenes.

Pérdida del hábitat tradicional. La explotación que están sufriendo es un problema antiguo; muchos ya perdieron su hábitat, y se sienten forzados a salir a trabajar para poder alimentar a sus familias.

Falta de agua. Los nativos “llevan una vida muy difícil, especialmente por la falta de agua, porque hace 11 meses no llueve en la región y los servicios del vital líquido no están disponibles”.

En conferencia de prensa, la delegación adelantó que, ante la constatación de la difícil situación indígena en el Chaco, va a elaborar recomendaciones en “términos de cómo estos pueblos indígenas atra-

pados pueden recibir otras oportunidades, como tierra, ayuda para producirla, y que no dependan de los terratenientes o ganaderos que se han adueñado de sus vidas por muchos años”.

El Gobierno Nacional declaró en el Chaco el Estado de Emergencia por Sequía, durante los meses de setiembre y diciembre de 2008. Fue una de las más largas sequías que en los últimos tiempos se sufrió en el Chaco Paraguayo. La población más afectada siguen siendo las comunidades indígenas, por la inexistencia de planes integrales y coherentes que apunten a resolver de modo sustentable esta problemática vital. Los planes y proyectos que desde hace unos años se fueron desarrollando en respuesta al reclamo indígena significaron mucha inversión; sin embargo, no dieron los resultados esperados, en muchos casos nunca funcionaron. En general, tales proyectos no responden a las necesidades y realidades locales, no contemplan las características ambientales y culturales, no dan participación en los procesos de diseño y ejecución de los proyectos a los dirigentes y mucho menos a las mujeres indígenas, aun cuando suelen ser ellas las proveedoras y administradoras del agua en sus comunidades.

El largo peregrinar de los indígenas en reclamo de justicia por la restitución de sus territorios

Contrariamente a lo dispuesto en la Constitución Nacional y las demás leyes vigentes en el país, el derecho a la tierra no es respetado por el mismo Estado. En el proceso de enajenación masiva de las tierras públicas, no ha tenido en cuenta los derechos de los pueblos indígenas sobre el respectivo hábitat tradicional. La situación de pobreza extrema de los pueblos indígenas es la consecuencia del despojo de sus territorios tradicionales. Según datos estimativos, un 45% de las comunidades indígenas del país no tienen aseguradas jurídicamente sus tierras.

Como se señaló más arriba, paralelamente a la consolidación y expansión de las colonias agrícola-ganaderas, los indígenas, que son los dueños originarios de todo el territorio chaqueño, se vieron obligados a abandonar su hábitat tradicional y pasaron a constituirse en marginados de las ciudades chaqueñas, en ocupantes de estancias o en pobladores de la vía pública a orillas de las rutas. Existen comunidades enteras que están asentadas, desde hace décadas, a la vera de las carreteras chaqueñas, esperando pacientemente la culminación de los trámites judiciales llevados ante las instancias correspondientes para la restitución de sus territorios.

En cuanto a legislación que ampara estos derechos, empezaron a elaborarse y promulgarse en el país a partir de los años 70, debido a la presión de los indígenas y de las entidades solidarias, como las iglesias y grupos indigenistas privados. De ese modo se empieza a reconocer los derechos de los pueblos indígenas en el país.

Con la cooperación internacional, estos grupos apoyaron las reivindicaciones indígenas y llevaron a cabo muchas actividades de sensibilización, hasta que en 1981 se logró la promulgación de la Ley 904, que reconoce a las comunidades indígenas el derecho a la propiedad comunitaria de sus tierras y asigna al Instituto Nacional del Indígena (INDI) como así también al Instituto de Bienestar Rural (IBR), actual INDERT, los recursos para dar cumplimiento a lo establecido en esta Ley nacional.

A partir de la vigencia de la Ley 904/81, las comunidades y pueblos indígenas empiezan progresivamente a reclamar al Estado paraguayo el reconocimiento legal de sus comunidades y de sus líderes, y la restitución de sus respectivos territorios; se logran las primeras titulaciones comunitarias de tierras a nombre de las comunidades indígenas. No obstante, han sido muy escasas las respuestas a los reclamos de restitución territorial gestionados por los indígenas.

Con la caída de la dictadura de Stroessner en 1989 se produce la apertura política y el respeto a las libertades públicas en el país, lo cual permitió una mayor dinamización de la lucha indígena. En tal sentido, durante el proceso de elaboración de la nueva Constitución Nacional (actualmente en vigencia), la gestión de los dirigentes indígenas apoyados por organizaciones eclesiales y privadas fue muy destacada. Se logró incluir en el capítulo V de la Constitución Nacional –proclamada en 1992– los derechos y garantías básicos de los pueblos indígenas.

La Constitución reconoce a los pueblos indígenas como grupos de culturas anteriores a la formación y organización del propio Estado paraguayo y prevé disposiciones claras garantizando los derechos particularmente relacionados a la restitución de su hábitat tradicional y su autonomía como pueblos. Al año siguiente, 1993, el Paraguay ratifica el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), mediante la Ley Nacional 234/93.

Los reclamos territoriales de los pueblos indígenas

En la lucha por la restitución de sus territorios tradicionales, los indígenas siempre han sido respetuosos de la ley; no se registran casos de invasión de tierras para recuperar los territorios despojados.

A diferencia de los campesinos paraguayos no indígenas, que reclamando el acceso a la tierra ocupan colectivamente predios públicos o privados, los pueblos indígenas no realizan este tipo de medidas de fuerza.

Los indígenas respetan estrictamente las leyes y normas de procedimientos jurídicos, encarando sus reclamos y reivindicaciones ante las instancias judiciales y administrativas pertinentes con mucho respeto a las leyes y las instituciones. Esperan pacientemente la solución a sus reclamos territoriales, que tardan en llegar y muchas veces no han llegado. Ante la inercia de las autoridades nacionales para dar respuesta a los casos encaminados ante las instancias legalmente establecidas, varias comunidades han recurrido a organismos internacionales, llegando hasta la Corte Interamericana de DDHH, donde han logrado sentencias favorables a sus reclamos y aun así siguen esperando años sin poder acceder a sus respectivos territorios.

En esta prolongada e interminable lucha, las comunidades sufren todo tipo de penurias, desnutrición, sed, enfermedades múltiples, carencia de educación básica, entre otras calamidades, incluso la mortandad infantil. Por otro lado, mientras duran los procesos jurídicos de restitución de sus tierras, ven con impotencia que los que poseen los títulos de propiedad van devastando indiscriminada e impunemente los recursos naturales existentes en las tierras o territorios reclamados, sin poder hacer nada para detenerlos.

En general los jueces y autoridades administrativas y parlamentarias que tienen a su cargo la resolución de estos casos actúan con la más absoluta indiferencia, ignoran abiertamente los derechos indígenas, privilegiando más bien a los potentados que fungen de propietarios de las tierras o territorios reclamados.

A fin de ilustrar las penurias de los indígenas en el largo y tortuoso camino en búsqueda de justicia a través de la restitución de sus territorios, o el acceso a una parte de lo que una vez fue su hábitat tradicional, se presentan brevemente tres casos emblemáticos. Estos casos demuestran acabadamente la larga lucha de las comunidades y pueblos indígenas, como así también la inoperancia e incapacidad de las autoridades de los tres poderes del Estado para dar cumplimiento a las leyes con respuestas positivas a sus reivindicaciones.

Reseñamos seguidamente dos casos del Chaco Paraguayo y presentamos la semblanza de un caso en la Región Oriental, dando cuenta de una problemática que afecta en su conjunto a los pueblos indígenas del país.

CASO 1

Las comunidades indígenas de Yakye Axa y Sawhoya Maxa, del Chaco Paraguayo, llegaron a la Corte Interamericana de Derechos Humanos sin lograr aún la restitución de sus territorios ancestrales⁹.

COMUNIDAD DE YAKYE AXA

Ubicación y breve antecedente histórico. La comunidad indígena Yakye Axa pertenece al Pueblo Enxet - Lengua de la familia lingüística Maskoy. Actualmente está asentada en la Región Occidental o Chaco, en el Departamento de Presidente Hayes, a 356 kilómetros de la ciudad de Asunción, al costado de la ruta asfaltada (Cnel. Rafael Franco) que une a la ciudad capital con la ciudad de Concepción a través de la localidad chaqueña de Pozo Colorado.

En este precario asentamiento a orillas de una franja pública, están viviendo unas 57 familias. El asentamiento abarca una extensión aproximada de un kilómetro de largo. Las familias están distribuidas a ambos lados de la carretera, en la angosta franja – de unos 20 a 30 metros de ancho–, comprendida entre la ruta asfaltada y los alambrados que delimitan las propiedades privadas.

La comunidad de Yakye Axa empezó a sufrir el despojo de su hábitat tradicional a fines del siglo XIX. Paralelamente a la creación de las misiones anglicanas, llegaron a la zona los colonos extranjeros, que fueron avanzando sobre el territorio indígena. Se fraccionaron los terrenos y formaron los establecimientos ganaderos. De este modo, el territorio en el que habitaban las familias de Yakye Axa se desmembró y se fue transfiriendo a los estancieros. En este proceso se establece la Estancia “Loma Verde”, que se ubicaba en una parte del territorio ancestral de la comunidad. En estas circunstancias, los indígenas se vieron forzados a ubicar sus aldeas dentro del establecimiento ganadero, sirviendo a la estancia de mano de obra casi impaga. El régimen de trabajo estaba signado por la injusticia. Según el informe del antropólogo Chase Sardi, “gran parte de la infraestructura de la Estancia Loma Verde fue construida por indígenas de la Comunidad Yakye Axa casi gratuitamente”.

Por las múltiples y serias dificultades de alimentación y salud, agravadas por las condiciones de tra-

⁹ Información proporcionada por la ONG Tierraviva.

bajo en Loma Verde, los miembros de esta comunidad se vieron obligados a migrar, pero con el espíritu de volver a su tierra tradicional. En 1985, los indígenas de Yakye Axa, mediante la Iglesia anglicana, se trasladaron en la colonia “El Estribo”, donde se asentaron transitoriamente. Las condiciones de vida en esta colonia también fueron difíciles, estaba superpoblada por otras comunidades sin tierras que soportaban las mismas dificultades de la comunidad de Yakye Axa. Era muy poca la producción de sus cultivos y escaseaba la alimentación.

Con el propósito de recuperar una fracción de su territorio tradicional, en octubre de 1993, presentaron al Estado paraguayo su pedido de reivindicación territorial, conforme a los procedimientos establecidos por las leyes vigentes. En 1996, la comunidad decide abandonar la colonia “El Estribo” y retornan a su tierra ancestral. De hecho, se les impidió la entrada a la estancia Loma Verde y no se les permitió practicar en el predio ningún tipo de actividad para sobrevivir, se les prohibió terminantemente cazar, pescar o realizar recolección dentro del terreno acaparado por la estancia.

Aun pesando todas estas restricciones, los miembros de la comunidad (que no tenían donde ubicarse) resolvieron asentarse en las inmediaciones del territorio reclamado, a la orilla de la ruta indicada más arriba y donde permanecen hasta la actualidad, esperando el cumplimiento de las leyes con la restitución de sus tierras ancestrales. Las condiciones de vida a la vera de esta vía pública son de la más alta vulnerabilidad, carecen de todo tipo de servicios, cuentan con escasa alimentación, beben aguas no potables de los esteros y riachos circundantes, las viviendas que pudieron construir son muy precarias y no cuentan con asistencia de salud. En este tiempo de larga espera en condiciones extremadamente precarias, fallecieron varios miembros de la comunidad.

El lento avance de las gestiones jurídicas. Mientras tanto, la solicitud de restitución territorial –iniciada en 1993–, sobre las Fincas 15.179, 15.180 y 15.181 del Distrito de Pozo Colorado, tituladas actualmente a nombre de la “Agroganadera Loma Verde S.A.”, de la familia Domínguez Dibb, sigue su interminable curso. En vista de la dilatada gestión sin respuesta favorable del Estado paraguayo, los líderes de la comunidad, con la asesoría de la ONG Tierraviva, plantean el caso ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos y logran sentencia favorable en 2005.

Situación actual. En este 2009 se cumplen 16 años del inicio del proceso gestionado por la Comunidad para reclamar la restitución de parte de su territorio tradicional. Hace 13 años que están viviendo en la franja pública al costado de la ruta. El plazo para el cumplimiento de la sentencia de la Corte Interamericana venció el 13 de julio de 2008; sin embargo, el Estado paraguayo aún no la ha acatado.

Dada la larga espera y habiéndose cumplido ya tres años de la sentencia sin que el Estado paraguayo la haya cumplido, los miembros de la comunidad de Yakye Axa, apoyados por numerosos dirigentes indígenas chaqueños, en noviembre de 1998, realizaron una movilización y llegaron hasta Asunción. El objetivo era entrevistarse con el Presidente de la República y reiterar el pedido de agilización de los trámites jurídico-administrativos, a efectos de que restituyeran efectivamente las tierras reclamadas. El presidente de la República, Fernando Lugo, asumió el compromiso de acelerar los trámites.

Hasta el momento de escribir estas líneas (junio de 2009), los miembros de la comunidad de Yakye Axa continúan asentados a la vera de la ruta esperando la restitución de las tierras reclamadas.

COMUNIDAD DE SAWHOYA MAXA

También esta comunidad, al no tener respuesta a su reclamo territorial, denunció al Estado paraguayo ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos y logró la sentencia de este organismo internacional en favor de sus reclamos.

Descripción de la comunidad Sawhoya Maxa. Al igual que la de Yakye Axa, esta comunidad pertenece a la etnia Enxet, de la familia lingüística Maskoy. Está conformada por 407 personas, también están asentadas desde hace más de 15 años, en una angosta franja a orilla de la misma ruta asfaltada que conduce de la localidad de Pozo Colorado, Chaco Paraguayo, a la ciudad de Concepción. En la franja pública delimitada por la ruta y las propiedades privadas, los miembros de la comunidad conformaron dos asentamientos: “Santa Elisa” y “Km 16”. La mayoría de los integrantes de esta comunidad se asentaron en estos lugares, mientras que el resto vive en otras zonas de la Ruta Transchaco y en las estancias circundantes, esperando la respuesta del Estado a su reclamo territorial. **Breve antecedente histórico.** La presencia cada vez más numerosa de nuevos propietarios no indígenas que llegan a ocupar las tierras del Chaco Paraguayo fue impidiendo el libre acceso de las familias indígenas a sus respectivos territorios tradicionales y el uso de los bienes naturales allí existentes. Esta circunstancia puso en riesgo la existencia o sobrevivencia de las comunidades indígenas, que se fueron esparciendo hacia diferentes lugares. La Comunidad de Saboya Maxa no escapa de esta situación, por lo que en

1991 los miembros de la comunidad, asentados en diferentes establecimientos agroganaderos en el marco de su territorio tradicional, se ponen de acuerdo y solicitan al Instituto Nacional del Indígena (INDI) el reconocimiento oficial de la comunidad Sawhoya Maxa, la cual les es concedida conforme a los preceptos del Estatuto de las Comunidades Indígenas, Ley 904/81.

Ese mismo año de 1991, solicitan al INDI el reconocimiento de sus líderes y seguidamente inician los trámites de reclamo de la restitución de una parte de su territorio tradicional. Los primeros líderes reconocidos por el INDI son Carlos Mareco y Teresio González (fallecido). El caso tuvo su inicio a través del Expediente . 7597/91, caratulado: “Comunidad indígena de Maroma – Pozo Colorado”. Son demandadas las empresas extranjeras Roswell y Compañía S.A. y Kansol S.A, que detentaban los títulos de propiedad sobre las tierras reclamadas. El reclamo es por un total de 15.000 hectáreas que forman parte del territorio tradicional de la comunidad.

El dilatado proceso y la indiferencia de las autoridades nacionales, que no responden a las reivindicaciones planteadas, impulsa a los líderes de la comunidad a iniciar la presentación del caso ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, asesorados por la ONG Tierraviva. En febrero de 2005, la Comisión presenta el caso ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, tras el procedimiento correspondiente la Corte dicta su sentencia el 29 de marzo de 2006, favoreciendo las peticiones indígenas.

En dicha sentencia, la Corte Interamericana declaró que el Estado paraguayo violó los siguientes derechos en perjuicio de la comunidad Enxet Sur de Sawhoyamaxa: a las garantías judiciales y a la protección judicial; a la propiedad; a la vida; a la integridad personal y a la personalidad jurídica.

Situación actual. Debido al abandono y la desidia comprobada en los órganos de Salud del Gobierno, murieron cuatro personas de la comunidad Sawhoyamaxa por falta de atención. En consecuencia, el 2 de febrero de 2007 la Corte Interamericana de Derechos Humanos emite una nueva Sentencia de Supervisión del Cumplimiento de la Resolución de la Corte, de fecha 29 de marzo del 2006.

No obstante, a tres años la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, los miembros de la comunidad de Sawhoya Maxa siguen a la orilla de la ruta, en medio de necesidades extremas, esperando la restitución de las tierras reivindicadas.

CASO 2

Deforestación masiva en el territorio tradicional del grupo indígena ayoreo totobiegosode –Chaco Paraguayo–¹⁰.

Antecedentes. La deforestación masiva es una práctica implementada en el Paraguay por los grandes latifundistas, particularmente los productores agrícolas a gran escala y los ganaderos. Esta explotación intensiva de los bienes naturales, que afecta en forma directa la biodiversidad, se agudizó a partir los años 60 en la Región Oriental y desde los 80 en la Región del Chaco.

El departamento chaqueño que en estos últimos años está siendo devastado de modo alarmante e impune por nuevos propietarios, en su mayoría de origen brasileño, es el Alto Paraguay. La presencia del Estado en esta aislada zona del país es casi nula.

Los totobiegosode constituyen el grupo local del pueblo indígena ayoreo, son habitantes tradicionales del Gran Chaco Americano, en la zona sur del Chaco boliviano y norte del Chaco Paraguayo. Este pueblo es de cultura cazadora recolectora, pertenece a la familia lingüística Zamuco. Hasta los años 50 ocupaba un área de aproximadamente 2.800.000.000 hectáreas.

Los ayoreo totobiegosode están asentados actualmente en las aldeas de Arocojnadi, Chaidi y Tie, localizadas en su Patrimonio Natural y Cultural, en el Departamento del Alto Paraguay-Región del Chaco Paraguayo.

Este grupo indígena vivió en forma aislada, sin contacto con la sociedad circundante hasta los años 70, y en la actualidad aún existen grupos que viven en aislamiento en parte de su territorio tradicional: constituyen los últimos grupos indígenas que sobreviven en la selva en estado de aislamiento voluntario, cuya cultura es parte del rico patrimonio diverso de la humanidad.

Algunos acontecimientos que afectaron la vida y el territorio ayoreo en el Paraguay

- El Estado paraguayo vende amplias extensiones de tierras públicas en el Chaco, luego de la Guerra de la Triple Alianza (1865-1870).

¹⁰ Información proporcionada por la ONG Gente, Ambiente y Territorio.

- Intervención de grandes empresas latifundistas. Un caso paradigmático es el de la Carlos Casado S.A., que llegó a poseer 5.600.000 hectáreas.
- Explotación intensiva de bosques de quebracho.
- Instalación de Fortines Militares a partir de la Guerra del Chaco (años 1930);

A partir de 1921 se instalan colonos menonitas en el Chaco Central (Colonia Loma Plata en 1927, Colonia Fernheim en 1930 y Colonia Neuland en 1947). Esta inmigración incidió negativamente en el uso de las tierras habitadas por los Ayoreo y otros pueblos indígenas de la región.

Los primeros contactos de los ayoreo totobiegosode con el mundo circundante. En los años 60 se instala en territorio ayoreo la secta denominada “Misión a las Nuevas Tribus” (MANT). Desde entonces ocurren varios episodios que muchos han denominado “cacerías humanas”, en desmedro de la autonomía indígena. El más trágico que se conociera fue el de diciembre de 1986, cuando esta secta impulsó a otro grupo de ayoreos, asentado en la misión de Campo Loro, a buscar al grupo que seguía en el monte. En esa ocasión se produjo un enfrentamiento entre ambos grupos y fallecieron varios ayoreos. Los totobiegosode contactados en ese sangriento episodio fueron trasladados a la misión de Campo Loro, donde convivieron con otro grupo totobiegosode contactado en 1979, y con otros ayoreos pertenecientes al grupo guidaigosode, con quienes la MANT ya había entrado en contacto años atrás.

Del contacto forzoso al reclamo territorial de los ayoreo totobiegosode. En septiembre de 1991 se produjo otro contacto con los totobiegosode silvícolas, cuando una topadora menonita ingresó en una aldea constituida por familias de este grupo que seguían viviendo en la selva en estado de aislamiento. Este encuentro fortuito provocó la huida de las familias que estaban en la aldea. Enterados del nuevo hecho, los ayoreo totobiegosode asentados en la misión de Campo Loro resolvieron realizar la solicitud de un espacio territorial al Estado paraguayo para lograr la restitución de una parte de su territorio tradicional.

Tan es así, que líderes y miembros de la comunidad ayoreo totobiegosode, con apoyo de profesionales privados, delimitaron una superficie aproximada de 550.000 hectáreas, localizadas en el Departamento de Alto Paraguay. Es un área de alta fragilidad ecológica, que representa una parte de los dominios ancestrales de esta etnia. Los fundamentos de la petición se reseñan en los siguientes puntos:

- Impedir el exterminio del subgrupo que vive en la selva.
- Fortalecer la integridad socio-política.
- Diversificar los riesgos socioeconómicos.
- Escapar de la malnutrición.
- Proteger el medio ambiente.

Logros y retrocesos de la gestión. En 1993 se formaliza el pedido de restitución territorial de los ayoreo totobiegosode, se da apertura al proceso jurídico y administrativo ante el Instituto de Bienestar Rural (IBR), actual INDERT, y ante el Instituto Nacional del Indígena (INDI). Se otorga la Personería Jurídica a los ayoreo totobiegosode para la realización de gestiones de restitución territorial, en base a la legislación nacional vigente y los convenios internacionales ratificados por la República del Paraguay.

A 15 años del inicio de la gestión, se han obtenido avances significativos, aunque insuficientes respecto de las metas propuestas. Entre los logros se pueden señalar los siguientes puntos:

- Restitución de una pequeña parte del territorio reclamado y establecimiento de mejores condiciones para su proceso de autodeterminación
- Resguardo de los derechos de los Pueblos Aislados o en situación de aislamiento: los ayoreo totobiegosode silvícolas
- Recuperación y consolidación en proceso de una superficie de bosques que constituyen el espacio histórico-cultural de una sociedad originaria
- Inclusión del Patrimonio Natural y Cultural Ayoreo Totobiegosode en el Plan de Ordenamiento Ambiental del Territorio (POAT), Departamento del Alto Paraguay, Chaco

Algunos datos cronológicos

- **1993.** Resguardo de las tierras en trámite, mediante la interposición de medidas cautelares de Prohibición de Innovar e Inscripción de Litis.

- **1993-2006.** Regularización y titulación de varias fracciones componentes del hábitat tradicional, consistente en más de 80.000 hectáreas. Firma de contrato de compra-venta de otra superficie aproximada de 100.000 hectáreas. Si bien en los años recientes, las empresas que detentan el título de la fracción de las 100.000 hectáreas han desistido de la venta total, por lo que solamente se alcanzó a regularizar 45.000, que están en proceso de transferencia a favor de los ayoreo totobiegosode.
- **2001.** Dictamen y recomendación de ICOMOS / Unesco-Comité Paraguayo, para la preservación de este patrimonio como área protegida, y su inclusión en la Lista de Patrimonio Mundial de la Humanidad (2001).
- Resolución 1/01 del Ministerio de Educación y Cultura – Dirección General de Bienes Culturales, por la cual se “Registra y Declara Patrimonio Natural y Cultural (Tangible e Intangible) Ayoreo Totobiegosode, el espacio Histórico Cultural y Natural de posesión reconocida y de protección en curso por parte del Estado Paraguayo, remanente del Antiguo Hábitat Tradicional del Grupo Totobiegosode de la Etnia Ayoreo, habitantes originarios de la República del Paraguay, ubicado en la Región Occidental, en el Departamento del Alto Paraguay Distrito La Victoria”.
- **2004.** Resolución 1022/04 de la Secretaría del Ambiente por la que se resuelve declarar de interés institucional la consolidación del área del hábitat natural de los ayoreo totobiegosode; y promover la creación del área del hábitat de los ayoreo totobiegosode, a fin de complementar la Reserva de la Biosfera del Chaco.

Aunque hay otros logros y avances en el reconocimiento estatal de los derechos patrimoniales, de interés cultural y ambiental de este pueblo, siguen latentes los peligros y los hechos concretos de destrucción del hábitat y de exterminio de este grupo aislado en los remanentes de las últimas selvas chaqueñas.

En este contexto, uno de los hechos más graves y que requiere urgente intervención es lo detectado en setiembre de 2008, a través de fotos satelitales, que evidencian una grave deforestación en territorios tradicionales de los ayoreo totobiegosode del Alto Paraguay, producto de la devastadora acción de las topadoras. .

La empresa brasileña Yaguareté Porá S.A. está destruyendo bosques en un área de alta fragilidad ecológica y hábitat de población ayoreo en situación de aislamiento, en abierta transgresión a recientes disposiciones del Consejo Nacional del Ambiente (CONAM), que aprobara un dictamen de la Comisión Técnica de Biodiversidad relativa al resguardo de los montes existentes en esas tierras.

A su vez, la firma de origen brasileño River Plate S.A. reanudó tareas de desmonte en el área reclamada y tramitada por los totobiegosode, a pesar de que la Unidad Penal Ambiental Especializada de la Fiscalía General del Estado había dispuesto la suspensión del trabajo de topadoras.

Situación actual. Si bien el desmonte se ha suspendido temporalmente, la situación sigue siendo muy grave pues se trata de amenazas a la población totobiegosode en situación de aislamiento. La destrucción de estos montes se ha venido efectuando a pesar de la vigencia de leyes nacionales, convenios internacionales y resoluciones emanadas de órganos competentes del país que amparan derechos indígenas, derechos humanos, derechos culturales y derechos ambientales.

Existe una gran preocupación entre los indígenas ayoreo totobiegosode por la dilación de los trámites que garanticen efectivamente la legalización de parte de su territorio reivindicado desde 1993, que corre el riesgo de ser totalmente depredado. La preocupación aumenta porque en noviembre de 2008, la Secretaría del Ambiente (SEAM) había dictado una Resolución a fin de impedir la depredación de grandes superficies de bosque virgen cancelando la Licencia Ambiental para deforestar una fracción de 3000 hectáreas otorgada a la empresa Yaguareté Porá S.A., a través de la cual estaba practicando la deforestación en la zona. Pero recientemente esta empresa entabló una demanda a fin de recuperar la licencia y seguir devastando el patrimonio indígena.

Ante estos hechos, la Organización Payipie Ichadie Totobiegosode (OPIT), instancia asociativa que nuclea a las comunidades ayoreo totobiegosode y asume las gestiones reivindicatorias de la comunidad con el apoyo técnico de la ONG Gente, Ambiente y Territorio, ha reiterado a las instancias públicas competentes la solicitud de intervenciones de urgencia. Sin embargo, estas empresas siguen actuando impunemente en el territorio.

Aunque la lucha continúa, este grupo muchas veces siente una gran impotencia porque a pesar de las múltiples gestiones realizadas y las protecciones jurídicas logradas con las medidas cautelares del territorio, la realidad concreta es que las autoridades administrativas y judiciales no actúan como corresponde a los derechos de este pueblo para otorgar la protección estricta al territorio gestionado, al contrario, siguen cediendo ante la voracidad de los propietarios que detentan gran parte del territorio.

Ante esta circunstancia, a más de recurrir a las instancias públicas, los ayoreo totobiegosode frecuentemente apelan a la solidaridad de la sociedad, buscando proteger y recuperar su territorio. Con este fin, emitieron una vez más un pronunciamiento público denunciando los recientes hechos, para que se evite el desmonte del área de su Patrimonio Natural y Cultural en el Departamento del Alto Paraguay, región del Chaco Paraguayo.

CASO 3

Inminente desalojo de las comunidades de Loma Tajy, Ka'a guy Roky, Ka'aty Miri, Ka'a Poty y Buena Nueva, de Alto Paraná, Región Oriental, de sus asentamientos en tierras legalmente aseguradas¹¹.

Estas comunidades pertenecen al grupo ava del pueblo guaraní. Están asentadas en el distrito de Itakyry del Departamento de Alto Paraná. Hay unas cien familias indígenas afectadas.

Las tierras están tituladas a favor de las comunidades a nombre INDI; son dos fincas, individualizadas como la N° 1584 y la N° 1709, totalizando una extensión de 2638 hectáreas, inscriptas en la Dirección General de los Registros Públicos. Estos títulos de propiedad datan de 1996 y 1997 respectivamente. Hay un plano de Mensura Judicial, aprobado por Sentencia Definitiva N° 848/07, en el que se halla delimitado debidamente el territorio, de acuerdo a las descripciones técnicas señaladas en los títulos de dominio.

Breve descripción del conflicto. Aun existiendo un título de propiedad legalmente asegurado a favor de los miembros de las cinco comunidades, éstos siguen siendo perseguidos por colonos paraguayos y brasileños que pretenden apropiarse en forma ilegítima y arbitraria de las tierras que ancestralmente pertenecen a estas comunidades indígenas.

En vista del incesante hostigamiento al que son sometidos, con la finalidad de brindarles una mayor seguridad jurídica sobre los inmuebles que les pertenecen, el INDI y el CONAPI, en forma conjunta, solicitaron la medida cautelar de prohibición de innovar de hecho y de derecho, que fue otorgada por el Juzgado de Primera Instancia en lo Civil y Comercial del Séptimo Turno de la capital. La resolución judicial fue debidamente notificada a la Comandancia de la Policía Nacional y a la Jefatura Policial del Alto Paraná, y fue inscripta en la Dirección General de los Registros Públicos.

Sin embargo, los colonos paraguayos y brasileños siguen con el ánimo de adueñarse de las tierras y expulsar a los indígenas. En tal sentido, se presentan como supuestos propietarios, con títulos de propiedad que datan de 2004 y años posteriores, que pretenden ubicar tales títulos de propiedad sobre los

¹¹ Información proporcionada por el Consejo Nacional de Pastoral Indígena (CONAPI).

inmuebles pertenecientes los cuales carecen de legalidad. Ni siquiera cuentan con mensura judicial, lo que demuestra fehacientemente a las comunidades indígenas.

Estos pseudopropietarios, con la colaboración de fiscales y jueces inescrupulosos de la zona, han obtenido órdenes de Desalojo y de Restitución de los inmuebles, dictadas en total contraposición a los preceptos constitucionales y legales, apartándose notoriamente de las reglas procesales a las que deben someter sus actuaciones fiscales y jurisdiccionales.

Situación actual. Los líderes de las comunidades, con el apoyo de CONAPI y la intervención del INDI, están realizando acciones de diversa índole para enfrentar el inminente peligro de desalojo de estas comunidades legítima y legalmente constituidas. Con este fin se ha planteado la acción de inconstitucionalidad ante la Corte Suprema de Justicia; se espera que esta instancia, que es la más alta del Poder Judicial, dicte una medida de urgencia para suspender los desalojos que están vigentes y en poder de la policía de la zona para ser cumplidos en contra de las cinco aldeas. Con estas medidas realizadas en forma urgente, se está suspendiendo provisoriamente el desalojo de estas comunidades de sus propias tierras legalizadas.

Algunas consideraciones finales

Como se puede constatar, los casos descriptos reflejan con toda claridad la debilidad jurídica e institucional del país para dar la debida garantía al cumplimiento de las leyes que resguardan los derechos de los pueblos indígenas y de este modo practicar la justicia largamente esperada por estos pueblos.

El caso de Yakye Axa y Sawhoya Maxa indica que ambas comunidades han cumplido ejemplarmente con todos los procedimientos jurídicos previstos en las leyes, sin que sus reclamos hayan sido respondidos. Los dos procesos, tanto el de Yakye Axa como el de Sawhoya Maxa, significan, en términos de antecedentes judiciales y administrativos, un avance trascendente en la protección de los derechos de los pueblos indígenas en el Gran Chaco. Se constituyen en una esperanza, pues demuestran que en la medida en que los líderes comunitarios con las organizaciones de apoyo amparados en las leyes nacionales e internacionales, recurren ante las autoridades nacionales y la instancia internacional, pueden lograr sentencias que favorezcan sus reivindicaciones. Tal ocurrió en este caso, en que una instan-

cia como la Corte Interamericana de Derechos Humanos ha escuchado y avalado sus reclamos, reconociendo los derechos territoriales.

Sin embargo, estos avances jurídicos son sobre todo formales, sólo figuran en los papeles. A pesar de todo el esfuerzo y de las sentencias favorables obtenidas, la vida de los miembros de ambas comunidades sigue en condiciones lamentables en la orilla de las rutas en el Chaco Paraguayo. Con esto se constata que la sola gestión jurídico-administrativa no alcanza para lograr efectivamente la restitución territorial.

La situación del conjunto de los casos reseñados pone de manifiesto que las autoridades nacionales en cuyas manos está el ejercicio de la administración de la justicia, se inclinan en actitud manifiesta e impune a proteger contra toda legalidad y legitimidad a los sectores económicamente poderosos, sin ningún tipo de control y con toda indiferencia. Particularmente nocivas a los derechos de los pueblos indígenas son las decisiones frecuentemente adoptadas en instancias de los poderes Legislativo y Judicial. Con estas actuaciones están amenazando la sobrevivencia de los pueblos indígenas.

No obstante, a pesar de los escasos avances y de los muchos retrocesos, los pueblos indígenas siguen bregando. Los valores y medios que fortalecen su lucha y mantienen la esperanza están en la fuerza que surge de las organizaciones indígenas del Paraguay, que a través de sus dirigentes siguen en la lucha sin claudicar, perseverando en la defensa de sus valores culturales, sus derechos a la autonomía, el respeto a los bienes naturales y la restitución de sus territorios ancestrales.

Para alcanzar la largamente esperada justicia, a las organizaciones indígenas les queda un medio estratégico: la presión social, a fin de influir en la opinión pública y lograr la solidaridad de la sociedad en su conjunto. A través de la sensibilización y la solidaridad colectiva, se podría incidir en las decisiones de los que detentan los poderes del Estado, sin los cuales no se pueden lograr avances efectivos y sustantivos para la vigencia de la justicia.

Movimientos sociales de los Pueblos Originarios

CARLOS ALBERTO BENEDETTO
Coordinador de la Junta Unida de Misiones
Programa Ecuménico

Para referirnos a los movimientos sociales de los pueblos originarios del Chaco en sus luchas por defender sus territorios y reivindicar sus derechos, es necesario diferenciar cuatro fases de inserción socioeconómica de los aborígenes en la sociedad argentina.

1. Fase de conquista y subyugación, que se prolonga hasta las campañas del desierto de 1870 (expedición Uruburu) y 1884 (expedición Victorica).
2. Explotación económica de los indígenas como fuente de mano de obra barata, desde 1884 hasta nuestros días.
3. Integración del aborígen por medio de una política paternalista implementada por el Estado nacional a partir de 1920.
4. Revalorización de las comunidades indígenas y de su autonomía a partir de la década de 1970, que se afirma en la década de 1980 con el advenimiento de la democracia, lo que dio lugar a la creación de Institutos Provinciales de Asuntos Indígenas.

Es importante analizar estos períodos de inserción de los aborígenes en la sociedad para entender actitudes y conductas presentes de las comunidades. En el siglo XVIII (fase de Conquista), la introducción del caballo originó un complejo bélico ecuestre indígena- principalmente guaycurú^[1] o, en las palabras de Alfred Metraux:^[2] “una vez montados, la movilidad y audacia de los indios los hizo el

[1] Ver Martín Dobrizhoffer, *Historia de los abipones.*

[2] Alfred Metraux, *Etnografía del Chaco.*

azote de los españoles, a quienes podían ahora combatir en términos más iguales y atacar muy lejos del pueblo sin miedo a represalias”. Este prolongado período de conflicto tuvo un efecto pronunciado sobre la sociedad y la cultura de los pueblos guaycurúes.

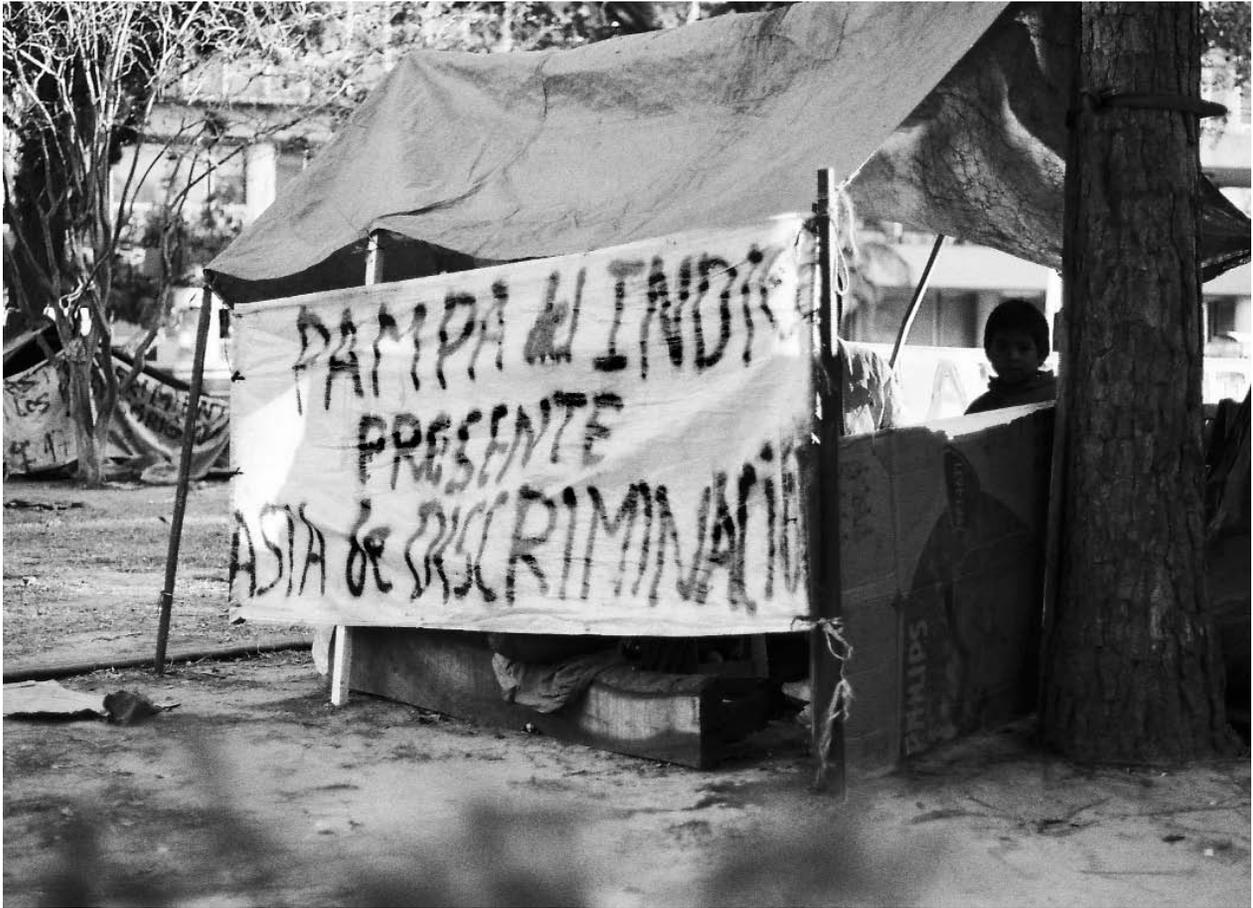
En rigor, en esta etapa de conquista, la región chaqueña constituyó para los españoles un lugar de tránsito hacia el Alto Perú desde Asunción pasando por Corrientes. Es decir, sus esfuerzos estuvieron puestos en consolidar esa ruta más que en ocupar y dominar el territorio. El enfrentamiento con los europeos no fue un proceso coherente o uniforme, puesto que diversos tipos de europeos, cada cual con una actitud diferente frente a los indígenas, penetraron el Chaco.

A fines del siglo XIX y principios del siglo XX se llevó a cabo la segunda etapa de la Campaña del Gran Chaco, para tender líneas férreas entre Resistencia y Salta. En esos años se fundan los principales pueblos, sobre una línea de fuertes (actual Ruta Nacional N° 16), y a su vez, se penetra por el sur del Chaco, a través de otra línea de fuertes (actual Ruta Nacional N° 95), hasta la provincia de Formosa, más allá de la actual Ruta N° 81 que avanza, también paralela al ferrocarril, siguiendo la misma estrategia militar de ocupación y dominio territorial, a través de fortificaciones. Después de las expediciones militares, esta área quedó definitivamente liberada a la colonización.

Uno de los objetivos de las acciones desarrolladas por el ejército, además de contribuir a la expansión de las fronteras agropecuarias, fue reprimir las tempranas rebeliones de los indígenas que trabajaban en los obrajes de la región occidental chaqueña sometidos a un régimen de explotación inhumana^[3]. En estas zonas pacificadas en primer término por los misioneros, el régimen de “encomiendas” subsistió hasta fines del siglo XIX.

Paralelamente, para ordenar la cuestión indígena en territorio chaqueño y formoseño, el gobierno nacional crea dos grandes reducciones: la de Napalpí (Chaco) y la de Bartolomé de las Casas (Formosa); al sur de la ciudad Presidencia Roque Sáenz Peña (segunda ciudad del Chaco), la primera; y al sur de Comandante Fontana, la segunda. Esta etapa fue la más traumática y conflictiva para los pueblos originarios de la región (qom – mocoit – piilaxa) pues significa un profundo quiebre en su organización social, como así también la pérdida de sus territorios tradicionales. Ambas reducciones estaban bajo la supervisión de la Comisión Honoraria Fiscal del Ministerio del Interior,

[3] Alfred Metraux, ob. cit.



que en 1916, se transformaría en la Comisión Honoraria de Reducción de Indios. El principal objetivo de las reducciones era que los aborígenes aprendieran a ser agricultores y abandonasen las formas nómades de vida. Por ese motivo, la Comisión Honoraria se rehusó a crear una nueva reserva indígena a pesar del decreto del presidente Alvear de 1924, que opinaba “no se debe permitir al indígena que viva de la caza y la pesca, porque la única manera de obligar al indio a cambiar su forma de vida y sus costumbres y adiestrarlo para el trabajo productivo es alejarlo de los bosques, los espacios abiertos, los lugares donde se sentirían tentados a vivir en la miseria, la ignorancia y la viciosidad”^[4].

Para comprender lo expresado anteriormente cabe recordar que en el Chaco comienza el auge del algodón en esta década pasando de 2800 hectáreas en 1917 a 50.000 en 1927, hasta alcanzar las 299.000 en 1937^[5]. De hecho, en la reducción de Napalpí, en la década del '20, se deja de comprar madera y se incentiva entre los indígenas el cultivo del algodón.

Dada la evolución de la estructura económica del Chaco, además de los rubros tradicionales –el forestal, con los obrajes; y el azucarero (Las Palmas)– surge el algodón como un cultivo nuevo con fuerte crecimiento, e intensiva captación de mano de obra. El gobierno nacional confiere entonces nuevas funciones a la Comisión Honoraria mediante un decreto emitido en 1927 que prohíbe contratar indios en trabajos de obrajes y zafra, canales y vías férreas fuera de las zonas en que residen sin previa intervención de la Comisión. Este decreto estableció una relación económica de dependencia entre el Estado y las comunidades indígenas:

- “Reglamentar el trabajo en chacras para los indígenas que viven en reducciones, facilitando todos los elementos de labranza, así como semillas”.
- “Alimentar a los mismos durante el tiempo que duren las tareas agrícolas, hasta el levantamiento de la cosecha, la que la Comisión venderá percibiendo cada chacarero hasta donde sea posible y sin violentar en ningún caso al indio, el valor de los útiles, mercaderías, ropas que se les suministra”^[6].

[4] Iñigo Carrera, 1982.

[5] Iñigo Carrera, ob.cit.

[6] Congreso de la Nación.

En consecuencia, el Estado se convirtió en un intermediario económico entre los indígenas y el resto de la sociedad, era una especie de crédito con la garantía del cultivo del algodón como único cultivo, ya que no se aceptaba otro. Posteriormente el avance colonizador crea nuevas reducciones o reservas como lo fueron la de Miraflores (1931) para liberar tierras y fundar la Colonia de Juan José Castelli, y la de Caba Ñaro para fundar Tres Isletas.

Los movimientos chamánicos

La resistencia bélica de los cazadores recolectores chaqueños había sido sofocada, pero la situación de dominación a la que fueron sometidos produjo aún varios intentos de rebelión.

Primero fueron acciones con un abierto sentido agresivo, como es el caso de la realizada por Mato-lí (qom), en 1909, contra los fortines Warnes y Brown, que concluyeron con la muerte de este líder y de sus principales seguidores en un paraje próximo a Campo Azul (Interfluvio Teuco-Bermejito). Al no tener éxito por este camino, la resistencia social fue adquiriendo una forma más pasiva, que se apoyaba básicamente en la creencia de que la acción chamánica de ciertos líderes podía restablecer la armonía que todo el proceso de conquista y colonización había destruido.

En la búsqueda de esa armonía, el principal movimiento chamánico se desarrolló en 1924, en la Colonia Chaco, al sur de Napalpí, en el lugar conocido corrientemente como La Matanza o Isla Aguarrá (actual Lote 39 de Colonia Chaco). Este acontecimiento concluyó en una masacre que a su vez derivó en el fracaso del liderazgo chamánico y dejó una profunda huella en la conciencia de tobas y mocovíes. Las fuentes que relatan este suceso aciago concuerdan en que el motivo fundamental fue la explotación y el desprecio por los derechos humanos de los aborígenes.

Varios factores incidieron en el curso de los acontecimientos. Los colonos de la zona le demandaban al gobernador que forzara a los indígenas a permanecer en el territorio del Chaco para recoger el algodón, en vez de permitirles migrar a Salta y Jujuy para trabajar en la industria azucarera. Otro factor lo constituyó la decisión inconsulta de los administradores de la Colonia Chaco, que impusieron una tasa del 15% de recargo en la adquisición del algodón de los indígenas, como ayuda para el pago de caminos, escuelas y embarques. Esta medida fue considerada por los colonos indígenas como un trato injusto. Por si esto fuera poco, había una continua persecución y abuso de la policía local, que

incluyó el asesinato del jefe Sorai, un viejo y respetado chamán^[8]. Este incidente produjo una atmósfera de incertidumbre que fue explotada por varios líderes que buscaron corregir lo que se había tornado una situación intolerable.

Los líderes mocovíes se movilizaron justo en el momento en que los líderes tobas preparaban su reacción colectiva. La competencia de prestigio y liderazgo entre los líderes de ambos pueblos probablemente haya dado por resultado una acción más drástica de lo que habría sido en otras circunstancias. Por otra parte, la experiencia de los tobas en la huelga general del Ingenio Las Palmas, varios años antes, muy bien pudo haber contribuido a su determinación de resistir el trato desleal en la Colonia Chaco.

Los chamanes de Napalpí no fueron los últimos en imponer el liderazgo dinámico y efectivo de crisis extrema. Varios líderes posteriores adquirieron también una reputación que excedía los confines de sus operaciones regionales. Un líder de tales características durante la primera parte de la década de 1930 fue Natoxochi (Evaristo Asencio), de El Zapallar. Natoxochi era un 'oiquiaxaic que había recibido su poder de un espíritu. Su mensaje incluía, principalmente instrucciones acerca de tabúes alimentarios tradicionales y predicciones. En 1933, un gran grupo de mocovíes viajó desde el norte de la provincia de Santa Fe y desde la Colonia Chaco en Napalpí, para tratar de obtener el poder de Natoxochi. En el camino de regreso, la muchedumbre se dirigió hacia El Zapallar, con la intención aparente de buscar comida y ayuda. Las autoridades locales fueron presas de pánico, pidieron refuerzos a Resistencia y abrieron fuego sobre la multitud (estimada en unas 360 personas) cuando ésta iba llegando a El Zapallar^[9].

Luego aparecieron otros líderes, tal es el caso de Chalataxai en Pampa del Indio. Su mensaje concernía principalmente a la comida y el vestido. Incitaba a la gente a abandonar vestimenta tradicional y a andar desnudos hasta que llegaran ropas de tipo europeo, como así también a abandonar el consumo de la mandioca y la batata, y adoptar la galleta y los fideos que debían llegar en avión desde Buenos Aires. Hoy es considerado un falso profeta, dado que los pocos que lo siguieron muy pronto terminaron hambrientos y con frío.

Otros líderes bien conocidos, como Taigoyi' (cacique Mayordomo), y el cacique Moreno más tar-

[7] [8] Según *El Heraldo del Norte*.

[9] Ver Vázquez Gualtieri, 1958.

de, ejercieron un liderazgo más específicamente político, involucrando empleos y asuntos legales. No obstante, eran también chamanes (pi'oxonaq) que poseían poderes extraordinarios. El primero tenía reputación de repeler proyectiles, el segundo efectuaba acciones curativas. Más que dirigir movimientos reivindicatorios, cooperaban con los poderes administrativos para guiar a los tobas sin provocar problemas. De manera que se trataba de un liderazgo toba antepuesto al liderazgo profético y espiritual anteriormente descripto.

Los esfuerzos chamánicos tradicionales para reestablecer la armonía tomaron, como vimos, diferentes formas y comprendieron numerosas acciones, si bien ninguna alcanzó las proporciones de Napalpí. Fue posiblemente este fracaso más que cualquier otro incidente, lo que significó un serio revés para el oficio tradicional del chamán. Esta demostración pública de incapacidad chamánica y la decepción producida, incrementaron las tensiones y engendraron la necesidad de desarrollar un nuevo tipo de liderazgo^[10]. Es así como finalmente surge un nuevo tipo de chamán: el líder (dirigente) del culto religioso contemporáneo.

El proceso de aculturación en la Colonia Chaco

Hasta 1946, la Comisión Honoraria cumplió las funciones ya descriptas, y durante el gobierno de Perón se crea la Dirección Nacional de Protección del Aborigen. En ese tiempo, las comunidades reciben fuerte apoyo y los primeros créditos en efectivo vía Banco Nación, y también implementos agrícolas: alambres, animales de trabajo, etc.^[11] En 1955, el gobierno militar puso fin al crédito y a los demás beneficios en las reservas aborígenes y comenzó una provincialización de los asuntos indígenas: se creó en el Chaco la Dirección Provincial del Aborigen (DPA)^[12], en virtud de lo dispuesto por el Decreto-Ley 12.969 del 18 de julio de 1956 del Superior Gobierno de la Nación, cuando ha cesado

[10] Elmer Miller

[11] Hermitte, M. Esther (1970)

[12] Decreto-Ley N° 4967, 10/12/56, Coronel Pedro Avalía, interventor a cargo del Gobierno del Chaco.

en sus funciones la Dirección General de Protección al Aborigen, cuyos bienes se transfirieron a las respectivas provincias.

El decreto hace referencia a la Ley 58 del 20 de mayo de 1954 del Gobierno Constitucional del Chaco, que ratifica el Decreto 460/54 que establece la creación de la Dirección Provincial de Acción Agraria y Colonización para la Readaptación Indígena.

El 2 de setiembre de 1969, el gobierno de facto del coronel Miguel Ángel Basail (RE) dicta la Ley 970 que plantea cierta autonomía de la DPA. Uno de sus artículos establece: “Facúltese a la DPA bajo contralor del Ministerio de Bienestar Social, a fomentar actividades agropecuarias, forestales, comerciales e industriales tendientes a facultar el desarrollo del pleno empleo de la mano de obra de la población indígena, su abastecimiento y el consumo y comercialización de su producción”.

La situación siguió hasta 1971 y así Hermitte^[13] plantea que “los objetivos de la ley que creó la Dirección, en lo que se refiere al empleo de la mano de obra, consumo y nivel de vida de la población indígena, no son cumplidos ni siquiera mínimamente por ella. Las causas básicas de dicho incumplimiento son exógenas y por lo tanto sus efectos en su mayoría no son imputables a la gestión misma de la Dirección, sino fundamentalmente referida a la escasez y aleatoriedad de los recursos a disposición de la misma”.

En 1971 asume como director de la DPA René James Sotelo, que ocuparía el cargo hasta 1981. Es la primera vez que el organismo cuenta con una conducción estable. Durante ese período se modifica la Ley 970 en sus artículos 15 a 18^[14]: El Poder Ejecutivo queda facultado para afectar por decreto las tierras fiscales que se destinarían al cumplimiento de los objetivos de la Ley. La DPA tendría bajo su contralor la distribución de las tierras y la explotación forestal, con la única salvedad de respetar el estado de derecho. Esto constituyó un avance en el resguardo de las tierras ocupadas por las comunidades indígenas.

Posteriormente, la Ley 970 sufre otras modificaciones en su articulado^[15]. A continuación la reforma más importante, entre otras, que mejoran la autonomía de la DPA. El art. N° 12 dice: “La DPA

[13] Hermitte, 1970.

[14] Ley 1637, del 25/06/75.

[15] Ley 2009, 1976.

fomentará la organización de las comunidades bajo su contralor en forma de Asociaciones Civiles”. Por primera vez, existe la participación aborígen en la estructura del Gobierno Provincial del Chaco.

Reivindicación de los derechos indígenas

A partir del Convenio 107 de la OIT^[16], se inicia un proceso de movilización y organización de los pueblos indígenas en su lucha por reivindicar sus territorios tradicionales y demás derechos sociales. El Convenio expresa en su artículo 11: “Se deberá reconocer el derecho de propiedad colectiva o individual, a favor de los miembros de las poblaciones en cuestión^[17] sobre las tierras tradicionalmente ocupadas por ellas...”. También se establecen derechos de contratación y condiciones de empleo; derecho a ser indemnizados por el traslado afuera del territorio tradicional, derecho a la formación profesional, artesanías e industrias rurales, derechos de seguridad social y a la sanidad; derechos de educación y medios de información y otros no menos importantes que igualan los derechos de los integrantes de los pueblos indígenas con los del resto de los ciudadanos. Con posterioridad, la evolución del Derecho Internacional desde 1957 y los cambios sobrevenidos en la situación de los pueblos indígenas y tribales en todas las regiones del mundo hacen aconsejable adoptar nuevas normas internacionales en la materia. La OIT elabora el Convenio 169^[18], que sería adoptado por la República Argentina por la Ley ° 24.071.

Entre las organizaciones que surgen se encuentran la Asociación Indígena de la República Argentina; la Federación Indígena de los Valles Calchaquies; el Centro Kolla; el Movimiento Ayllu; la Federación Mapuche Neuquina y otras de orientación partidaria, tales como el Movimiento Indígena Peronista y el Movimiento Justicialista Indígena de la República Argentina.

[16] Año 1957. Ratificado en la legislación de la República Argentina por Ley 14.932, del 29/12/59.

[17] La Ley las define como “las poblaciones indígenas y otras poblaciones tribales o semi-tribales”.

[18] Del 07/06/89.

Se reúnen varios congresos indianistas: Futa Traun en Neuquén en 1973, Caba Ñaro y Valles Calchaquies el mismo año, en Chaco y en Tucumán respectivamente; en 1983, el Congreso Indio de la República Argentina (CIRA) en Buenos Aires. En Sudamérica aparecen el Consejo Indio de Sudamérica (CISA) y la Confederación Nacional Indígena del Ecuador (CONAIE).. Todos expresan cabalmente que la recuperación de tierras es un punto vital para sus pueblos.

En otro plano de la cuestión indígena, es importante señalar que a partir de la encíclica papal de Juan XXIII “Paz en la Tierra” (trato de las minorías étnicas), y el Concilio Vaticano II que se desarrolló en Medellín, Colombia, en 1968, se inicia en América Latina un acercamiento de las Iglesias católica y protestante a la dura realidad de los pueblos indígenas, desde la perspectiva de la teología de la liberación.

En Brasil se crea el Consejo Indígena Misionero (CIMI), dependiente de la Conferencia Episcopal de Brasil, y en Paraguay ocurre otro tanto con la creación del Equipo Misionero de Pastoral Indígena; y en la Argentina, con el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA). Por el lado protestante, a través del Consejo Mundial de Iglesias (CMI), se realiza el “Simposio sobre fricciones interétnicas en América Latina” en enero de 1971, en Barbados. La Declaración de este evento hace pública una fuerte crítica a las iglesias por su acción entre los indígenas.

Un año demoraron las iglesias en responder a este reto. En Asunción, en marzo de 1972, se reúnen representantes de la Iglesia católica romana y de Iglesias evangélicas de diversos países del continente convocados por el CMI a través del Programa para Combatir el Racismo. De la consulta nace un documento autocrítico sobre la acción misionera de la Iglesia entre los indígenas.

No es cuestión de decir sólo una parte del evangelio, de “dar una medicina al enfermo, harina al hambriento, un cuaderno y un lápiz al analfabeto, un pantalón usado al desnudo”. La pastoral indigenista va comprendiendo que así sólo se cubre nuestra propia desnudez, se esconde nuestro propio analfabetismo, se sacia nuestra propia hambre, se cura nuestra propia enfermedad, se cree en nuestra propia palabra... y Dios no está. Se trata de amar (respetar) a nuestro prójimo como a nosotros mismos. El desafío de esta “otra” realidad, pretendidamente desconocida, pero abiertamente usurpada, no se resuelve dando paliativos inmediatos. Así, la preocupación creciente de las iglesias por el derecho indígena a la tierra, se va haciendo una teología de la tierra; y más aún: una teología de la tierra indígena. Esta visión abrió nuevos horizontes en el acompañamiento de los pueblos indígenas en su lucha por sus territorios tradicionales.

El advenimiento de la democracia inicia un proceso de amplia participación de los pueblos originarios, con acompañamiento de diversas instituciones seculares y religiosas. En 1985 se crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) (Ley 23.302, de política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes). Situaciones similares se dieron en otras provincias de la República Argentina, tal es el caso de Formosa (Ley 426), y del Chaco (Ley 3258, de las comunidades indígenas, 1987, que crea el Instituto del Aborigen Chaqueño - IDACH).

Este proceso alcanza su logro mayor cuando el creciente protagonismo movilizador de los Pueblos Originarios consigue introducir sus derechos en la reforma de la Constitución Nacional de 1994 (art. 75, inciso 17); algo similar ocurre en el Chaco al reformarse también la Constitución Provincial; en esa circunstancia se presentó un gran debate sobre la tierra pública y los derechos indígenas.

Antecedentes y desarrollo de la lucha en el Chaco

El punto de partida del proceso movilizador lo constituyó la idea de que la DPA, junto a las comunidades, elaborara una legislación de política indígena más acorde a sus reclamos reivindicatorios. En 1984, el gobierno provincial crea el Consejo de Parcialidades Indígenas (CPI), con el objeto de establecer un ámbito amplio de participación de las comunidades aborígenes, y conformado por representantes de los pueblos wichi, qom y moqoit. Es en el seno de este Consejo donde se plantea la necesidad de reflexionar sobre la dinámica de funcionamiento de la DPA, en especial acerca de la Ley 970 que la crea.

Comenzando este proceso surge la idea de modernizar o, mejor dicho, ampliar los contenidos de la Ley, en el marco de la participación activa propiciada por la incipiente democracia reinstalada en la Argentina. Así se inicia un largo período de diálogo con las comunidades aborígenes que posibilitará incluir en la legislación los derechos de los pueblos originarios y que les permitirá estar a cargo de la conducción tanto política como administrativa de un nuevo organismo provincial.

Desde el principio hubo dificultades para accionar, fundamentalmente por las rivalidades entre varios líderes pertenecientes a los distintos pueblos aborígenes cobijados bajo la DPA.

Entre 1984 y 1987 se efectuaron un sinnúmero de eventos en distintas comunidades y a su vez, varios seminarios provinciales de extensa duración, donde además participaron por invitación de la DPA

y los aborígenes, organizaciones e instituciones que trabajaban con los pueblos originarios (INCUPO, INDES, Asociación Promotores Chaco, SEDDAR, JUM, ENDEPA, Asociación Amigos del Aborigen, entre otras), las cuales dieron un marco de apoyo importante a la iniciativa propuesta.

A medida que se avanzaba en la agenda del nuevo proyecto legislativo, se iban superando las diferencias entre los dirigentes aborígenes, lo cual permitió la conformación de una pequeña comisión promotora democráticamente elegida en asamblea, la que adquirió posteriormente el nombre de “Comisión de los Seis”, integrada por dos miembros de la comunidad toba (Nieves Ramírez y Orlando Sánchez), dos miembros del pueblo mocoví (Valerio Nicolás y Sebastián Tomás) y dos de la comunidad wichí (Nemesio Coria y Ramón Navarrete). Ellos se pusieron al frente de la lucha reivindicativa y produjeron una gran movilización y acampe frente a la Legislatura provincial. Permanecieron en el lugar durante cinco días, hasta que se produjo el tratamiento sobre tablas de la nueva legislación indígena de la provincia y la creación del IDACH como su órgano rector (mayo de 1987).

Por último, otro elemento que transcurrió de la mano de la reflexión por la nueva ley indígena fue la lucha por la tierra: “si no tenemos derecho a poseer la tierra como dueños definitivos, significa nuestra muerte final. Sin tierra no hay cultura, no hay idioma. Para sobrevivir como pueblos indígenas, la tierra tiene que pertenecer a nosotros”. A tal efecto, en la primera Asamblea de Comunidades Indígenas se decidió reclamar el derecho a acceder a 1.080.000 hectáreas para los pueblos originarios del Chaco, reclamo que aún hoy no se ha satisfecho. En esa oportunidad se elaboró un importante documento que fue firmado por los representantes de las comunidades participantes, en cual se incluía la solicitud de que el Gobierno provincial reconociera el decreto del presidente Alvear de 1924 sobre la Reserva de 150.000 hectáreas en el Teuco Bermejito. Este asunto originó otras confrontaciones con las autoridades provinciales y un penoso camino de encuentros y desencuentros que concluyó con la entrega del título de propiedad de dicha tierra a nombre de la Asociación Comunitaria Meguesoxochi del Teuco Bermejito (noviembre de 1999).

Sin embargo, a pesar del título otorgado oportunamente, todavía se deben relocalizar familias criollas fuera de esa propiedad para que el pueblo toba pueda hacer uso de ella de manera efectiva.

La tutela judicial efectiva como garantía de nuestros Pueblos Originarios en la lucha por sus derechos

IRIDE ISABEL MARÍA GRILLO

Jueza Civil y Comercial de la Sexta Nominación de la Ciudad de Resistencia,
Provincia del Chaco

La lucha de nuestros Pueblos Originarios, como parte de la memoria de los argentinos y americanos, supone el reconocimiento desde cada ámbito de un camino de conversión para cambiar el estado de cosas tanto en cuanto a las condiciones materiales existentes como en cuanto al estado de conciencia de nuestra sociedad.

Y el primer paso, como corresponde hacerlo desde este espacio con que me honran, es humildemente y desde lo más profundo del alma, pedir perdón por tantas injusticias y ser misericordiosos, en el verdadero sentido de tal expresión, tratando de colocarme en el corazón del otro, del próximo, del prójimo, latiendo con él y haciéndonos uno con él.

Desde mi condición de cristiana, ciudadana, abogada, docente y jueza de una provincia, otrora pionera en el reconocimiento de garantías y libertades, hoy sumergida en el letargo del que debe despertar, propongo que reflexionemos juntos respecto de cuestiones que merecen nuestra ocupación responsable, cada uno desde el ámbito en el que nos toca estar; porque los cambios son siempre posibles en tanto luchemos responsablemente, con paciencia y perseverancia –y de esto los pueblos originarios son ejemplo y testimonio–, transformando la lucha en confianza, la confianza en entrega, la entrega en fe y la fe en esperanza.

El Estado de Derecho en su necesario tránsito hacia el Estado de Justicia, dentro del sistema constitucional argentino requiere de tres presupuestos que inexorablemente deben cumplirse, y que propongo a debate:

- 1) La voluntad de la Constitución, como mejor expresión del imperio de la ley en todos los ámbitos de la vida de una sociedad,

- 2) un conjunto de garantías eficaces en la defensa de las libertades como expresión más genuina de la dignidad de la condición humana y
- 3) la existencia de un Poder Judicial independiente, que no claudique en el ejercicio de las dos funciones constitucionalmente asignadas: la administración de justicia y el control de constitucionalidad.

El conjunto de derechos reconocidos en los textos constitucionales de nada valen si no se garantiza la tutela judicial efectiva, adecuada y continua, lo que dependerá del activismo de los operadores judiciales, reformulando en el quehacer cotidiano la idea y la praxis del proceso justo.

Se trata de una justicia de acompañamiento, en función preventiva y protectora y por ende confiable, en tanto garantice la seguridad jurídica. Del ejercicio del debido proceso legal sin mutilaciones ni impedimentos de hecho o de derecho para el acceso a la justicia. Se trata de eliminar los obstáculos procesales, asegurando la operatividad real de los derechos, es decir que éstos se respeten y cumplan.

Si alguno de estos presupuestos se resiente, como ocurre actualmente en nuestro país, a lo largo y a lo ancho, no puede hablarse seriamente ni menos aún proclamarse que ello es así, lo que corresponde es instalarlo en el necesario debate que debe darse desde la ciudadanía y desde las autoridades constituidas, a través de un manejo responsable de su difusión por los distintos medios masivos, porque, a no dudarlo, es una de las grandes asignaturas pendientes.

La fuerza normativa del orden constitucional supremo, ya desde la Constitución del 53, en su art. 31, y aun con más fuerza a partir de la reforma del 94, no se agota en la Constitución, sino que se extiende a los Tratados Internacionales y a las Leyes Constitucionales que se dicten en su consecuencia, debe ser una regla de gobierno de las instituciones y supone la convicción de la aptitud e idoneidad de ese orden para regir todos los ámbitos del quehacer individual y colectivo y la sujeción de toda la normativa sobre cuestiones de fondo y de procedimiento a dicho orden supremo.

Para ello debe ser entendido por todos que los propósitos constitucionales son imperativos y de observancia rigurosa. En el caso Ángel Siri, la Corte ha dicho, invocando el pensamiento de Joaquín V. González: “las declaraciones, derechos y garantías no son –como puede creerse– simples fórmulas teóricas pues cada uno de los artículos y cláusulas que las contienen poseen fuerza obligatoria para los individuos, para las autoridades y para toda la Nación”¹².

¹² Fallos: 239:461.



Necesitamos instalar una cultura constitucional a partir de la voluntad de la Constitución en cada ámbito, como modo de pensar, de sentir, de hacer y de ser, porque el problema de nosotros, los argentinos, es básicamente de conductas. Debemos encarar fuertemente el desafío de un cambio de conductas, tanto la ciudadanía como las autoridades públicas. No hay duda de que todas las cuestiones del derecho público y del derecho privado sin ninguna excepción deben pasar por el tamiz del Derecho Constitucional, justamente porque se trata siempre de normativas derivadas de los poderes constituidos, que son esencialmente limitados y deben sujetarse necesariamente al orden constitucional supremo.

Es oportuno reflexionar sobre la postura de un grande siempre presente, Germán Bidart Campos, que al referirse a la Reforma Constitucional de 1994, nos invitaba a despojarnos de los preconceptos y estreñimientos mentales, y a salir de los esquemas civilistas, ingresando a los esquemas constitucionales y encontrando los bienes colectivos que, desde el preámbulo, hallan ejemplo evidente en el bienestar general¹³.

Bueno es recordar también el pensamiento del juez Marshall, quien, siendo militar y no abogado, honró la Corte Suprema Norteamericana, y que al sentar los fundamentos de la doctrina de la Supremacía Constitucional en el caso *Marbury vs. Madison*, claramente sostuvo que todo acto legislativo contrario a la *Ley Suprema* no merece el calificativo de ley y debe ser descalificado por los jueces¹⁴.

Los procesos constitucionales, tales como el amparo y el habeas data previstos en el artículo 43 de la Constitución Nacional son herramientas legítimas con que cuentan los Pueblos Originarios para garantizar la plena operatividad de los derechos constitucionales, de manera individual o colectiva, y constituyen expresiones idóneas de la ciudadanía para ejercer su poder soberano, cumpliendo un rol fundamental las entidades asociativas en su defensa, como instituciones legítimas de una democracia abierta y participativa, que tanto nos cuesta institucionalizar a los argentinos. Sin embargo, estas herramientas requieren, como ya he señalado, de la existencia de un Poder Judicial independiente como presupuesto de un Estado de Derecho. Tengamos siempre presente que en nuestro país, tanto en el ámbito federal como en el provincial, en el reparto de competencias de las autoridades constituidas se ha asignado al Poder Judicial dos funciones de las que no puede claudicar y que está, por ende, obli-

¹³ Bidart Campos, Germán, “Los bienes colectivos tienen existencia constitucional”, *La Ley*, 2002-A.

¹⁴ Caso *Marbury contra Madison* (5 U.S. 137 [1803]), *William Marbury v. James Madison*, secretary, United States Supreme Court of the United States 5 U.S. 137 February, 1803 Term.

gado a ejercer en todas las instancias dentro del ámbito de la competencia legalmente estatuida: la función de juzgar y el ejercicio del control de constitucionalidad, en los casos sometidos a su conocimiento y decisión.

Ello supone el reconocimiento de un Poder Judicial fuerte, así lo quisieron nuestros constituyentes, siguiendo el modelo norteamericano, que debe estar dotado de las garantías políticas necesarias vinculadas a:

- a) El sistema de nombramiento de sus integrantes.
- b) La inamovilidad en sus cargos mientras dure su buena conducta, sistema de enjuiciamiento y remoción.
- c) La intangibilidad de sus haberes y autarquía presupuestaria.

Pero también tiene que ver con el estado de conciencia que debe guiar a cada juez, en el sentido de sentirse cabalmente independiente, especialmente del poder político de turno coyunturalmente instalado en determinado momento histórico, para no ser funcional a él, y también con la independencia interna con que debe contar desde el punto de vista institucional en cuanto al contenido de sus resoluciones judiciales y conductas con relación a la cabeza del Poder Judicial local o federal, recordando siempre que en nuestro país no se ha organizado un Poder Judicial jerárquico.

Cabe aquí una reflexión respecto a cómo están funcionando realmente en nuestro país, en el ámbito de la Justicia Federal y de las Justicias de Provincia, estas garantías y sobre cuál es el real estado de opinión de la ciudadanía que debe estar informada e involucrarse en estas cuestiones.

Y supone también garantizar la tutela judicial efectiva para todos en un triple e inescindible enfoque que supone un orden lógico y cronológico:

1. El derecho de acceso a la justicia, el derecho a la jurisdicción, es decir a ser parte en un proceso y a promover la actividad jurisdiccional, momento inicial en que la protección debe ser fuerte ya que de él dependen las instancias posteriores.

Una de sus expresiones concretas está dada por el deber de los jueces y fiscales de posibilitar el acceso de las partes al juicio, abriendo las compuertas de la jurisdicción para la tutela de las libertades fundamentales a todos los habitantes, sin restricciones irrazonables. Del deber de interpretar con am-

plitud las leyes procesales en cuanto a la legitimación, pues el rechazo de la acción en virtud de una interpretación restrictiva o ritualista importa una vulneración a tal prerrogativa.

Es un principio básico de interpretación constitucional que la libertad es la regla y la limitación es, en cambio, la excepción, que debe interpretarse restrictivamente. Resulta indiscutible que en caso de duda habrá que optar en virtud de la regla *pro homine*, a favor de las libertades y de la efectividad de los derechos. De lo que deviene una serie de principios que se aplican en los distintos ámbitos del derecho de fondo y el derecho procesal, tales como: *in dubio pro reo*, *in dubio pro operario*, *in dubio pro administrado*, *in dubio pro legitimación*, *in dubio pro vida del proceso*, *in dubio pro prueba*, etc.

También debe demostrar idoneidad, en su sentido constitucional, como aptitud específica para el desempeño de una función pública específica en los términos del artículo 16 de la Constitución Nacional, no solo en oportunidad de acceder a los cargos, sino día a día, recordando que el Poder Judicial pierde legitimidad cuando se aparta de los mandatos constitucionales y convalida normas y actos inconstitucionales, siendo funcional al poder político de turno.

Y por sobre todo tomando conciencia de que primero somos magistrados y funcionarios de la Constitución, que alguna vez juramos cumplir y hacer cumplir, por expreso mandato constitucional, lo que supone, primero, especializarnos y actualizarnos en los temas constitucionales, y después en la materia civil, comercial, penal, laboral, contencioso-administrativa, etc. por tratarse de una competencia acordada por las leyes.

2. El derecho a obtener una sentencia de fondo, es decir motivada y fundada, en un tiempo razonable, más allá del acierto de dicha decisión, lo que no significa que sea favorable a la pretensión formulada. Lo esencial aquí es que la resolución sea motivada y fundada, es decir razonable, congruente y justa. Esta es una exigencia que deriva de la legitimación democrática del Poder Judicial y de la interdicción de la indefensión y la irracionalidad. Simplemente que se dé la razón a quien demanda justicia o bien las razones de por qué no se le da la razón, y que exista la posibilidad de revisión de las resoluciones judiciales, en cuanto a los hechos y el derecho aplicable, por parte de otro juez o tribunal diferente al que las dictó.

Debemos reinstalar la confianza de la ciudadanía en el servicio de justicia, lo que significa la toma de conciencia social respecto a la fe en la justicia y el derecho como mecanismos de control de conductas y de instalación de la paz individual y colectiva.

3. Finalmente, el derecho a que la resolución judicial se cumpla; de lo contrario el reconocimiento de derechos establecidos en ella será vano, una mera declamación de intenciones, con grave lesión a la seguridad jurídica. A través de la función jurisdiccional el Estado da certeza a los conflictos o situaciones de incertidumbre o inseguridad que se producen en la sociedad. La certeza no significa necesariamente dar la razón a quien recurre al servicio, pero sí brindarle una respuesta razonable y oportuna. Y que una vez definida la cuestión por el Poder Judicial, todo el aparato coactivo del Estado se ponga al servicio de su ejecución.

El único modo que tiene el Estado de exigir el cumplimiento de las normas y proscribir la justicia privada es a través de una administración de justicia organizada en forma eficiente. Cuando la administración de justicia fracasa, la seguridad jurídica es reemplazada por la irracionalidad y por la imprevisibilidad, desaparece entonces la confianza y los miembros de una sociedad, y a veces hasta al propio gobierno, quedan en estado de indefensión.

Si este engranaje se resiente en cualquiera de sus fases, se pone en peligro la seguridad jurídica, el Estado de Derecho y el Estado de Justicia. Por eso debe comprenderse que la jurisdicción, la tutela judicial efectiva, de eso se trata, debe extenderse, sin lagunas ni fisuras, a todas las personas, a todas las materias y a todo el territorio.

Por otra parte, como lo ha dicho la Corte Suprema de Justicia de la Nación en el caso “Bruno”¹⁵, el Poder Judicial es independiente en el ejercicio de la jurisdicción que se le confiere y alcanza su competencia hasta donde llega el poder legislador de donde tiene su existencia; sus facultades interpretativas van más lejos todavía, pues son también encargados de aplicar la Constitución, los tratados y las leyes nacionales.

Por eso desde aquí debo levantar mi voz, en representación de los más débiles, de los sin voz, de las voces del silencio, de la marginalidad, de la pobreza digna que no es miseria, para denunciar la situación de ilegitimidad en que se encuentra mi provincia, tantas veces destacada en distintos foros como sociedad abierta, pionera, progresista y pujante, en materia de funcionamiento de sus instituciones, en materia de garantías, en materia de Consejo de la Magistratura, de amparo y habeas corpus, de regulación de tierras fiscales, Poder Judicial, de derechos y garantías, de control de constitucionalidad, con

¹⁵ Fallos 311:460.

relación a la vigencia de una Ley provincial, la 5451, que regula el instituto del amparo, modificatoria de la Ley provincial 4297.

Entre otras inconstitucionalidades, planteo aquí la referida al artículo 4º de la Ley 5451, que al modificar el artículo 16 de la Ley anterior vigente establece el efecto suspensivo en la concesión de los recursos de apelación. Si el amparo procede contra leyes, decretos o resoluciones del sector público provincial que gozan de presunción de legitimidad, privando de ejecutoriedad a la resolución de primera instancia y difiriendo su cumplimiento efectivo, importa una desnaturalización del proceso constitucional de amparo y una afectación a la tutela judicial efectiva. Esta imposición normativa equivale a privar al amparo de su propia naturaleza de proceso urgente, tendiente a asegurar con éxito un anticipo de garantía de la jurisdicción, e importa una clara injerencia en el ámbito decisorio propio del Poder Judicial.

En su Informe Anual 1992-1993, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, refiriéndose a las medidas necesarias para hacer más efectiva la autonomía, independencia e integridad de los miembros del Poder Judicial, consideró oportuno formular ciertas garantías que, sin perjuicio de las situaciones críticas por las que eventualmente atraviesen los Estados, deben caracterizar la administración de justicia, y cuya implementación y adecuación a las circunstancias particulares de cada Estado corresponde a sus autoridades:

- Garantizar la no intervención de los poderes Ejecutivo y Legislativo en los asuntos propios del Poder Judicial;
- Dotar al Poder Judicial del apoyo político y de los medios necesarios para que cumpla su función de garante de los derechos humanos a plenitud.
- Mantener la vigencia del Estado de Derecho y declarar estados de emergencia solamente cuando ello sea absolutamente necesario, en los términos de los artículos 27 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos y 4º del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, estructurando adecuadamente dicho régimen, de modo que no afecte la independencia de los distintos órganos del poder.
- Consagrar el acceso irrestricto a la jurisdicción e incorporar, cuando ello sea necesario, a la víctima en calidad de legitimada para el ejercicio de la acción punitiva;

- Asegurar la efectividad de las garantías judiciales indispensables para la protección de los derechos humanos, removiendo los obstáculos que se oponen a su trámite rápido y adecuado;
- Garantizar el debido proceso legal –acusación, defensa, prueba y sentencia– mediante la sustanciación pública de los procesos;
- Devolver a los jueces el derecho de disposición y control sobre las personas privadas de libertad.
- Garantizar el conocimiento inmediato por parte de los jueces de todos los hechos y situaciones en los que se restrinjan o suspendan los derechos humanos, con independencia de la condición jurídica de los imputados.
- Remover los obstáculos procesales que dilatan el procedimiento, de manera que los juicios se sustancien en un plazo razonable y se concluyan mediante sentencias exhaustivas.
- Garantizar la sustanciación independiente de las causas penales y de las civiles o contencioso-administrativas por indemnización de daños y perjuicios.

Desde mi experiencia como magistrada a cargo de un juzgado de primera instancia y docente en la enseñanza-aprendizaje de los temas constitucionales, siguiendo el pensamiento del siempre vigente juez Marshall, en su doctrina de la Supremacía Constitucional, la norma en cuestión podría ser calificada como un típico acto legislativo que no merece el calificativo de ley. Ello en razón de que todo acto legislativo, para ser considerado ley, debe respetar el orden constitucional supremo.

Bien podría ser también calificada, siguiendo a Néstor Pedro Sagués, como una verdadera ley del *desamparo*, o bien de amparo a las decisiones de las autoridades públicas, por significar un retroceso en la ardua tarea del constitucionalismo de imponer límites racionales al ejercicio del poder en sus diversas manifestaciones.

Advierto también y llamo a la reflexión con respecto a las responsabilidades internacionales que podrán derivar para el Estado Nacional, para nuestra provincia y para los funcionarios y magistrados que ejecuten dicha normativa, por violación de pactos internacionales, garantes de la tutela judicial efectiva, que el Estado Nacional se ha comprometido a cumplir.

En este sentido, debemos tener presente la Opinión Consultiva OC-14/94, 9 de diciembre de

1994, de la Corte Interamericana de Derechos Humanos¹⁶ (Ser. A) N° 14 (1994), a solicitud de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. La Corte se expidió con el voto unánime de sus miembros de la siguiente manera:

- “1. Que la expedición de una ley manifiestamente contraria a las obligaciones asumidas por un Estado al ratificar o adherir a la Convención, constituye una violación de ésta y, en el caso de que esa violación afecte derechos y libertades protegidos respecto de individuos determinados, genera la responsabilidad internacional de tal Estado.
- ”2. Que el cumplimiento por parte de agentes o funcionarios del Estado de una ley manifiestamente violatoria de la Convención, genera responsabilidad internacional para tal Estado. En caso de que el acto de cumplimiento constituya per se un crimen internacional, genera también la responsabilidad internacional de los agentes o funcionarios que ejecutaron el acto”.

Con anterioridad, la Corte Interamericana (en Opinión Consultiva 11/90, del 10 de agosto de 1990) planteó que el artículo 1° de la Convención Americana Sobre Derechos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica) obliga a los Estados Partes, no solamente a respetar los derechos y libertades reconocidos en ella, sino a garantizar su libre y pleno ejercicio a toda persona sujeta a su jurisdicción. La Corte ya ha expresado que esta disposición contiene un deber positivo para los Estados. Debe precisarse, también, que garantizar implica la obligación del Estado de tomar todas las medidas necesarias para remover los obstáculos que puedan impedir que los individuos disfruten de los derechos que la Convención reconoce.

Por consiguiente, la tolerancia del Estado a circunstancias o condiciones que impidan a los individuos acceder a los recursos internos adecuados para proteger sus derechos, constituye una violación del artículo 1° de la Convención.

El desafío es, hoy como ayer y como siempre, dar pronta seguridad jurídica, amparo frente al desamparo, tutela frente a la indefensión, para que sepamos qué contestar cuando nuestros hijos y nietos nos pregunten qué hicimos en estas instancias históricas de nuestra patria.

¹⁶ Integrada por los siguientes juristas: Rafael Nieto Navia, presidente; Héctor Fix-Zamudio, vicepresidente; Alejandro Montiel Argüello, juez; Máximo Pacheco Gómez, juez; Hernán Salgado Pesantes, juez; Manuel E. Ventura Robles, secretario; y Ana María Reina, secretaria adjunta.

La mujer qom y el acceso a la justicia

MABEL DALMÁS ARTUS

Programa Integrado en el Gran Chaco Sudamericano

Junta Unida de Misiones

Especialista en la temática de género

Soy trabajadora social, uruguaya, estudié en la Argentina y hace más años de mi vida que vivo en este país que en el mío, por lo tanto a esta altura lo siento como propio y parte de la Patria Grande por la cual lucharon Artigas y San Martín.

Cuando se me invitó para aportar sobre el tema de la mujer qom y la realidad que vive en cuanto a sus derechos y el acceso a la justicia, creí que para abordar y reflexionar sobre ese tema específico era importante comenzar desde el contexto en que se desenvuelve la mujer qom, lo cual nos lleva a tener una mirada desde la perspectiva de género. Además, compartir mi testimonio de caminata junto a ellas, con el propósito de visibilizar algunas situaciones de género a las que la mayoría de las veces no les damos importancia o las consideramos sobreentendidas, y que influyen en la realidad que viven las mujeres qom, incluido el derecho al acceso a la justicia.

Testimonio

Trabajando en la Junta Unida de Misiones (JUM) en 1980, iniciamos un camino de acompañamiento a mujeres del pueblo qom, lo que significó un proceso de conocimiento, entendimiento y aprendizaje mutuo de unas y otras. Descubrir, sobre todo, que pertenecemos a culturas diferentes y que por lo tanto tenemos formas de ser diferentes, y que eso no significa que una sea más valiosa que la otra. Se suman a todo esto, las situaciones históricas y políticas que cada una vivió y que definen nuestras identidades y las situaciones en las cuales estamos inmersas hoy.

Algunas de las cosas que aprendí:

- Los aborígenes existen a pesar de que en la escuela me enseñaron lo contrario. Su desaparición fue un misterio, nunca me explicaron el porqué ni el cómo.
- El centro de la cultura qom es su espiritualidad.
- La cultura qom no es machista como la mía. Las decisiones son compartidas entre varones y mujeres, en la pareja, en la familia y en la Comunidad.
- Existe equidad entre el varón y la mujer en cuanto al poder.
- Los roles son diferenciados según el sexo, pero el cuidado y responsabilidad de la crianza de los hijos es compartida.
- Las mujeres tienen poderes porque vinieron de un estrato superior (divino).
- La mujer desempeña un rol muy importante en la educación tradicional, sobre todo la abuela. Se educa para la vida a través de la práctica y la teoría. Es cuidadora de la cultura. Existen rasgos, que aún prevalecen, de una cultura matriarcal.
- Las mujeres quedan en su familia cuando forman pareja y son los varones los que se integran a la familia de sus esposas.
- La cosmovisión qom es incluyente e integral, todo se vive en armonía, sin divisiones. La ruptura de la armonía significa enfermedad.
- Cuando el varón falta, por fallecimiento u otra causa, no es mal mirada la mujer que asume tareas de “marisca” (búsqueda de alimento), que por lo general realizaba el varón.
- Tienen un gran respeto por la naturaleza, los animales y los humanos.
- Su economía es distributiva, sobre todo en la familia extensa. No existe la acumulación. No existe la propiedad privada.
- Se vive “al día”, las cosas de consumo no tienen demasiado valor, al menos no el que le damos nosotros desde una mirada del sistema capitalista.
- Toman cosas que les sirven de nuestra cultura para satisfacer necesidades y tratan de que eso no les provoque conflictos internos.



- Tienen una extraordinaria capacidad de adaptación a nuevas situaciones y circunstancias, muchas de ellas muy agresivas, para sobrevivir como pueblo.
- Se vive una transición impuesta del nomadismo al sedentarismo. Desde la Conquista luchan por sus territorios. Migración del monte a la ciudad, a barrios periféricos en la misma región chaqueña o en la región pampeana (Santa Fe, Rosario, Buenos Aires).
- Al conectarse y convivir con nuestra cultura, las formas de ser del pueblo qom se han ido recreando, transformando, alterando, pero con un fuerte componente de resistencia pues quieren seguir “siendo qom” (preservación del idioma, las redes familiares, comunitarias, etc.)

Experiencia

Desde sus comienzos, la JUM, en su esfuerzo por abarcar en su trabajo a todo el pueblo aborigen, dejó abiertas las puertas a ambos sexos en un afán de inclusión. Con el correr del tiempo, las evaluaciones nos mostraban que:

- Eran pocas o ninguna las mujeres que participaban de las reuniones.
- Son pocas o ningunas las mujeres que tienen puestos o lugares en las nuevas organizaciones: comisiones vecinales, iglesia, comisiones en escuelas, puestos sanitarios, etc.
- Algunos varones qom las desvalorizan porque “no entienden”, “no saben”.
- Algunos varones blancos nos dicen que hay que tener “cuidado” de trabajar con ellas porque son las que cuidan la cultura (y sería peligroso que la cultura perdiera su pureza, que dejara de estar “intacta”).

Ante estas conclusiones nos cuestionamos el planteo inicial, ya que abrir la puerta a todos/as para que tengan las mismas oportunidades de participación no resultó ser el camino más adecuado para que la mujer aborigen, a la par del varón, decidiera y asumiera nuevos roles en las organizaciones. Me refiero a las organizaciones que van surgiendo como fruto de procesos que como pueblo están construyendo. Generalmente fue el varón quien llevó adelante la relación con el mundo “blanco”. Infinidad

de causas llevaron a que dicho contacto se diera de esta manera, daré los ejemplos que me parecen más importantes:

- La relación laboral. Son los varones aborígenes quienes se relacionan con el varón blanco (patrón), que impacta ideológicamente a través de sus actitudes y motivaciones en ellos. Son ellos quienes reciben el dinero y los alimentos por su trabajo, esto reduce la tradicional participación de la mujer en el reparto de lo “mariscado”. También los varones, por esta relación, viven una mayor experiencia en el manejo y práctica del castellano, y tienen más oportunidades de asumir responsabilidades en las nuevas organizaciones.
- Nuestras instituciones, oficiales y no oficiales, por lo general se relacionan con la “Comunidad Aborigen”. Pero en la práctica el nexo se realiza a través del varón, muy bien visto por nuestra sociedad patriarcal. Un ejemplo muy ilustrativo fue el proceso de creación de la Ley 3258, del aborigen del Chaco. En este marco participaron más de doscientos varones pertenecientes a los tres pueblos que viven en la provincia del Chaco. Solamente estuvieron presentes cinco mujeres aborígenes, de las cuales sólo una participó dando sus ideas. Paradójicamente los temas que se trataron fueron: salud, educación, vivienda, tierra.

Toda la experiencia que el varón aborigen adquirió en el contacto con los blancos ha ido relegando a la mujer aborigen en cuanto a su participación, incrementando el desfase de conocimientos entre ambos, lo que se traduce en un desequilibrio de poder que desplaza a la mujer de su coparticipación en las decisiones que tenía dentro de su cultura.

Conscientes en la JUM de esta realidad, tratamos de iniciar un proceso para fortalecer su autoestima y los nuevos espacios que como mujeres qom van logrando, en una realidad diferente de las que vivían sus antepasados. Fuimos asumiendo más específicamente el trabajo con la mujer, especialmente en organización y capacitación.

Dentro de este contexto, la mujer qom recibe y vive grandes presiones de nuestra cultura patriarcal, donde existen estereotipos de género que están inmersos en nuestras instituciones, en algunas de las cuales se forman sus hijos e hijas. Este desequilibrio de poderes y de género se acentúa cada vez más, produciendo en muchos casos graves conflictos internos.

Pero hoy podemos ver también que la propia mujer aborigen está restableciendo la equidad con el varón indígena:

- Integran comisiones vecinales: presidentas, tesoreras, secretarias y vocales.
- Ocupan cargos políticos: diputadas, concejales.
- Están organizadas en las iglesias como grupos de mujeres.
- Algunas están estudiando Teología.
- Otras asumen nuevas responsabilidades en la economía familiar, recorriendo ciudades de provincias cercanas a la del Chaco vendiendo sus artesanías, lo cual implica un gran aporte económico para la familia y la comunidad. En situaciones de crisis, a veces es el único aporte económico que ingresa en la familia.

Testimonios

A continuación, transcribo algunos testimonios de mujeres aborígenes¹⁷ y de Encuentros de Mujeres en el paraje El Salado, ubicado en el interfluvio Río Teuco Bermejito, que expresan lo expuesto.

“Soy una mujer mayor que viene luchando hace años por la participación de la mujer, pero muchas veces nos dicen que no somos capaces de aportar algo en cuanto a nuestra lucha. Sostengo que no es así, porque nosotras hace mucho que venimos trabajando en costura, artesanía, también en talleres sobre Derechos Aborígenes. Por eso podemos aportar algo. Sabemos mejor que nadie cuáles son las necesidades de nuestra familia y Comunidad. Es importante que nuestros dirigentes nos tengan en cuenta. Estoy notando que nuestros hombres recién están dándose cuenta que necesitan de nuestro aporte, nuestra opinión en los diferentes temas. Porque hoy día hay mucha discriminación hacia la mujer, pero es bueno que esto esté cambiando. Me hace sentir fortalecida saber que mis nietas y sobrinas se están rebelando y mis nietos también”.

“Hay dirigentes que dan participación a las mujeres, pero hay otros que no. Las mujeres somos capaces de resolver problemas, pensándolo bien y haciendo. Tenemos que seguir adelante y luchar juntas para un futuro mejor”.

¹⁷ Encuentro 2008. *Fuente:* Diario de la Red de Comunicación Indígena.

“Antes se respetaba más a la mujer aborigen. Hoy, por más que la mujer tiene conocimiento, los hombres no la dejan trabajar. Las mujeres están empujando a los hombres para que le tengan respeto. El hombre no respeta aunque la mujer sabe bien también, el hombre parece que ganó. No tenemos que dejar más que nos pase. Muchas veces el hombre aborigen tiene vergüenza de ir con nosotras, porque no nos vestimos como las blancas. El hombre aborigen no mira a la mujer aborigen cuando tiene trabajo, porque ya está bien y compadrea. También pasa que las chicas andan atrás de los hombres que tienen trabajo, para estar segura por la platita”.

A estos testimonios quiero sumar y recordar la decidida participación de la mujer qom en la huelga de hambre realizada en 2006 en la Casa de Gobierno de Resistencia durante 30 días, reclamando justamente por el cumplimiento de sus derechos.

Conclusiones

Hoy en día la situación de los pueblos aborígenes sigue siendo de mucha discriminación y exclusión; se los culpa de que no se integran, se autodiscriminan y no se quieren “civilizar”, de que son haraganes. Existe un marcado rechazo a su cultura, siguen siendo una “problemática” para nuestra sociedad. En particular, la mujer qom sufre una triple marginalidad: el ser mujer, pobre y aborigen.

Dentro de este contexto de lucha por espacios de participación junto al varón en todo lo que tiene que ver con el acceso a una educación bilingüe e intercultural, respeto a su medicina tradicional, la recuperación de sus territorios, cuidado de la naturaleza, etc., también se halla la lucha para que los derechos de los pueblos aborígenes estén asentados en papeles, y para que se ejecuten respetando su participación plena.

Ni el Poder Judicial ni los demás poderes del Estado tienen interés en entender la cultura qom, que sería la única, o casi la única, manera de conocer en profundidad los problemas que sufren las comunidades y así poder resolverlos de una forma más adecuada dentro del contexto cultural que viven hoy las mujeres aborígenes y sus pueblos.

Por lo tanto, puede decirse que prácticamente no existe la justicia para ellas, no se escuchan sus reclamos y por lo general se resuelven los casos desde el punto de vista de nuestra cultura, llenos de pre-

juicios racistas hacia el aborigen en general y hacia la mujer aborigen en particular.

La mujer aborigen, por el solo hecho de serlo, es mucho más discriminada que la mujer no aborigen por jueces, policías, defensores, abogados etc.

De más está decir que todos estos avances y procesos de lucha y logros realizados por la mujer qom no han finalizado, siguen siendo un desafío para ellas, en una realidad mucho más compleja que las que vivían sus abuelas. Y también es un desafío para nosotras, las mujeres no aborígenes, que luchamos para *ganar* espacios de equidad con el varón en nuestra cultura patriarcal, mientras que ellas luchan para *preservarlos*.

Quiero terminar con el testimonio de Orlando Sánchez, sabio y educador qom, hoy responsable, en el Ministerio de Educación de la Provincia del Chaco, de la educación intercultural y bilingüe: “Las mujeres nuestras siguen siendo las fieles custodias de nuestras costumbres y ellas les enseñan a nuestros hijos a hablar en idioma con toda perfección, ellas enseñan las reglas tradicionales. Es la mujer la que impone su lengua, y esto hasta el día de hoy. En la zona rural se ve claramente esa posición de la mujer”.

Actitud de los medios de comunicación y la sociedad frente a los Pueblos Originarios

ROLANDO NÚÑEZ
Abogado, Coordinador del Centro Mandela

Actitudes de los medios de comunicación

La tarea de conceptualizar la actitud y el rol de los medios de comunicación en la comunidad, especialmente ante los pueblos originarios, es compleja y aún no ha concluido. De todos modos, nos representamos a la prensa a través de una figura que tiene cuatro vértices. En uno de ellos ubicamos los aciertos; en otro, los errores; en el tercer vértice situamos las verdades y en el último, las mentiras. Todo esto forma un cóctel complejo y preocupante, en el que generalmente se deteriora la opinión de las mayorías sociales, fundamentalmente por el manejo, y hasta la manipulación, de la información.

En todos los casos tratamos de interpretar los intereses de las empresas que, en la mayoría de los casos, son las titulares de los medios de comunicación. Intentamos comprender no solamente el carácter económico, sino los restantes intereses que alimentan las líneas editoriales, entre los que no descartamos factores vinculados con el manejo de los resortes del Estado, por los gobiernos de turno. Finalmente, tratamos de evaluar los conflictos de intereses entre la prensa y las administraciones de gobiernos, sin perder de vista que muchas veces se transforman en pujas de intereses donde imperan las reglas de las relaciones de fuerza y de poder.

En cualquier caso, no estamos convencidos de que los medios de comunicación sean parte del inventario del modesto activo social de los argentinos del presente, lo que de hecho refleja una extraordinaria contradicción si tomamos en cuenta los estadios anteriores de evolución social de nuestro país, instancias en las que el pueblo –como órgano colectivo– fue mucho más rico. Como titulares comunitarios, los argentinos fuimos dueños de un activo social más completo y de mejor cali-

dad; es que perdimos derechos, garantías y libertades públicas y privadas, individuales y generales, que impactaron negativamente en la conciencia popular y en la existencia del colectivo argentino; la merma de la propiedad colectiva ha sido extraordinaria, directamente proporcional a la pérdida de ciudadanía.

El proyecto histórico de la Argentina como pueblo tuvo marchas y contramarchas, profundas contradicciones y, en algún momento, parecía que perdíamos nuestro espíritu originario, hasta transformarnos en personas que vivíamos cerca, signadas por la individualidad y el desinterés social. En ese escenario, los medios de comunicación potenciaron su peso específico y trazaron sus propias estrategias, redefiniendo intereses en la década del 90, como último eslabón consolidado, a través de la concentración de medios. Esto derivó en el monopolio de la información, en su origen, en su destino y en sus objetivos.

Preguntas para pensar

Los medios de comunicación cumplen un rol esencial en la formación de la opinión pública, ya que a través de su labor informativa se puede crear una actitud potencialmente crítica. Sin información, esencialmente independiente, no es posible el debate público como parte fundamental del funcionamiento, diario y concreto, de la democracia. Recordemos que el debate público dibuja el área de consenso más válida para otorgar legitimidad a las gestiones de gobierno.

Cada vez que intentamos conceptualizar los medios de prensa y su actitud frente a la comunidad, nos preguntamos lo siguiente:

- ¿Existe un vínculo entre la vigencia de la libertad de expresión, opinión pública y derecho social a la información y la democracia?
- ¿Hace a la naturaleza del Estado democrático la tutela, protección y promoción de la opinión pública, de la libertad de expresión o de prensa y del derecho a la información?
- ¿Son la libertad de expresión, la opinión pública y el derecho social a la información un activo social de los pueblos originarios?



Libertad de expresión

Sorteando intereses y objetivos parciales, se puede interpretar que la libertad de expresión es igual a la libertad de pensamiento, a la libertad de prensa, a la libertad de imprenta, a la libertad de palabra, a la libertad de opinión, a la libertad de información. En definitiva, la referencia sustancial es a la libertad y su ejercicio. En cualquier caso, comprende el derecho de la prensa a expresar ideas y noticias sin censuras, aun frente al caos instalado para restar fuerza a este derecho.

Debemos tener la precaución de entender que las tareas de investigación periodísticas son parte del control social y la caja de resonancia de la opinión pública, factor elemental para el ejercicio directo de los derechos ciudadanos en un modelo de representación política muy marcado por las pautas ortodoxas del artículo 22 de la Constitución Nacional¹⁸ que, en manos de una dirigencia política de escaso espíritu y convicciones democráticas, auspicia el sobredimensionamiento de los alcances del sistema de representación. La fórmula que señala que el pueblo no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes ha creado una realidad nefasta que terminó de poner en crisis la participación social en las cuestiones públicas, hasta reducirla a límites impensados. En consecuencia, la opinión colectiva y la tarea de difusión de los medios de comunicación es fundamental como instrumento para recuperar el ejercicio pleno de los derechos ciudadanos, fundamentalmente de aquellos que se orientan a vigilar las acciones de gobiernos y ejercer con plenitud la visión crítica, como manera de trazar los pasos de evolución y de mejoramiento democrático.

El doble derecho colectivo

Es indispensable que se entienda que la libertad de expresión es un doble derecho colectivo. Sus titulares son las personas y las comunidades para que se expresen, difundan e informen sus puntos de vista, sus opiniones, las conclusiones de su tarea de vigilancia de las acciones del gobierno, sus acuerdos, desacuerdos y pensamientos críticos.

¹⁸ “Artículo 22.- El pueblo no delibera ni gobierna sino por medio de sus representantes y autoridades creadas por esta Constitución. Toda fuerza armada o reunión de personas que se atribuya los derechos del pueblo y peticione a nombre de éste, comete delito de sedición”.

Es el doble derecho colectivo a recibir y dar información, sin interferencias, como factor más importante y determinante que finalmente garantiza el buen funcionamiento de la democracia moderna, porque tutela y auspicia la vigencia y la dinámica diaria y práctica de la pluralidad política, con base en la tolerancia de la diversidad y los consensos en los temas comunes.

Cuando se respeta la libertad de prensa bajo estas pautas, positivamente es una derivación del respeto del orden público democrático.

La libertad de prensa. El valor estratégico del periodismo

La abogacía popular y la voz del reclamo

Es formidable el valor estratégico que tiene la libertad de prensa a la hora de definir el perfil de una sociedad. La existencia o ausencia de esta libertad, sus límites legales y su ejercicio cotidiano, son elementos que revelan nítidamente la naturaleza democrática o totalitaria de la estructura de poder y sus matices intermedios.

Tradicionalmente, los medios de comunicación han presentado los temas públicos en una gama variada de enfoques. Los sectores de avanzada y de mayor especialización están convencidos del poder de los medios de comunicación y la difusión de las informaciones básicas, y en su utilización adecuada y creativa. La experiencia de estos sectores forma parte de los cimientos de un enfoque nuevo y creativo, que recurre a los medios de comunicación como herramientas de defensa y protección de los temas de interés público. Lo que ya aprendieron es que el poder de la prensa puede utilizarse positivamente para promocionar cambios en el entorno social, desarrollando una “voz” de reclamo.

De este modo, *la abogacía en los medios de comunicación* puede llegar a ser un medio de importancia considerable para alimentar a la opinión pública, ya que se dirige —directamente y al mismo tiempo— a los sectores poderosos y a los no influyentes, ejerciendo presión sobre los responsables de las decisiones. Es una táctica que los grupos comunitarios pueden emplear para difundir directamente sus propias percepciones a fin de promover el cambio social. Sin duda, constituye una herramienta que combina métodos de abogacía con el uso moderno y estratégico de los medios de difusión para influir en los responsables, a fin de que apoyen los cambios para establecer políticas públicas más saludables.

La investigación efectuada en el campo social indica que el cambio político es un elemento clave para promover los objetivos; los estudios realizados sobre la comunicación de masas revelan claramente que ha llegado el momento de desplazar el peso de los esfuerzos y usar los medios de difusión para promover el cambio social, y desde allí impulsar políticas públicas; de esa manera se reconocerá a las comunidades voz y voto en la definición y ejecución de los temas vinculados con las realidades de cada sector. Las iniciativas comunitarias han demostrado claramente que los grupos locales pueden obtener acceso a los medios de difusión, reorientando los temas para destacar sus aspectos políticos, y proponer ideas para el cambio en el ámbito estatal.

Por ello, la abogacía en los medios de comunicación se concentra en la “falta de poder” de la comunidad e intenta inducir a la participación social y política masiva más que los cambios de los comportamientos personales, proponiendo enfoques propios para resolver los problemas. Al generarse el interés hacia las políticas se está tratando de influir en los factores determinantes que habitualmente son ajenos a cada componente social; estos factores abarcan variables tales como la vivienda, el empleo, la educación, la atención sanitaria, seguridad personal, que de hecho forman parte del concepto general de justicia social.

La abogacía en los medios de comunicación

La abogacía en los medios de comunicación consiste en el uso estratégico de dichos medios para defender o abogar por una iniciativa social o política. Emplea todo un abanico de herramientas y de estrategias para definir el problema y favorecer una cobertura determinada. También intenta reorientar la opinión pública para obtener de ella apoyo y defensa de las políticas saludables, para culminar en la construcción de un plan general de defensa a través de los medios de comunicación, con el propósito de transmitir el mensaje y crear una presión favorable al cambio.

Sin embargo, el proceso y el éxito de la abogacía en los medios de comunicación dependen de la profundidad con que aquella esté arraigada en la comunidad; cuando mayor sea el apoyo y la participación local en la iniciativa presentada en los medios de difusión, más probable será que se considere el tema como importante y digno de atención; en ese caso, se combinan las funciones de comunicación de masas y de defensa de la comunidad, la cual entabla el noble y constructivo panorama de futura esperanza.

Funciones de la abogacía en los medios de comunicación

Las funciones de la abogacía en los medios de comunicación consisten en utilizar los medios de difusión para llamar la atención sobre un tema y lograr que salga a la luz; son muchos los datos que indican que la plataforma de los medios alienta la de la opinión pública. Para que ello ocurra, la abogacía debe mantener el tema bajo el foco periodístico, centrando el análisis en las causas generadoras del marco actual; la investigación reciente en el campo de las ciencias políticas sugiere que existe una relación directa entre la forma en que los medios de comunicación presentan los problemas sociales y el organismo o persona que la opinión pública considera responsable de resolverlos.

Es admitido que si la prensa no cubre una demostración para denunciar las insuficiencias o errores de las políticas públicas, parecería que no hubieran sucedido; recordemos el viejo aforismo que señala “si no existes en los medios de comunicación, no existes a efectos prácticos”. Ninguna duda cabe de que los medios alertan acerca de algunos temas que luego probablemente harán que la población reflexione; mientras tanto, son el vehículo para llegar a los responsables de las políticas, lo cual gesta una muy buena esperanza.

Objetivo final

El objetivo final de la abogacía en los medios de comunicación consiste en lograr un cambio de política que mejore las posibilidades de la población; este fin exige que se exprese con claridad la política que se propone, que se enmarque correctamente el tema, que medie coherencia en los mensajes relacionados con esa política y que se aprovechen las oportunidades ofrecidas por los medios de difusión para hacer la propuesta con destino social, proponiendo políticas o enfoques encaminados a resolver los problemas.

Los grupos comunitarios pueden y deben elaborar y preparar sus soluciones políticas y la forma en que desean que éstas sean presentadas por los medios; si esto se logra, podrá emplearse eficazmente para ayudar a las comunidades a obtener el poder y la confianza que necesitan para decidir su historia de la mejor manera.

La abogacía en los medios de comunicación requiere de la participación de todos los defensores porque debe ser un esfuerzo destinado a devolver el poder a la comunidad y cultivar su capacidad pa-

ra ampliar y difundir su voz; en vez de ofrecer a los ciudadanos mensajes para que cambie su comportamiento, se propone a los grupos la posibilidad de presentar a la población sus alternativas para una política saludable, basándose en la premisa de que el progreso real de la población no depende tanto del cambio de los conocimientos personales, sino de las mejoras de las condiciones políticas y sociales. Esta abogacía refleja el enfoque de participación pública, que reconoce explícitamente la importancia del entorno social y político, definiendo los problemas comunitarios como aspectos de la política pública y no como meras consecuencias de las acciones individuales, incentivando el mecanismo para lograr la promoción, creación y preservación de las soluciones, a través de la participación colectiva en los procesos políticos.

Concluimos nuestra nota ciñéndonos a un glorioso concepto de Susan Wilson: *“Para los defensores de las distintas causas, los medios de comunicación son como un piano de cola a la espera de un pianista. Si se golpean las teclas con una noticia, una columna de opinión o un editorial, millones de personas lo oirán. Cuando trabajan en concierto y sin prejuicios, los periodistas y los abogados [ciudadanos] inteligentes pueden hacer música juntos”*.

Reflexiones de los asistentes

A continuación se transcriben las intervenciones de algunos asistentes a la jornada y al cierre de la actividad. Así, la propia voz de los protagonistas es la que expresa las extremas dificultades que atraviesan los pueblos originarios de la región.

Evans Mendoza, miembro de la comunidad wichí, presidente de la Asociación Civil de Laka Wichí, Pozo del Tigre, Formosa, miembro de la organización Interwichi, que agrupa a ocho comunidades wichí.

...No soy abogado, no soy profesional del servicio jurídico, pero me presento como presidente de la comisión de Lahka Wichí. Somos de la provincia de Formosa y quiero presentar nuestro problema. Nosotros ciertamente venimos siempre con problemas, porque somos aborígenes.

El corte, en la Ruta 81, ¿por qué nosotros hicimos esto? Porque nosotros ya vivimos años en este trayecto, que nosotros sufrimos, sufrimos continuamente, nuestros pueblos. Nunca escuchan nuestra situación, nuestro problema. Es cierto que nosotros somos dueños de la tierra, es cierto que nosotros somos originarios de nuestra tierra. Los funcionarios no nos escuchan, así como la gente del gobierno. ¿Por qué nosotros siempre vivimos bajo la mano de ellos, de los gobiernos; por qué ellos no nos dan una participación para que podamos vivir como indígenas en nuestra tierra?

Vivimos cansados de luchar por nuestras necesidades, nosotros hemos planteado al gobierno si nos podían dar una casita, una vivienda para proteger a nuestros hijos y protegernos a nosotros mismos, nuestra salud. Nosotros sufrimos cuando hay viento norte y cuando hay viento sur, o cuando llueve y cuando hace calor y cuando hace frío, y nosotros no tenemos recursos para hacer una casita para vivir junto con nuestra familia, nuestros hijos. Es así como nosotros presentamos nuestro problema.

Pero, para los funcionarios, los aborígenes están todos bien. Siempre escuchamos en la radio y en la televisión que los aborígenes están bien, no les falta nada, tienen casa; un poco más van a decir que tenemos auto, un poco más van a decir que tenemos televisores. Es cierto, sí, es cierto, pero no todos nosotros disfrutamos aquello.

Entonces, ése es el reclamo que estamos presentando al gobierno, pero también ellos se sorprendieron cuando nosotros hicimos el corte de ruta. La gente que ellos mandaron decía “Déjenlos a los indios, cuando se mueran de hambre se van a ir a casa”. Pero nosotros estuvimos soportando. Nosotros soportamos por eso justamente, para que vean que nosotros sí nos ponemos firmes por nuestra situación, cuando nosotros necesitamos. Lo que debemos hacer es presión.

Cuando nosotros nos presentamos con nuestros hijos, cuando están enfermos a veces los médicos tampoco los miran, a veces los médicos no hacen ni siquiera diagnóstico o análisis o ni siquiera ven bien qué tienen nuestros chicos, parece nomás que revisan, si tiene presión alta, si tiene fiebre y nada más. Pero más allá, no hacen las cosas como corresponde. Así vivimos nosotros. Nosotros en cantidad somos cuatro mil o cinco mil wichís de Formosa, hacia la frontera de Bolivia, y nosotros sufrimos mucho. Antes escuchaba alguna exposición sobre nosotros y el derecho, los derechos que queremos tener, o sobre el derecho que tenemos pero no se cumple. Nosotros, al bebé cuando nace, queríamos ponerle un nombre de un idioma de nosotros, pero en el Registro Civil no existe este nombre. Entonces por qué nos rechazan cuando nosotros queremos bautizar a nuestro hijo, ponerle un nombre como corresponde. Así nos tratan hoy en día.

Y también nosotros como padres queremos que nuestros hijos se capaciten y que vean las cosas que nosotros nunca hemos visto. Es cierto que nosotros no sabemos leer ni escribir, nosotros peleamos mucho para que nuestros hijos sean capacitados y que sean valiosos para su comunidad. Nosotros queremos ver que nuestros hijos sean médicos, o alguna profesión que sea lo que nosotros queremos, por ejemplo, maestro. Yo digo esto porque a veces nos tienen como discriminados, a veces, como somos aborígenes, pero los aborígenes siempre tienen su pensamiento.

También hay veces que la gente nos juzga a nosotros. O a veces cuando ellos hacen una cosa, un asesinato, por ejemplo, ellos hacen esa cosa para que la cosa no quede bien clara y que nos echen la culpa a nosotros. Es duro siempre para nosotros, es duro explicar a nuestro hijos, ¿cómo podemos decirle a nuestros hijos? Entonces, si las leyes nos amparan por ser aborígenes o originarios... Nosotros lo sentimos mucho cuando escuchamos “este es el originario”, a veces nos da vergüenza, a veces dicen “qué saben estos aborígenes, no tienen idea, no saben trabajar, no saben estudiar, nada”.



Hoy en día la guerra sigue. Antes a nosotros nos mataban fusiles, pero hoy en día nos matan solamente las leyes. Las leyes son lo que nos matan a nosotros como aborígenes. Las leyes que a veces nosotros no sabemos. Las leyes que a veces, cuando cometemos errores, nos siguen dando más cosas que nosotros no entendemos. Así vivimos nuestro sufrimiento y así es como estamos como pueblos, como nos dicen, originarios, siendo que nosotros somos argentinos y así nos maltratan a nosotros los aborígenes.

A veces nosotros queremos mejorar en la comunidad. A veces nosotros, como entendemos más o menos algunas palabras del castellano, le traducimos a nuestra gente. A veces cuando los políticos nos pegan nosotros nos defendemos entre nosotros. Quizás hay poca gente que sabe estas cosas. Pero más allá de la política ellos tienen más peso, tienen más fuerza, ¿por qué tienen más fuerza? A veces nos traen un poco de mercadería, a veces nos traen un poco de chapa o un poco de dinero, nosotros como somos pobres y a veces no tenemos para comer hoy y mañana, y sí o sí necesitamos..., con eso nos matan. Así es como nosotros vivimos en este país, en Argentina, y yo me pregunto hasta cuándo vamos a seguir así y cuándo nosotros vamos a vivir felices.

También hay mucha gente que viene con mucha plata y a veces compra tierras. “Denme la tierra”. A veces dicen “pero para qué quieren más tierra los indios o aborígenes, para qué quieren más tierras”. Nosotros queremos vivir con nuestra cultura, porque todavía no perdemos nuestras costumbres, no perdemos nuestra cultura. A veces nosotros no tenemos algo para comer y nos vamos al cerro, nuestro territorio, o nuestra parcela o nuestra casa libremente para buscar en ese mismo monte, para traer a nuestros hijos la comida. A veces el gobierno no quiere saber nada de nosotros.

Cuando nosotros nos quejamos por la vivienda, automáticamente el gobierno nos dice: “Los indios para qué quieren tener una casa buena”. Nosotros no resolvemos este problema, porque nosotros estamos enfermos. Ustedes saben que en toda Formosa sufrimos de Mal de Chagas por la vinchuca. A veces nosotros hacemos una casita de barro, a veces nos dura tres años, cuatro años y todo eso se llena de vinchucas. Y de noche a veces no dormimos bien. A veces nos sentamos con mi mujer, a veces nos miramos y tiene el ojo hinchado o la cara hinchada, le pregunto qué pasó. No sabemos nada. Vamos a ver al médico para que nos medique y el médico nos dice no, “esto no es nada, puede ser una picadura de mosquito, o de cualquier cosa”, y no analiza a ver qué es lo que pasa. Por eso nosotros sufrimos mucho, vivimos enfermos, soportamos muchas cosas.

Con respecto al gobierno, yo no es que pueda hablar mal, no es que voy a estar en contra, sino que de una vez por todas que nos miren a nosotros, y también que nos den participación, y a nuestros hi-

jos, para que el día de mañana podamos estar mejor. Qué puedo decirles, hermanos y hermanas, también nuestros hermanos carnales, digo carnales porque somos aborígenes, les pido que tengan ánimo, que tengan fuerza, que luchen. Gracias.

Avelino Rodríguez, miembro de la comunidad wichí, presidente de la Asociación Civil de Lote 47 y 17 de Octubre, Las Lomitas, Formosa, miembro de la organización Interwichi, que agrupa a ocho comunidades wichí.

Mi nombre es Avelino Rodríguez, soy miembro de una Asociación Civil que está en la zona Lomitas. Lo que dijo el hermano de la lucha que tuvimos el otro día... También quería agregar dos partes que nos duelen por dentro; nosotros fuimos a Buenos Aires a tratar de negociar con el gobierno nacional la construcción de viviendas, con un grupo de doce hermanos y asesores que nos animaron a poner nuestro corazón, y nos encontramos con este hermano Etchegoyen, y cuando volvimos supimos la mala noticia, que murieron dos personas en ese acto, en el corte donde estuvimos nosotros. Y yo también siento si alguien o algún funcionario dice “Nosotros no vamos a mirar mucho a los aborígenes, que mueran”. Las personas que murieron en el corte tienen hijos, y nosotros como aborígenes vivimos hasta la fecha de hoy. De la discriminación que se habló, en la zona de Lomitas está lleno en las oficinas públicas. Y con respecto al tema del que se habló también, yo pienso que el racismo contra nosotros los aborígenes está ocupando el gobierno provincial. Por último quiero decir que se cumplan las leyes nacionales y la Ley Provincial 426, que nos den participación. Nosotros también tenemos nuestro pensamiento.

Raúl John París, fiscal auditor del Tribunal de Cuentas de la Provincia del Chaco.

Me referiré en forma sintética a mi trabajo; este trabajo se ha venido desarrollando desde hace seis años, yo cuando lo comencé realmente no pensé que tenía las implicancias que tiene, y acentué mis tareas investigativas en orden a haber recorrido el interior de la provincia, haber visto el Chaco real, el Chaco que nadie quiere, el Chaco que muchos de los dirigentes y muchos de los funcionarios políti-

cos quieren esconder. A mí me llama mucho la atención que a pesar de que hay varias causas iniciadas en el fuero penal de nuestra provincia, no hay ningún funcionario, ningún responsable que haya ido a declarar por las barbaridades que se han cometido en el patrimonio cultural de nuestra provincia, me refiero en el caso de las tierras fiscales.

Hace seis años que se vienen haciendo las investigaciones, todos los elementos de juicio han sido aportados a la causa. Hay un millón y medio de tierras que están en discusión, no en cuanto a la legalidad, sino la legitimidad, y sí, la legalidad también, porque acá se violó sistemáticamente la Constitución de la Provincia del Chaco. Acá se violaron derechos humanos de las poblaciones aborígenes, de los colonos, de los pequeños productores, que año tras año han venido sufriendo la desidia de los distintos gobiernos en otorgarles las ocupaciones, los títulos de propiedad en tiempo y forma.

Es cierto que hubo complicidades en el propio organismo administrador de los recursos de tierras fiscales en el caso del Instituto de Colonización. Responsabilidades administrativas que deben ser evaluadas convenientemente por la Justicia Penal, la Justicia de nuestra provincia. Tampoco nos olvidemos de las responsabilidades políticas, porque acá evidentemente hubo una conducción, y hay gente que decía, el otro día en un panel, que no hubo política en el caso de tierras. Yo creo que sí, hubo una política destinada al desorden y facilitar la corrupción y facilitar el negociado de las tierras para beneficiar a amigos, para beneficios personales y vaya a saber qué otros beneficios.

He visto con las investigaciones que hemos llevado a cabo en las distintas localidades del interior, que se coordinó también con visitas a las distintas dependencias de la Dirección de Bosques, lo que está pasando en la realidad chaqueña. Sólo a modo de ejemplo, hablando con el ministro actual de Economía, me comentaba que habían cambiado la política del control de los recursos forestales porque en la gestión anterior había dos inspectores para los dos departamentos más grandes de la provincia, Departamento de Güemes y Departamento Almirante Brown, para hacer el control de recursos forestales, el control de los montes. Resulta que para cada uno de los inspectores había solamente asignados mil doscientos pesos de combustible para todo el mes. Imagínense la superficie para controlar, 25% del territorio de la provincia. Aun así, el gobierno actual puso veinte litros más, lo que sigue siendo insuficiente.

He tomado conocimiento de que las distintas delegaciones de Bosques carecen de recursos, escasean los elementos informáticos, elementos de control, etc. Es necesario reforzar y hacer actos de presencia porque no solamente está en juego el patrimonio forestal, las tierras, sino el patrimonio socio-

cultural y ecológico. En este sentido, al producir un desmonte en terrenos naturales, obligan indefectiblemente a las poblaciones, ya sean poblaciones aborígenes o rurales, al éxodo hacia las grandes ciudades. Les estamos quitando el sustento natural a los pueblos originarios.

Lo mismo pasa con los distintos operativos de contralor, que son insuficientes. Por ejemplo uno va al costado de la ruta, ve algunas matas de árboles. Entrado el monte doscientos metros se ve la Pampa directamente desforestada. Yo creo que acá también debe haber una política de sinceramiento de las autoridades, especialmente de nuestros legisladores. Tenemos que adecuar la ley del Instituto de Colonización en orden a la preservación de los recursos naturales. Acá hubo una matriz destinada a privilegiar la entrega de grandes cantidades de hectáreas a grupos económicos importantes. Coincide con el auge de la explosión sojera, pero también esto se fue complementando con explotaciones forestales para el desarrollo de grandes negocios inmobiliarios.

Es impresionante la cantidad de empresas cordobesas, salteñas, tucumanas y de otras provincias que vinieron a hacer negocios, porque para ellos son negocios lícitos porque obtuvieron la tierra a través de un boleto de compra-venta facilitado por escribanos de las distintas localidades que violaron sistemáticamente, o se olvidaron llamativamente que la tierra fiscal es un bien consagrado en la Constitución, la que prohíbe su venta directa o indirecta a sociedades comerciales. Y llamativamente algunos escribanos de nuestra provincia violaron esa normativa por el concepto de que, haciendo uso de que procedieron los compradores de buena fe, se libera de toda la tramitación que pueda ser considerada irregular. Porque acá hicieron todos los mecanismos habidos y por haber, ya sea en la parte administrativa como en la parte escritural, para violentar el régimen constitucional y el régimen vigente en la ley de tierras. La provincia en su Constitución consagra que está en contra del latifundio.

Acá evidentemente con esta política se favoreció el latifundio, y van a ver la cantidad de empresas que en este momento están explotando nuestros campos, y fueron saqueando nuestros recursos naturales generando daños patrimoniales inestimables.

Tiene que haber una reeducación, tiene que haber un compromiso mayor de nuestros legisladores, que yo no vi en este momento sinceramente. Yo sé que es una cuestión que toca muchos intereses. No estoy en contra de la actividad privada, yo creo que la actividad sojera proporciona muchos ingresos a la provincia del Chaco, pero el acceso a la tierra de los chaqueños se tendría que haber hecho por el canal legal que la misma legislación prevé. Si hubieran querido comprar terrenos, hubieran hecho una propuesta que está en la misma Ley de Tierras y someterla a la Cámara de Diputados de la Provincia del Chaco.

Otro de los temas importantes es la falta de un sinceramiento territorial. En este momento ninguna autoridad en la Provincia del Chaco sabe exactamente cuál es la superficie fiscal libre. No se sabe cuánta de esta superficie está en manos de las empresas, no se sabe cuánta superficie está adjudicada. Por una sola razón: el desorden privilegió la corrupción.

Leonardo Dell'Unti, miembro de la Asociación para la Promoción de la Cultura y el Desarrollo (APCD), organización no gubernamental sin fines de lucro dedicada a la promoción humana, que acompaña al pueblo wichi de la zona centro- oeste de Formosa.

No soy abogado, he tenido a lo largo de muchos años muchas disputas judiciales y en todas, los pobres generalmente han perdido, lamentablemente por más buena voluntad que tengan algunos operadores de la Justicia, el pobre siempre termina perdiendo. Y normalmente, y por lo que pasa en Formosa, me pueden corregir acá abogados que hay presentes de Formosa, no se ha logrado ningún fallo que contenga elementos culturales, que respete el ámbito cultural de un pueblo determinado. Entonces mi pregunta es: ¿seguimos insistiendo con la Justicia y con los abogados y con toda la parafernalia que trata de convencer y de meter a la gente dentro de un sistema que no es el propio, o buscamos alternativas? Digo, porque estoy de acuerdo con lo que decía hoy el doctor García refiriéndose al ministro Zafaroni, que hay dos situaciones con los pueblos originarios: la confrontación o cambiar el sistema. Y en algún momento tenemos que dejar de plantear cómo metemos por un agujero muy pequeño toda una concepción que no entra, y tratar de evaluar otra alternativa.

José Carlos, jefe de personal del Instituto del Aborigen Chaqueño (IDACH).

Nosotros como pueblos originarios tenemos una cosmogonía y una cosmovisión diferente. Desde el vamos somos diferentes. Siempre dije que hay que tratar de igual a igual a los que son iguales, pero nunca tratar de igual a lo diverso. Y entre el saber y el conocer, la diferencia es abismal. Porque muchos saben de nosotros, pero no conocen la realidad nuestra. Ser ignorante no quiere decir que no sabe nada, sino que se ignora parte de la verdad. Y de pueblos indígenas se puede hablar muchísimo, pero son pocos los que conocen la realidad, nuestra historia, nuestras raíces.

Hoy en día a la juventud se le inculca la historia de otro continente. Pregunten a un joven en la actualidad qué sabe del Chaco, del Gran Chaco, del Chaco Boreal, del Chaco Gualamba, nadie sabe de esto. Quién sabe algo de la conquista de los campos, nadie sabe. En la actualidad no saben qué sucedió realmente en la Campaña al Desierto. Cuando uno camina por la zona norte del Impenetrable nos encontramos con muchos ríos muertos, y uno se pregunta por qué estos ríos están muertos, esto forma parte de nuestra propia historia. La respuesta es que en el siglo XVII esos ríos tenían cauce, y cuando entraron los militares a exterminar las tribus cerraron los cauces de los ríos con vallas, con tierra, para que los indígenas muriesen de sed y de hambre.

Recuerdo hace un tiempo hablando con un ingeniero en la Casa de Gobierno le dije que si yo hubiera sido alguien de la política habría abierto los cauces de los ríos de la zona norte, hablando de la sequía, eso transformaría el clima del Impenetrable; implementaría energía eléctrica, eso ya es trabajo de ingeniería, y tantas cosas podría hacer en la zona norte, cambiaría el clima del Impenetrable. Recuerdo que luego me preguntó por qué esos ríos quedaron sin cauce, entonces le dije: es muy buena tu pregunta, eso forma parte de nuestra propia historia.

Gabriel Alcraz, miembro del ServiJuPI (Servicio Jurídico de Pueblos Indígenas), organización no gubernamental que trabaja en la región.

Yo quiero decirles como formoseño y como abogado que acompaña a algunas comunidades del centro de Formosa, que Formosa tiene una política firme y coherente con los pueblos indígenas, y es una política firme y coherente de negación y de etnocidio con los pueblos indígenas. Es sistemático, está en el plan de gobierno, que ya tienen publicados materiales que se llaman *La Formosa del 2015*, que tiene sistemáticamente negada la aplicación de la Ley 660, que no tiene planificado entregar una hectárea más de tierra ni de implementar la educación bilingüe intercultural profunda, como reclaman los pueblos. Ya hablamos del corte de ruta de treinta y tres días, de dos personas que fallecieron, de un gobierno que cerró el oído y dijo que se mueran de hambre, de frío, y después se vayan a sus casas.

Cristian Alegre, miembro de la comunidad wichí, Formosa.

Soy un dirigente indígena, y la situación que atravesamos en Formosa es altamente discriminatoria por parte del gobierno. Nos discriminan a las comunidades indígenas, nosotros todavía exigimos el reclamo de tierras, hay muchas partes de las comunidades indígenas que les están sacando tierras. Conocemos casos en que los nuevos dueños de esas tierras hacen firmar a la gente que hace mucho tiempo que viven en ese lugar haciéndole reconocer que son simples tenedores de la tierra, cuando sabemos que la Constitución habla de preexistencia. También destaco que hay pocas instituciones que están respaldando a los pueblos indígenas a través de los abogados. Actualmente son dos abogados los que trabajan en la zona oeste de Las Lomitas, que tienen que atender a 72 comunidades, porque son 72 comunidades wichí, y también hay casi 19 comunidades pilagá y 36 comunidades tobas. Entonces mientras que en una de las comunidades empieza un problema el abogado tiene que salir corriendo a otra comunidad (a trescientos kilómetros de distancia), no dan abasto.

Entonces yo digo que las instituciones que trabajan los temas indígenas también tienen que aportar a esos abogados, tienen que cuidar a los abogados que se entregan totalmente, no por el título, sino por amor a este pueblo, por los sufrimientos de los pueblos indígenas.

Nosotros por ahí andamos de noche en el camino con la doctora Grillo, porque la doctora es la que hizo denunciar la sustracción de documentos en Formosa. Pero no es fácil, porque vos te empezás a crear enemigos. El viernes pasado nosotros veníamos denunciándolo, porque ya les sacaron los documentos. Y no es fácil cuando es de noche en la ruta y uno se pregunta si vale la pena si yo pongo en juego mi vida. Entonces eso también es mi preocupación, porque son pocos los abogados, en Formosa sabemos que hay tres. Acá son pocos, sé que el doctor García está trabajando en el tema indígena, y también el doctor Troncoso. No dan abasto.

Entonces, yo creo que acá tiene que haber más abogados comprometidos con la causa indígena y también dirigentes indígenas que tienen que acompañar a los abogados, porque el protagonista es el indígena, no el abogado, sino el indígena que se tiene que involucrar al hacer el reclamo.

Palabras de cierre

OBISPO (E) ALDO M. ETCHEGOYEN

Copresidente de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH)

... Mientras los escuchaba, tenía en mi mente una imagen del Talmud. El Talmud es un libro anti-
quísimo de sabiduría hebrea. Pensamientos de rabinos, enseñanzas, historias, es un libro lleno de sabidu-
ría. El pensamiento hebreo es muy filosófico, es gráfico, te da imagen, te da relatos. El Talmud explica
que la vida está sustentada sobre pilares, y cuando esos pilares se rompen, la vida se cae. Dice que la vi-
da está fundada sobre tres pilares. El primero es la verdad; el segundo, la justicia; y el tercer pilar es el *sha-
lom*, que significa paz, entendida en su acepción integral, no solamente paz en oposición a conflicto, si-
no paz entendida también como la posibilidad de tener pan en tu mesa, de pertenecer a una comunidad
que te acepte, de que puedas aprender a escribir y a leer; *shalom* significa que puedas disfrutar de tu cul-
tura, que seas reconocido como persona y reconocidos todos los valores humanos que pueden significar
la realización plena. Y un rabino me dijo que *shalom* también significa *cuenta conmigo*. No se puede cons-
truir el *shalom* individualmente, porque eso significa egoísmo absoluto. El *shalom* significa “cuenta con-
migo”, y yo tengo el derecho de contar contigo, y juntos vamos a trabajar para hacer el *shalom*, que es la
paz integral. Cuando estos pilares –la verdad, la justicia y el *shalom*– se rompen, la vida se cae.

Y verdaderamente la problemática de las comunidades indígenas tiene relación con esto. Cuántos
quieren desconocer y desconocen la verdad de la situación de las comunidades. Cuántos niegan la jus-
ticia a las comunidades. Y cuando no hay verdad y no hay justicia se rompe también la paz, el *shalom*,
en forma integral. En este sentido, todo lo que hemos reflexionado hoy tiene una larga trayectoria de
pensamiento y de sabiduría dentro de los conceptos religiosos. Y no solamente los conceptos religio-
sos judíos, sino también los cristianos, los musulmanes y también de los de otras religiones. No hay
ninguna religión que enseñe a destruir al prójimo. Al contrario, todas las religiones hablan de la dig-
nidad del prójimo y del compromiso individual con la dignidad de mi prójimo.

A la imagen del Talmud yo le agregaría otro pilar, el del amor. Ciertamente cuando el pilar del amor no está sólido, verdaderamente la vida se deteriora y se destruye. ¿Quién rompe esos pilares? El poder. El mal ejercicio del poder. El poder del dinero, mucho se habló del poder de las empresas que compran voluntades, que falsean la ley y el derecho. Cuántas maneras diferentes del poder contra la verdad. Cuántas formas de poder evitan el ejercicio de la justicia. De cuántas maneras diferentes el mal ejercicio del poder destruye la vida, crea sufrimiento, crea marginación, crea racismo y discriminación.

Para terminar, ansío que tengamos la sabiduría de consolidar estos pilares: la verdad, la justicia, el *shalom* integral y el amor, en la búsqueda verdaderamente de una sociedad más digna y más humana. En ese sentido está comprometido este sencillo Proyecto “Independencia y Acceso a la Justicia en América Latina”. Lo hacemos porque creemos que es nuestra responsabilidad y nuestra oportunidad, y dando gracias por tanta gente que está trabajando en esa misma dirección. Porque así como hay perversos que utilizan el poder para la corrupción, hay un ejército de gente, de voluntades, de organismos, de comunidades que trabajan por la dignificación de la vida. Y en esto no nos escapamos por la tangente. Yo creo que tenemos que unir nuestras fuerzas porque hay muchos que van en la misma dirección. Muchísimas gracias por todo lo que ha pasado en esta jornada. Muchísimas gracias por tanta gente que aquí se comprometió a trabajar. Muchísimas gracias y vamos a dar un aplauso a todas estas personas que han participado en los paneles, en los trabajos previos, en este camino andamos. Muchísimas gracias. (*Aplausos*).

DOSSIER:

AUGUSTO ROA BASTOS, EN DEFENSA DE LAS NACIONES INDÍGENAS

Augusto Roa Bastos

Florencia Teruzzi

Mirta Roa Mascheroni

Leandro Despouy

Hans Kurz

Presentación

Roa Bastos, la palabra en acto

FLORENCIA TERUZZI
Narradora y ensayista argentina

En este libro sobre los Pueblos Originarios se incluyen tres importantes textos del gran escritor paraguayo Augusto Roa Bastos, que en 1989 obtuvo el Premio Cervantes –“el más alto honor que se ha concedido a mi obra”–, dijo al recibirlo.

El primero, “**Roa Bastos por Roa Bastos**”, es una reflexión sobre sí mismo; los otros dos: “**Paraguay: una sociedad multicultural y pluriétnica en la Constituyente**” y “**Tentación de una utopía. La república de los jesuitas en el Paraguay**” están referidos a la problemática indígena de la región, a la que Roa dedicó gran parte de su vida y obra.

Su publicación en el contexto del proyecto “Independencia y acceso a la Justicia en América Latina” es, sin duda, un alto honor que sólo ha sido posible por la generosa e inestimable colaboración de Mirta Roa Mascheroni, una gran difusora de la obra de su padre y de la Fundación Augusto Roa Bastos. Cuando le solicitamos a Mirta autorización para publicar el escrito vinculado a la Constituyente –que Leandro Despouy y Hans Kurz, amigos de Roa, conservaban con celo en sus bibliotecas–, nos topamos con la sorpresa de que no lo conocía; sucede que es un texto poco divulgado. En el intercambio surgieron muchos textos de Roa relacionados con los guaraníes, el bilingüismo y todo el universo indígena; recordamos aquella magnífica compilación de Roa *Las culturas condenadas*, editada por Siglo XXI en México en 1978 y hoy injustamente inhallable. Entonces Mirta nos ofreció publicar “Tentación de una utopía...” y cuando le pedimos una biografía de Roa nos envió la autobiografía que hoy publicamos; y agregó un significativo texto propio, escrito especialmente para este libro: “**Mi padre, un privilegio**”.

Que Augusto Roa Bastos participara en el proyecto implicó la búsqueda de un sitio especial para nuestro ilustre paraguayo... entre las páginas del libro, naturalmente, ¿acaso existe mejor lugar para un escritor? Y de la búsqueda nació este Dossier que también incluye dos semblanzas de Roa: **“Augusto Roa Bastos, un fervoroso defensor de los derechos de las minorías”**, de Hans Kurz, un ex funcionario de las Naciones Unidas que hoy es Miembro Honorario de la Fundación Roa Bastos; y **“Roa Bastos, el escritor de los pueblos ágrafos”**, del jurista Leandro Despouy, que toma su título de una expresión del texto de Mirta Roa. Despouy conoció a Roa en el exilio europeo y, en noviembre de 1991, compartió con Kurz la iniciativa del Coloquio para la reforma de la Constitución paraguaya. Esta actividad fue promovida por la ONU y en ella participó Roa, ya de vuelta en su país, como único orador para la cuestión indígena, con el texto que aquí publicamos.

El mundo indígena, el poder, la rebeldía como réplica a la represión; la denuncia sobre los vínculos entre los intentos “civilizadores”, su exterminio y el racismo son temas que están invariablemente presentes en la obra de Roa Bastos, que, según el escritor mexicano Carlos Fuentes, “posee un talento especial para revelarnos, en un relámpago, el abismo cultural latinoamericano”¹⁹.

“A mí me interesó siempre el mundo indígena, no desde el punto de vista etnológico solamente, sino como una especie de realidad candente, de la vida desgraciada que llevan estos primitivos pobladores; remontándome a los orígenes, incluso, para captar toda esa veta muy rica de etnología y su influencia en el mundo moderno, de qué manera hubo ruptura y se separaron las vertientes y quedó todo eso como islas culturales. Y de resistencia, por qué no. Yo hice varios viajes a los principales asentamientos indígenas, que por lo general eran nómadas, de vida ambulatoria, los arrojaban de un lado, iban a otro, vivían ese destino de marcha forzada. Empezaba también por parte de gente blanca, de la selva, del desierto, de los ríos; fue un exterminio lento que todavía dura”²⁰.

¹⁹ Carlos Fuentes, “Agusto Roa Bastos. El Poder de la Imaginación” texto que “a modo de prólogo” se incluye en *Yo el Supremo*, Editorial Sudamérica bajo el sello Debolsillo, Buenos Aires, 2008, p.15.

²⁰ Augusto Roa Bastos, “Escribo en el lenguaje del exilio”, entrevista publicada originariamente el 1° de mayo de 2005 en “Ancora”, Suplemento de Cultura de *La Nación*, Paraguay.



Roa define el poder como algo que corrompe por naturaleza, que cambia a la gente y no en el mejor sentido y que hasta puede anular la energía de la conciencia colectiva de un pueblo. En sus palabras:

“El poder constituye un tremendo estigma, una especie de orgullo humano que necesita controlar la personalidad de otros. Es una condición antilógica que produce una sociedad enferma. La represión siempre produce el contragolpe de la rebelión”^{21/22}.

Accederemos en estas páginas a una prosa plena, de gran belleza, en la que Roa despliega tópicos de la Conquista que revelan las múltiples razones y modos de sojuzgamiento de los pueblos de la América precolombina que han sido objeto, desde entonces, de una doble colonización: la de los españoles primero y la de sus descendientes criollos después; ambos se caracterizaron por establecer políticas de abandono y exclusión basadas en la discriminación y el racismo.

El tema de la lengua obsesiona al escritor que analiza el plurilingüismo y multiculturalismo como mosaicos que en su interacción le otorgan identidad a la sociedad. Las desigualdades y diferencias hacen que estos segmentos convivan en conflicto; pero, a su vez, esta convivencia se sostiene en una energía propia del ser humano que nace de la voluntad de sobrevivencia y dignificación y en su capacidad de adaptación ante nuevas circunstancias.

Cuando se le pregunta “¿cómo es escribir en un país de cultura bilingüe?”, Roa responde que tener una lengua indígena “ayuda mucho a diversificar la cosmovisión de un universo complicado como el nuestro. El guaraní tiene expresiones tomadas de una ancestral visión del mundo, que tenían las razas de la región. A tal punto, que los primeros intentos colonizadores del Paraguay tuvieron que emplear el guaraní para comunicarse con los naturales”.²³

^{21/22} Reportaje de Alfonso Enrique Barrientos, “Augusto Roa Bastos: la realidad superada”. Disponible en URL: http://www.romanistik.uni-mainz.de/hisp/roa/La_realidad_superada.htm

²³ Y agrega: “La literatura argentina y paraguaya se expresan en español, y el guaraní está hoy relegado al mundo indígena. Pero se trata de una lengua muy bien organizada desde el punto de vista cultural, lingüístico, gramatical y semántico. Tiene expresiones de un enorme valor simbólico, porque casi en su totalidad se expresa en signos y símbolos. Entre el español y el guaraní no hay una conexión simbólica. La primera es la lengua madre de América y, en un sentido más amplio, esto refleja a la cultura local”. “Los regímenes dictatoriales han oprimido la cultura y la educación”, entrevista de Susana Reinoso con Augusto Roa Bastos. *La Nación*, 10 de noviembre de 2003, Buenos Aires.

En las páginas introductorias de su novela *Hijo de Hombre*, Roa cita un fragmento del Himno de los Muertos de los Guaraníes: “...He de hacer que la voz vuelva a fluir por los huesos... Y haré que vuelva a encarnarse el habla...”. En otras palabras, al indagar las particularidades de la cultura bilingüe en la literatura del Paraguay, Roa advierte que las cadencias de un texto no escrito constriñen a los escritores de su país, cuando se expresan en castellano, a escuchar la oralidad emocional y mítica del guaraní, porque es la expresión de su noción del mundo, de sus mitos sociales, de su experiencia de vida individual y colectiva. El texto no formulado “subyace en el universo lingüístico bivalente hispano-guaraní, escindido entre la escritura y la oralidad. Es un texto que el escritor no piensa, pero que lo piensa a él”²⁴.

Las tres semblanzas sobre Roa Bastos que introducen el Dossier son:

“Mi padre, un privilegio”,

Mirta Roa Mascheroni.

Este conmovedor y hondo retrato de Augusto Roa Bastos realizado por su hija Mirta lo describe como un ser humano lleno de amor por los suyos, capaz de trazar la escritura de los pueblos que no tienen con la mirada de un observador profundo; y de transformarse en la voz de los que no tienen voz; y de los pueblos que narran su historia. Dice Mirta Roa que su padre es el escritor que cree en la integración de los pueblos, el respeto por las culturas ancestrales y la educación como herramienta para forjar la igualdad y la libertad.

“Roa Bastos, el escritor de los pueblos ágrafos”,

Leandro Despouy.

En la vida de Roa, analiza Despouy, la literatura juega dos grandes roles: es su arma para afrontar los infortunios personales y al mismo tiempo un instrumento transformador de la realidad, “capaz de

²⁴ Augusto Roa Bastos, *Hijo de Hombre*, Sudamericana, Buenos Aires, 1998, p. 11.

ganar batallas” y vencer las adversidades. Para Roa Bastos, la palabra es la palabra originaria de los pueblos; por ello enseña la lengua guaraní, escribe sobre los mitos, leyendas y realidades del pueblo guaraní y quiere que esas culturas no sean olvidadas. Despouy analiza los puntos centrales de los dos textos de Roa que se publican.

“Augusto Roa Bastos un fervoroso defensor de los derechos de las minorías”,
Hans Kurz.

Hans Kurz brinda un testimonio sobre los primeros años de Roa Bastos en el Paraguay, tras su largo exilio. A partir de 1989, Roa regresó periódicamente a su país, y se radicó definitivamente en 1993; entonces Kurz era Coordinador Residente del sistema de Naciones Unidas en Paraguay.

Kurz tuvo un rol muy importante en el regreso de Roa al Paraguay, sobre todo por haber facilitado las condiciones para su radicación, que era, ciertamente, el más profundo deseo del escritor. “Puede parecer extraño, y lo es, que un funcionario de las Naciones Unidas de aquellos años haya revertido el rol que tradicionalmente se esperaba de la burocracia internacional. Kurz fue un auténtico generador de iniciativas, propuestas y eventos que dinamizaron el proceso de transición a la democracia, en el que la figura de Roa Bastos desempeñó, ciertamente, un papel decisivo”²⁵.

Durante la gestión de Kurz, la ONU acompañó a Roa en sus proyectos. Kurz y Roa entablaron una relación de amistad que se mantuvo hasta la muerte del escritor. “En los primeros años de la transición colaboró en forma espontánea con el PNUD, que en oportunidades lo contrató para consultorías específicas relacionadas con el proceso preparatorio de la nueva Constitución, en el que Roa desempeñó un rol clave para asegurar los derechos de los indígenas en la Carta Magna”, revela Kurz en el texto que aquí publicamos.

²⁵ Relato de Leandro Despouy, que acompañó el proceso de transición a la democracia del Paraguay junto a Kurz y Roa Bastos [Nota de E.].

Los escritos de Roa Bastos que incluimos en el Dossier son:

- **“Roa Bastos por Roa Bastos”**

El lector podrá encontrar sin dificultad múltiples reseñas sobre la vida y la obra de este notable escritor. Sin embargo, sólo podrá acceder al pensamiento de Roa a través de su palabra original, la que da sustento a una obra profunda y en cierto sentido compleja, y en recorridos históricos como los que aquí presentamos.

Por esa razón, antes que reproducir una biografía convencional, como hemos contado, Mirta Roa nos propuso esta página en la que Roa Bastos, para quien la literatura es un camino de autoconocimiento, se define como un desconocido que se ignora; un narrador de historias más o menos apócrifas que desconfía de las autobiografías; un autor de ficciones que también ha cedido a la manía de buscar en sí mismo el semejante, que ha probado con los dientes la moneda falsa de la identidad y sólo ha coleccionado fantasmas. Habitado por ellos, a ellos remite para que hablen de él y de su vida, “que es el cuento más intrascendente que he hecho”.

- **“Paraguay: una sociedad multicultural y pluriétnica en la Constituyente”**

Es un texto editado en 1992 por el Ministerio de Justicia y Trabajo del Paraguay y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en ese país y que prácticamente no ha sido difundido. Entre el 5 y el 8 de noviembre de 1991 se realizó en Asunción el “Coloquio Internacional sobre Bases Comparativas para una Reforma Constitucional”, en tanto el Paraguay se aprestaba a sancionar una nueva Constitución, que finalmente fue promulgada a mediados de 1992. Allí interviene Roa como único portavoz del tema indígena y desarrolla una virtuosa disertación que lo muestra mucho más comprometido y avanzado que algunos compatriotas en materia de reconocimientos y oportunidades para los Pueblos Originarios del Paraguay. Roa no es el vocero de concepciones que se resuelven en consignas formales, sino de una propuesta que lo involucra con las ideas del movimiento indigenista contemporáneo; así, en su discurso invierte la lógica propia de la dialéctica colonialista y demanda a la sociedad paraguaya “un acto de equidad y de justicia, de restitución, de reparación de una vieja deuda moral, legal y humanitaria”.

- “Tentación de una utopía. La república de los jesuitas en el Paraguay”

Es el prólogo de Roa Bastos a la obra *Tentación de la utopía. Las misiones jesuíticas del Paraguay*, de Jean Paul Duviols y Rubén Bareiro Saguier (Tusquets, Barcelona, 1991)²⁶. Roa plasma en una reseña histórica el sistema de las reducciones de los indígenas en el Paraguay, donde comenzó la “conquista espiritual” en el Nuevo Mundo y, al mismo tiempo, la utopía moral de los jesuitas contra la Colonia.

La intervención de los religiosos como pretendidos “protectores de los indios” contaba con respaldo real a través de dos instituciones: la del *requerimiento* (1513) y la de la *encomienda* (1556). La primera, a fin de despojarlos de idolatría, canibalismo, sodomía y otras “perversiones”; la segunda era de orden económico conducía al trabajo forzado y establecía la legitimidad de la conquista “porque la naturaleza primitiva de los indios hacía necesaria su servidumbre al español, que pertenecía a una raza más inteligente y evolucionada”.

El sistema económico de los guaraníes –basado en la producción agrícola colectivista, en la comunidad de bienes y en la distribución igualitaria de la producción– inspiró a los primeros jesuitas las bases materiales necesarias para la evangelización y alimentó el anhelo de la Compañía de Jesús de sentar las bases de un estado anticolonial. Primero aprendieron su lengua, “una lengua oral que no había llegado a la escritura, que no tenía gramática, pero que poseía una organización gramatical y sintáctica admirable”, apunta Roa. Luego decidieron urbanizarlos según el modelo español y así “tenerlos bajo ‘libertad reducida’, es decir, bajo control” a fin de impedir ocasiones para el pecado (noción que no tenían). “Lengua indígena, vivienda española”, sintetiza Roa. El cambio del concepto de espacialidad fue determinante para la reducción y conversión: un Concilio (1567) había establecido que los indios dispersos no eran capaces de pensar, ni de ser civilizados ni cristianizados, y por ello la organización originaria en aldeas circulares –en la que cada familia se identificaba con un fuego– fue sustituida por pueblos rectangulares orientados hacia la plaza donde la iglesia dominaba.

²⁶ En este libro Roa no podría estar mejor acompañado: el profesor Duviols es catedrático de La Sorbona y un reconocido experto en historia, literatura y culturas americanas. Por su parte, Bareiro Saguier es un escritor, poeta y ensayista paraguayo, premio Nacional de Literatura (2005) y premio Casa de las Américas (1971), muy cercano a la vida y a la obra de Roa Bastos.

¿Podía implantarse una comunidad religiosa humanista en una colonia feudal y absolutista? No, dice Roa, y señala, entre otras, dos contradicciones: una, entre el humanismo que inspiraba a la Orden y su naturaleza corporativa y paternalista; otra, entre las ordenanzas reales y el proyecto jesuítico. Las reducciones fueron una utopía anticolonial pero no llegaron a ser política real contra la colonia.

Dejamos entonces al lector en compañía de estos sustanciosos textos.

Mi padre, un privilegio

MIRTA ROA MASCHERONI

Augusto Roa Bastos, un paraguayo, un latinoamericano, un ciudadano universal, no sólo porque es un gran narrador, ni porque pudo plasmar en su obra el espíritu de su idiosincrasia, sino porque fue y es la voz de los que no tienen voz, la escritura de los pueblos ágrafos, observador profundo, voz de un colectivo, voz de los pueblos que narran su historia.

Entendió como pocos cuál es el verdadero oficio de la palabra, tomó como misión difundir los conflictos que amedrentan, retrasan, amordazan a los seres humanos. Pero no sólo lo puso por escrito: hizo de la escritura la estética de la escritura, la estética del lenguaje, la estética hasta de los temas más deleznable de nuestra raza humana.

Su texto como recordatorio perenne, como llama que alumbra en la noche del oprobio y la ignorancia, como espada que combate la opresión, como ser humano, lleno de amor por los suyos, de fe en los jóvenes, de optimismo por un futuro con justicia social.

Es un escritor por la fuerza de su lucha, pero no es solamente escritor, ése es su vehículo, para expresar todo ese mundo yacente, sufriente, injusto y llevarlo hasta los confines de la tierra, tierra a la que también defiende, porque fue asimismo quien lanzó sus llamados de atención sobre la destrucción que hace el hombre de su hábitat.

Es un escritor que habla de la necesidad de la integración de los pueblos, del respeto por las culturas ancestrales, la necesidad de la educación, como único vínculo con la libertad, como arma para relacionarse de igual a igual.

“Un pueblo sólo es libre por voluntad del espíritu colectivo, y por nadie más que por él mismo puede ser liberado”.

Roa Bastos, el escritor de los pueblos ágrafos

LEANDRO DESPOUY

Experto de Naciones Unidas sobre derechos humanos

Curiosamente, Augusto Roa Bastos, defensor de las culturas compelidas a una suerte de exilio interno, es un autor marcado a su vez por el exilio. “En este largo exilio hice toda mi obra”, dijo al recibir el Premio Cervantes en 1989. Vivió cuarenta y ocho años fuera de su país, primero en la Argentina y Venezuela luego en Francia, donde enseñó literatura hispanoamericana y creó la cátedra de Lengua y Cultura Guaraní en la Universidad de Toulouse, que lo distinguió con un doctorado *Honoris Causa*. Volvió al Paraguay cuando cayó la dictadura de Stroessner y se estableció definitivamente en la década del 90, abocándose a la docencia: creó el Curso de Lengua y Cultura Guaraní y el taller de Creación y Práctica Literaria, tal como relata Hans Kurz en este Dossier. Ya como escritor consagrado, en 1977, su novela *Yo el Supremo* lo proyectó como un escritor universal.

En la vida de Roa, la literatura juega dos grandes roles: es su arma para afrontar los infortunios personales y al mismo tiempo un instrumento transformador de la realidad, “capaz de ganar batallas” y vencer las adversidades.

“Y es esta batalla el más alto homenaje que me es dado ofrendar al pueblo y a la cultura de mi país que han sabido resistir con denodada obstinación, dentro de las murallas del miedo, del silencio, del olvido, del aislamiento total, las vicisitudes del infortunio y que en su lucha por la libertad, han logrado vencer a las fuerzas inhumanas del despotismo que los oprimía”, dijo en la entrega del Premio Cervantes. Con el dinero del premio, el apoyo de la Universidad de Alcalá de Henares y el patrocinio de la ONU, creó Fundalibro Cervantes para financiar escuelas rurales, difundir y publicar libros en su país. El ambicioso proyecto requería también recursos gubernamentales y de la cooperación internacional que nunca se materializaron.

Para Roa Bastos, la palabra es la palabra originaria de los pueblos; por ello enseña la lengua guaraní, escribe sobre los mitos, leyendas y realidades del pueblo guaraní y quiere que esas culturas no sean olvidadas. Ese anhelo de rescate está presente en toda su obra. Su ponencia “Paraguay: una sociedad multicultural y pluriétnica en la Constituyente” es un aporte al Coloquio organizado por las Naciones Unidas para examinar los componentes que debía tener la nueva Constitución luego de casi cuatro décadas de dictadura. En el “Coloquio internacional sobre bases comparativas para una reforma constitucional” (Asunción, 5 al 8 de noviembre de 1991), cuyo propósito era aportar a los constituyentes elementos fundamentales para configurar una nueva arquitectura constitucional sobre la base de la democracia y los derechos humanos, Roa realiza una fuerte interpelación a la sociedad paraguaya que oprime, discrimina y agravia a los Pueblos Originarios, y solicita que se incorporen en la Constitución una serie de principios y derechos que por la autoridad y el prestigio del escritor, y su pertinencia, fueron finalmente incorporados.

Aún recuerdo la conmovedora serenidad de Roa y la profundidad con que –en aquella sala colmada del edificio del Banco Central donde se celebró el Coloquio– se preguntaba:

¿Por qué pues este pueblo, esta nación que sufrió en carne propia un genocidio análogo al de las naciones vernáculas, niega ahora a las naciones originarias, dueñas legítimas e inmemoriales de estos vastos territorios que forman hoy nuestra patria, los fueros y los derechos que le son connaturales, inalienables e imprescriptibles tanto como la autonomía de sus organizaciones, de sus lenguas, de sus culturas, de sus religiones, de sus costumbres, de su cosmovisión, de su sentido del derecho natural, vale decir, de la identidad esencial de cada una de sus comunidades?

Roa es consciente de las condiciones sociales y políticas en las que se desenvuelve el debate:

Bajo la férula neocolonial de nuestras sociedades supuestamente independientes y libres, las diferencias se convirtieron en estigmas, la igualdad en una irrisión, la libertad en la máscara de la opresión.

Ninguna de las constituciones en la historia del Paraguay, destaca Roa, ha llevado a la práctica el derecho de igualdad, sistemáticamente negado a las sociedades indígenas y demás minorías marginadas –los campesinos pobres y analfabetos, la mujer, los niños, los jóvenes, los veteranos de dos guerras–:

Para estos núcleos humanos la igualdad ante la ley constituye siempre una permanente mistificación.



Roa plantea la contradicción que encierra la decisión de oficializar el guaraní como lengua nacional, junto con el castellano, y excluir como convencionales de la Asamblea Nacional Constituyente a los propios guaraníes, *portadores originarios de la lengua vernácula que circula en el universo oral de comunicación de la sociedad nacional con más fuerza aún que la lengua heredada*. Por ello demanda que se amplíe la convocatoria con la inclusión de cuatro convencionales indígenas: dos por la Región Oriental y dos por el Chaco. Su promulgación es incierta, dice, puesto que “una presunta mayoría de representantes parlamentarios” admitiría la presencia de los indígenas sólo como observadores pero no como convencionales de pleno derecho en la Constituyente y se pregunta:

¿Qué han hecho los indígenas en todo este tiempo sino observar pasivamente sus infortunios como ausentes de su propia agonía?

El escritor vislumbra que algunas conciencias se aligeran “afirmando sin pudor” que la presencia de los indígenas en la Convención es apenas un “excelente primer paso” y replica:

¿Cuándo creen estas conciencias morigeradas que los indígenas podrán dar el segundo paso óptimo hacia la asunción plena de sus derechos? ¿Después de su extinción? ¿Cuando (...) la tierra madre los haya definitivamente devorado en el último exilio semejante a un parto al revés que los devuelva a la nada?

Por ahora, ironiza, se pretende a los indígenas como estuvieron siempre: meros observadores de la indiferencia de la sociedad nacional que sí tiene voz y voto en la Constituyente. Y pregunta:

¿Pero es que los queremos también mudos y pacientes auditores del réquiem final que se entonará en el histórico acontecimiento en homenaje a la “raza ausente” sin consentirles siquiera el derecho al aplauso o al simbólico rechazo?

Se ha llegado a sostener que el derecho consuetudinario indígena chocaría con la “estructura dogmática” de una Constitución que va a ser reformada en su totalidad:

¿Se admitiría entonces en el seno de la Convención a los representantes indígenas sólo a condición de que abjuren de sus normas tradicionales acaso más sabias que las nuestras?

Una reforma total de la Constitución que permita construir las líneas directrices del derecho y la justicia y de instituciones pluralistas sin exclusiones ni discriminaciones requiere desarmar los prejuicios que caracterizan como “corporativista” la posible presencia de representantes indígenas en la Constituyente: estos pueblos no forman una corporación, ni constituyen una clase, ni un partido político, sino que son parte *de nuestra sociedad global multiétnica y pluricultural*. Hay que garantizar su participación en la Constituyente y crear un “precedente” que debe ser interpretado *como un acto de equidad y de justicia, de restitución, de reparación de una vieja deuda moral, legal y humanitaria*.

Un mes después del Coloquio Internacional en el que Roa Bastos hizo la contribución que hemos analizado –y que se reproduce completa en este libro– se celebraron las elecciones para la Asamblea Nacional Constituyente²⁷. Modesto Elizeche, que trabajó con los pueblos indígenas del Paraguay en la preparación de sus propuestas a la Constituyente, recuerda que si bien algunos artículos aceptaron las ideas de Roa, lamentablemente los representantes indígenas participaron en la Asamblea Constituyente como observadores y no como miembros plenos; esto es, con voz pero sin voto.

La nueva Constitución, promulgada en junio de 1992 –sustituyó a la de 1967, del gobierno de Stroessner– establece una amplia protección de los derechos humanos y dedica un capítulo específico a los pueblos indígenas. Se trata de un paso decisivo en la historia jurídica y política del Paraguay²⁸

La propuesta de Roa Bastos tiene un valor múltiple; en primer lugar, porque la realiza el escritor insignia de la resistencia contra la dictadura con mayor compromiso con los indígenas de su país; también por el momento político del Paraguay de entonces y sus resultados en el texto constitucional. Tiene además una importancia social singular, ya que fue acompañada por el movimiento indigenista paraguayo que es parte del que se empezó a organizar en cada país del continente, con características específicas, a partir de los años 90 y que ha obtenido su mayor logro en Bolivia con la presidencia de Evo Morales. La promulgación de la Nueva Constitución Política del Estado boliviano hace transversal el tema de los Pueblos indígena-originario-campesinos y la formación de un Estado plurinacional

²⁷ En diciembre de 1991, sólo votó el 27% de 1.440.000 inscriptos. Resultó ganador el oficialista Partido Colorado (60%); segundo, el Partido Liberal Radical Auténtico (LRA) de Domingo Laino (29%), y en tercer lugar, el Movimiento Constitución para todos (19%) y otros (1%).

²⁸ . [El articulado se reproduce en el Anexo a este artículo. N. E.]

e intercultural, el primero en América desde la Conquista, tal como se analiza en este libro [*ver “Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución”. N. E.*].

Siempre preocupado por las culturas originarias de su tierra, Roa reflexionó admirablemente sobre el rol que desempeñaron los jesuitas en la colonización de los guaraníes. En “Tentación de una utopía...” [*texto incluido en este Dossier. N. E.*] dice:

Lograron que las reducciones fuesen enclaves autárquicos. Así pensaron llevar a la práctica la tentación utópica al servicio del ideal, expresado en la divisa de la Compañía de Jesús: Ad majorem Dei gloriam.

Algunas corrientes de pensamiento basadas en modelos utópicos tomaron las Misiones como paradigmas que se transformaron en leyendas sobre un presunto “Reino de Dios sobre la tierra”.

Este reino edificado sobre los dos palos cruzados, sostén de la morada terrenal, según uno de los mitos de origen de los antiguos guaraníes.

Pero los guaraníes contemporáneos nada recuerdan de aquel “disimulado cautiverio” donde perdían su ser natural a medida que se iban “humanando”, según expresión de uno de sus chamanes.

El tratado de límites entre España y Portugal, en 1750, repartió las misiones entre diferentes Estados y los guaraníes se sublevaron. En 1768, el rey Carlos III dispuso la expulsión de los jesuitas de América.

Los jesuitas lo supieron un siglo y medio después en la estupefacción de un relámpago: el de su caída y destrucción. Es la ceniza de ese relámpago la que se ve arder todavía tenuemente entre el musgo y los helechos que tapizan las ruinas de las Misiones jesuíticas. A la caída de ciertas noches, como ecos de otros ecos, parece escucharse el rumor de un pulular de pueblos en peregrinación. Danzas y cantos deshilachados, punteados por el rítmico crepitar de las mbacaras rituales y por el susurro de sus himnos sagrados donde están guardadas las primeras hermosas palabras de la Creación.

Mientras los europeos construían las colonias con el modelo de las metrópolis del Imperio y sobre las culturas destruidas, los padres de la Compañía lo iban a hacer a su manera, en un experimento “que fue único y no se repitió en un mundo que nacía ‘a la civilización’, al cristianismo y a la Contrarreforma en medio de una vorágine de violencias y de sangre”.

Sin embargo, los jesuitas no se cuestionaron que ellos también eran colonizadores; mantuvieron a los guaraníes en su lengua y en algunas de sus costumbres, pero el “disimulado cautiverio” fue una premisa básica para el cumplimiento de la misión.

A su vez, quisieron salvar a la población indígena del etnocidio de los colonos, las encomiendas y las enfermedades que los diezaban. Para ello se propusieron impedir el mestizaje étnico y restablecer las estructuras naturales de parentesco, prohibiendo la poligamia, el incesto, la homosexualidad y otras “aberraciones”. Nada de eso era compatible con misiones evangelizadoras y militares que la corona les había confiado, y las autoridades, el clero asunceño y otras órdenes religiosas empezaron a mirar con malos ojos a esos “mercenarios ensotados” a los que el Rey había asignado tierras de fronteras.

Aquí, en las reducciones, un lugar bien delimitado y concreto entre lo temporal y eterno, comenzó la utopía moral de los jesuitas: una utopía contra la colonia.

La utopía de la obra jesuítica seguiría siendo u-tópica: no tuvo lugar, la fuerza de los hechos la hacía irrealizable. Pero, calibra Roa, logró salvar del etnocidio a los guaraníes y así sobrevivieron el pueblo, su lengua y su cultura, aun con los inevitables cambios impuestos por la endoculturación, aculturación y transculturación del proceso de mestizaje.

Augusto Roa Bastos fue sin duda un pensador profundo y lúcido de las cosas de su tierra, de los pueblos del origen, de las culturas nativas; el extraordinario artífice de una escritura que universalizó su “ínsula” paraguaya; un hombre humilde, cabal, un luchador valiente y empecinado. Un gran hombre.

ANEXO

Constitución de la República del Paraguay, Capítulo V. De los pueblos indígenas (selección)

“Esta Constitución reconoce la existencia de los pueblos indígenas, definidos como grupos de cultura anteriores a la formación y organización del Estado paraguayo” (*Artículo 62 - De los pueblos indígenas y grupos étnicos*).

“Queda reconocido y garantizado el derecho de los pueblos indígenas a preservar y a desarrollar su identidad étnica en el respectivo hábitat. Tienen derecho, asimismo, a aplicar libremente sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, al igual que la voluntaria sujeción a sus normas consuetudinarias para la regulación de la convivencia interior siempre que ellas no atenten contra los derechos fundamentales establecidos en esta Constitución. En los conflictos jurisdiccionales se tendrá en cuenta el derecho consuetudinario indígena” (*Artículo 63 - De la identidad étnica*).

“Los pueblos indígenas tienen derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, en extensión y calidad suficientes para la conservación y el desarrollo de sus formas peculiares de vida. El Estado les proveerá gratuitamente de estas tierras, las cuales serán inembargables, indivisibles, intransferibles, imprescriptibles, no susceptibles de garantizar obligaciones contractuales ni de ser arrendadas; asimismo, estarán exentas de tributo. Se prohíbe la remoción o traslado de su hábitat sin el expreso consentimiento de los mismos” (*Artículo 64 - De la propiedad comunitaria*).

“Se garantiza a los pueblos indígenas el derecho a participar en la vida económica, social, política y cultural del país, de acuerdo con sus usos consuetudinarios, esta Constitución y las leyes nacionales” (*Artículo 65 - Del derecho a la participación*).

“El Estado respetará las peculiaridades culturales de los pueblos indígenas especialmente en lo relativo a la educación formal. Se atenderá, además, a su defensa contra la regresión demográfica, la depredación de su há-

bitat, la contaminación ambiental, la explotación económica y la alienación cultural” (*Artículo 66 - De la educación y la asistencia*).

“Los miembros de los pueblos indígenas están exonerados de prestar servicios sociales, civiles o militares, así como de las cargas públicas que establezca la ley” (*Artículo 67 - De la exoneración*).

“El Paraguay es un país pluricultural y bilingüe. Son idiomas oficiales el castellano y el guaraní. La ley establecerá las modalidades de utilización de uno y otro. Las lenguas indígenas, así como las de otras minorías, forman parte del patrimonio cultural de la Nación” (*Artículo 140 - De los idiomas*).

Augusto Roa Bastos, un fervoroso defensor de los derechos de las minorías

HANS KURZ

Ex Representante de la ONU en Paraguay
Miembro Honorario de la Fundación Roa Bastos

A los pocos días de la noche de San Blas, a principios de febrero de 1989 y con Stroessner ya camino al exilio en Brasilia, mi secretaria del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en Asunción me transfiere la llamada de mi jefe desde Nueva York.

–Hola, Hans, ¿ha regresado mi tocayo Augusto Roa Bastos?

Una simple pregunta; para mí, triple dilema: yo, alemán, no sabía qué significaba “tocayo”, no había leído casi nada de Roa Bastos, apenas conocía el nombre del escritor, y no tenía idea ni de dónde estaba ni de si había regresado al Paraguay. Entonces, diplomáticamente, como me habían enseñado, contesté:

–No sé; pero voy a averiguar.

De esta forma, días más tarde pude enviar un télex a mi superior, ex Canciller de Colombia y entonces Director para América Latina y el Caribe del PNUD: “Han regresado dos paraguayos: Augusto Roa Bastos y ABC Color”.

Fue Leandro Despouy quien me presentó a don Augusto en mi oficina, encuentro que unos 15 años más tarde culminaría en el abrazo de nuestra última despedida en su apartamento, con un:

–Hans, sabes, tenemos una amistad muy especial.

De por medio hubo una vivencia compartida de compromisos con los principios más humanistas de las Naciones Unidas: la paz y los derechos humanos en sus formas más frágiles y amenazadas, como lo son los derechos de todos los excluidos: los más pobres, las personas con discapacidad, las mu-

jeros discriminadas y violentadas en sus derechos más elementales; los perseguidos por su piel, su religión, su manera de pensar; y las poblaciones autóctonas que habitan todos los continentes. Sin dejar de lado la particular identificación de don Augusto con la juventud y con la importancia de la lectura, sobre todo para este segmento (mayoritario) de la población.

Augusto Roa Bastos me contó que había crecido en un ambiente multiétnico y multicultural, y cuánto valoraba la riqueza de la diversidad. No eran sólo palabras, sino vivencias reflejadas en sus textos, escritos en español, pensados en guaraní. Incluyente como su tío obispo, al que retrata en su cuento “El viejo señor obispo”, confinado por el Vaticano y el Gobierno lejos de la “civilización”, cenando cada noche con los “miserables” del pueblo, en un exilio interno similar al de don Augusto, que vivió en un exilio externo casi permanente.

Roa Bastos pasó más de la mitad de su vida fuera de su “isla”, pero siempre estuvo presente en ella, con tanta fuerza que hasta una vendedora de frutas lo reconoció cuando –a pie– él estaba redescubriendo el centro de Asunción tras su regreso al Paraguay. Seguramente la señora no había leído nada del escritor, flamante premio Cervantes, pero estaba informada, y lo agasajó con un cacho de bananas por haber ganado la “Copa” Cervantes (el mismo año, Olimpia²⁹ se había quedado con la Copa Libertadores de fútbol sudamericano). Al cargar la enorme fruta sobre su diminuta figura, camino al hotel escuchó que alguien decía:

–No hay nada que don Augusto no haga para llamar la atención.

Con su gran sentido del humor –humor negro, a veces, como a mí me gusta– don Augusto disfrutaba contando esa anécdota, aunque lo pintara como una persona poco modesta. Lo cierto es que él prefería pasar inadvertido, salvo cuando sentía fuertemente una causa, como la causa eterna de los excluidos. Cuando hablábamos de cuestiones relevantes en el contexto de las Naciones Unidas, la causa de las poblaciones indígenas del Paraguay y de otros países era uno de sus temas principales. Tuve el privilegio de contar con él como un aliado voluntario para los proyectos que emprendimos como organismo internacional tras la apertura del Paraguay hacia el mundo.

Roa Bastos había vivido en carne propia la falta de respeto a los derechos humanos y los defendió en su informe al Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas de noviembre del 1993, en una

²⁹ Olimpia, con sede en la ciudad de Asunción, es un antiguo y reconocido club paraguayo que fue fundado en 1902. [N. E.].



intervención apasionada en pro de los derechos de las poblaciones autóctonas del Paraguay. Exigió la participación de representantes indígenas en la Constituyente y logró la inclusión en la Carta Magna reformada de importantes derechos de las etnias excluidas del país; refirió que había derechos establecidos en la Constitución hasta entonces vigente pero que nunca se habían respetado, como el derecho de igualdad ante la ley, sin discriminaciones ni prerrogativas de sangre, nacimiento, sexo, raza, religión u opinión.

“He aquí, precisamente, en la negación de esta cultura del otro, de los demás, en la negación de sus diferencias, correspondencias e intercambios, la fuente de conflictos”. Esto lo dijo el Maestro en el Coloquio³⁰, con la paz en el centro de sus pensamientos y, años después, lo ratificó en conversaciones durante mis frecuentes visitas al Paraguay tras mi traslado a Costa Rica. En uno de nuestros últimos encuentros, yo tenía puesta una camisa con el logo de la Universidad para la Paz, y don Augusto se interesó por mi relación con esa institución.

Volví a ponerme esa camisa la madrugada del 29 de abril 2005. El miércoles anterior, de mañana, me había enterado en Nicaragua de su hospitalización y por la noche, en Costa Rica, de su muerte. Tomé un avión el jueves a la mañana y llegué a Asunción en las primeras horas del viernes. Tuvimos una “conversación” a solas en el Cabildo, a las 3 AM, con dos guardias de honor en la entrada y un periodista respetuoso de nuestra intimidad.

Muy conmovedora era su participación en un programa de capacitación de militares, policías y carceleros en el respeto de los derechos de los privados de libertad, que a través de un cortometraje producido por el PNUD en su serie “Azimuth” fue divulgado mundialmente. En la clausura del evento, los participantes, todos en uniforme de gala, llenaron el auditorio y, en el podio, Roa Bastos y Leandro Despouy acompañaron a los demás miembros de la mesa principal. Con su gran sentido del humor, don Augusto dijo:

—Es la primera vez en mi vida que me encuentro frente a ustedes, yo arriba y ustedes abajo.

Sólo nos reímos los de arriba.

³⁰ Kurz se refiere a la intervención de Roa Bastos, “Paraguay: una sociedad multicultural y pluriétnica en la Constituyente” realizada en el “Coloquio Internacional sobre Bases Comparativas para una Reforma Constitucional”, en noviembre de 1991, que se publica en este Dossier. [N. E.].

El exilio de Roa Bastos comenzó casi en el mismo momento en que se fundó el ACNUR (Agencia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados). Una coincidencia que agudizaría su sensibilidad hacia los mandatos del Sistema de las Naciones Unidas.

Su gran pasión: la lectura. Su gran proyecto: PROCULTURA-FUNDALIBRO-CERVANTES, para el cual estaba dispuesto a ceder la dotación del Premio Cervantes. Llevar la cultura de la lectura a todos los rincones del país nos motivó a los de Unesco y PNUD a dar respaldo a la iniciativa, que, sin embargo, no era viable sin el decidido apoyo del Gobierno y la cooperación financiera externa. Don Augusto había hablado con el Rey y el Primer Ministro de España, y salió con muchas expectativas de las conversaciones. Fuimos invitados por el Gobierno paraguayo a formar parte de la comitiva a la Cumbre de las Américas, en Madrid. Allí conversamos con altas autoridades, pero el resultado fue un lamento: “los gastos de los Juegos Olímpicos, el 500 Aniversario, Sevilla; no tenemos ni un centavo”. Como premio consuelo, salimos de la reunión ministerial con un libro para don Augusto y dos remeras, una para el Vicecanciller paraguayo y la otra para mí. Roa Bastos comentó en voz bien alta (para que lo escuchara el Ministro):

—¿Se dan cuenta? En 500 años no ha cambiado nada: entonces nos regalaron espejitos; hoy, libros y remeras.

Finalmente, el tema “juventud” dominaba sus pensamientos e iniciativas, hasta los últimos días de su vida. Mientras la salud se lo permitió, se reunió con jóvenes en eventos y en encuentros periódicos en su departamento, muchos sentados en el piso. Conservo un testimonio de esta preocupación del Maestro: su mensaje “A la Juventud de Costa Rica”, enviado por fax desde el hotel Guaraní, en ocasión del Foro organizado por la Universidad Nacional de Costa Rica, el Instituto Internacional de Derechos Humanos y el PNUD. Originalmente iba a aceptar nuestra invitación, pero su salud no le permitió el largo viaje. De todos modos, estuvo presente con sus palabras escritas, que resaltaban el rol de los jóvenes en asegurar el Desarrollo Humano del futuro, proponiendo “la acción participativa y orgánica, cada vez más amplia e intensa (...) de las juventudes de nuestros países en la formulación y ejecución de los proyectos políticos, culturales y sociales de consenso democrático, en la vida y el destino de nuestras colectividades **multiétnicas y plurilingües**”. El mensaje finalizaba con “Un gran abrazo a mis jóvenes compatriotas latinoamericanos de Costa Rica” (Asunción, 6 de octubre de 1993).

El Informe de la Comisión de Derechos Humanos al Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas de 1993, y el de una comisión independiente al Consejo de Administración del PNUD, de

1992, llegaron a la conclusión de que las labores del Sistema de Naciones Unidas en el Paraguay, eran un modelo digno de ser adaptado a otros países, en pro del desarrollo humano y –en la palabras de don Augusto en su Segunda Carta Abierta al Pueblo Paraguayo (1992)– en pro de la reconciliación nacional. Desde su primera visita al país, el premio Cervantes me había privilegiado con sus visitas a mi oficina, donde sus conversaciones, muy inspiradas, eran la expresión vivida y practicada de su fervor patriótico. Explicaba en forma sencilla la interdependencia de los derechos humanos, la justicia, la cultura y el desarrollo económico y social en una sociedad que participa en las decisiones que la afectan.

Roa tenía ilusiones y un optimismo contagiosos; sin embargo, algunas nostalgias personales y dificultades para realizar sus proyectos se constituyeron en obstáculos para su encendida efervescencia.

Roa Bastos por Roa Bastos

Se me pide un esbozo autobiográfico. Qué podría agregar a estas máscaras fotográficas, insobornables aunque corteses reveladoras de las desdichas de un rostro, de sus estigmas más visibles, reveladoras tal vez, en algún parpadeo inmovilizado, de lo que ellas encubren. ¿Quién soy? Un desconocido que se ignora: el “doble” de un extraño, la mitad de sí mismo. ¿De dónde vengo, a dónde voy? De la vida a la muerte, como todo el mundo. Y lo demás es cuento.

Por eso, narrador de historias más o menos apócrifas, siento particular desconfianza, entre los géneros de ficción, por la autobiografía, los diarios íntimos o los autorretratos verbales, en una palabra, por la palabra; sobre todo, en función de agente confidencial, o de relaciones públicas. Por la palabra en acto también, desdichadamente.

Sobre todo hoy, cuando la escritura ha regresado a su condición de iconografía rupestre en relación a un mundo cada vez más tecnificado, más ajeno al hombre; cuando en la literatura, en los escritores más educados, vuelve a mugir melancólicamente el bisonte de Altamira. Los miedos ancestrales de antropofagia ritual sólo han cambiado de signo y de forma: en lugar del hacha de sílex, la bomba; en lugar del arco y la flecha, el napalm.

Entre el monólogo de Hamlet y los *graffiti* de Mayo; entre los prudentes consejos de Don Quijote a Sancho para el gobierno de la Ínsula y el presente del mundo (de nuestras ínsulas baratarías latinoamericanas, para no ir más lejos); entre los excesos de la “sociedad de la abundancia” y los éxodos de miseria y de hambre; entre las pisadas del hombre en la Luna y el futuro del desierto volcánico que sentimos latir bajo nuestras pedestres pisadas; entre todo esto y lo que no sabemos todavía o ya hemos olvidado, ¿qué se *fixo* la palabra? ¿Qué puede hacer todavía?

Autor de ficciones o hechura de estas ficciones, yo también he cedido a la manía de buscar el semejante en mí mismo, de probar con los dientes, avaramente, la moneda falsa de la identidad. Pero sólo he coleccionado o creo haber coleccionado fantasmas al precio de escupir casi todos mis dientes, convirtiéndome en el más afantasmado de todos. Que ellos hablen, pues, por mí; de mi vida, que es el cuento más intrascendente que he hecho.

Paraguay: una sociedad multicultural y pluriétnica en la Constituyente

AUGUSTO ROA BASTOS

Cuando se habla de una sociedad multicultural y pluriétnica no se enuncian solamente algunos de los rasgos distintivos por los cuales se la puede identificar. Son las estructuras culturales, lingüísticas y sociales de la sociedad global las que se están enunciando.

Estos rasgos caracterizadores surgen de las bases mismas de su modo de ser, de sus condicionamientos históricos y socioculturales: y este modo de ser uno y plural es el que genera su identidad. Noción vaga y difusa, casi indefinible, y sin embargo tan llevada y traída con diversos fines y usos semánticos en lo que se ha dado en llamar la “culturología” reduccionista de nuestros días. La identidad no es algo análogo a la bandera o al escudo de un país. No es un símbolo. Es la fisonomía profunda de una sociedad, la expresión de su ser, de su estar, de su devenir.

La noción de identidad de un pueblo o de varios pueblos de distinta procedencia que conviven a lo largo del tiempo en un mismo espacio histórico y geográfico, tampoco constituye una mera abstracción. Corresponde a una realidad profunda y compleja que es la resultante de contrapuestas influencias, interacciones, contradicciones, enfrentamientos.

La identidad se manifiesta en el comportamiento de estas sociedades, comunidades o núcleos de civilizaciones y culturas diferentes a lo largo de su coexistencia en el contexto de la sociedad global. La identidad se define también por la manera de concebirse a sí mismos el individuo y la sociedad con respecto a la cultura del “otro”, a la cultura de “los demás”.

He aquí, precisamente, en la negación de esta cultura del otro, de los demás, en la negación de sus diferencias, correspondencias e intercambios, la fuente de conflictos. Por el contrario, el reconocimiento de la cultura del otro, de la cultura de los demás, el reconocimiento de las otras identidades, es el que define, afirma y enriquece la propia.

¿Qué puede significar en efecto la identidad de una colectividad multiétnica y pluricultural determinada sino la expresión de sus diversos y peculiares modos de ser? Ese profundo sentido del *teko*, que expresa en guaraní con admirable laconismo la densidad ontológica del ser colectivo.

La identidad de una sociedad plurilingüe y multicultural se plasma en la interacción e intercambio de los distintos segmentos que forman la unidad o el mosaico de una nación en la pluralidad de sus comunidades en un proceso constante y sutil. La convivencia de estos segmentos humanos diferentes está casi siempre conflictuada por esas mismas diferencias y desigualdades, pero también está sostenida por la energía vital de la especie humana, esa suerte de terca voluntad de sobrevivencia y dignificación; esa capacidad de adaptación y transformación ante nuevas circunstancias.

La experiencia histórica demuestra que la desaparición, hundimiento o extinción de cualquiera de estos segmentos sociales —y el mundo indígena es uno de ellos—, genera profundas perturbaciones en el cuerpo de la sociedad global, en el tejido de su identidad. Este fenómeno es claramente discernible sobre todo en pueblos jóvenes como los nuestros.

La energía de vivir y de sobrevivir es la que tiene, asimismo, diversas formas de manifestar sus peculiaridades tanto en los períodos de paz y de plenitud como en los de crisis, cambios y rupturas. Pero sobre todo en éstos, cuando esas colectividades se sienten amenazadas en el contexto de la sociedad global que las condena a una lenta agonía y que no se compadece de ellas. Retomaré este concepto con algunos detalles concretos.

La identidad de una colectividad es pues, básicamente, como todos los hechos humanos, un hecho fundamental de cultura amasado en el tiempo que se expande y en el espacio que se concentra. Lenguas, religiones, usos, costumbres, nociones diferentes de la vida y del mundo.

Están también las distintas concepciones y prácticas de las normas morales y jurídicas impuestas por la sociedad dominante; o como sucede en las capas dominadas y marginadas de las poblaciones originarias, en la indefensión y el desamparo casi totales con sus secuelas de temor y desconfianza hacia el hombre blanco o mestizo, y de gradual deterioro, dispersión y deculturación en sus valores intrínsecos, en su salud física, en la coherencia dinámica de sus tradiciones sometidas a una lenta y agónica desintegración por la sociedad nacional y por la acción deletérea de las sectas, por la solapada colonización extranjera.

En las comunidades indígenas las normas ancestrales se han convertido en leyes no escritas pero actantes: lo que hemos dado en llamar su derecho consuetudinario. La sequedad del léxico jurídico occidental ilustra precisamente la difícil percepción por nuestra sensibilidad “culturizada”, individualis-



(De izq. a der.) Leandro Despouy, Hans Kurz y Augusto Roa Bastos

ta, de la cosmovisión originaria cuya expresión es oral, ritual, colectiva, y que arraiga profundamente en la naturaleza en relación con el cosmos.

En la actualidad apenas hay sociedades que no sean multiétnicas y plurilingües, incluso en los países más desarrollados y ricos del mundo. El varias veces milenario proceso de conquistas, invasiones y colonizaciones planetarias ha contribuido enormemente y sin cesar a esta amalgama de pueblos, de naciones, de civilizaciones, de culturas, pero no ha podido borrar las diferencias entre unos y otros ni anular la unidad de la condición humana basada en las diferencias.

De estas vorágines a veces catastróficas y apocalípticas ha surgido y se ha consolidado la voluntad de sobrevivencia y afirmación de las comunidades y regiones autonómicas que conservan su identidad en las estructuras de las naciones y los estados modernos. Caso de los países europeos. La autonomía responde así no a un designio caprichoso de rebeldía o segregación sino a un sentimiento de lealtad hacia la propia cultura, a una necesidad de equilibrio sobre el eje de su identidad.

Este sentimiento y esta necesidad de lo propio legitiman la existencia de esa autonomía y contribuyen por tanto al enriquecimiento de la armonía y a la organicidad de los estados como entidades vivientes y no como estructuras rígidas de acumulación producidas por anexionamientos, enajenamientos y depredaciones del más fuerte.

La identidad individual y social de una colectividad como la paraguaya se define de este modo por la cultura una y plural, basada en las diferencias entre la sociedad criolla y mestiza (que es la dominante o envolvente) y la sociedad indígena (que es la dominada) en sus múltiples comunidades, a veces sin más conexión entre ellas que un idéntico estado de marginación y opresión por parte de la sociedad nacional que actúa como un actor de carácter neocolonial, análogo al régimen de la colonia antigua con todos sus vicios y defectos.

La nueva colonización presenta –según el compartible y verificable criterio de Bartolomeu Meliá– un conjunto de acciones que él tipifica de este modo:

1. Ocupación física de tierras.
2. Imposición de un determinado tipo de economía.
3. Marginación creciente de la población paraguaya.
4. Neutralización política de las fuerzas nacionales a cargo de élites apátridas.
5. Asimilación cultural.

Y hace notar que el encadenamiento y concomitancia de estas acciones configuran el cuadro típico del etnocidio de las sociedades y pueblos indígenas. Tal es la situación que no sólo no mejora con la independencia de nuestros países sino que no cesó de empeorar. Bajo la férula neocolonial de nuestras sociedades supuestamente independientes y libres, las diferencias se convirtieron en estigmas, la igualdad en una irrisión, la libertad en la máscara de la opresión. No solamente para los pueblos indígenas. También para las capas más desfavorecidas de la población nacional.

Esta situación agravia la moral y el honor de una nación como la nuestra. Agravia la conciencia de un pueblo que se batió siempre en defensa de su integridad y soberanía; que se sacrificó y fue inmolado en defensa de su autonomía y de la autonomía de otros pueblos, de su dignidad, de su libertad, en el mayor holocausto que registra la historia de América desde la Emancipación. La primera internacional entre naciones hermanas, instigada por los centros de dominación neocolonial, inmoló al Paraguay entre 1865-1870.

¿Por qué pues este pueblo, esta nación que sufrió en carne propia un genocidio análogo al de las naciones vernáculas, niega ahora a las naciones originarias, dueñas legítimas e inmemoriales de estos vastos territorios que forman hoy nuestra patria, los fueros y los derechos que le son connaturales, inalienables e imprescriptibles tanto como la autonomía de sus organizaciones, de sus lenguas, de sus culturas, de sus religiones, de sus costumbres, de su cosmovisión, de su sentido del derecho natural, vale decir, de la identidad esencial de cada una de sus comunidades?

Cabría preguntarse si la memoria histórica de nuestro pueblo no tiene también sus “agujeros negros” de voluntario olvido, de “antimateria” relacional con respecto a los antecesores naturales en la galaxia humana del mundo llamado **nuevo** por los europeos.

A esos padres y madres ancestrales les debemos la tierra en que vivimos y morimos; les debemos una de las dos lenguas básicas de nuestra cultura paraguaya bilingüe en la que expresamos el temblor precedero de lo humano; el ritmo cotidiano de la comunicación coloquial; las manchas de nuestros infortunios; el indecible fervor de la esperanza.

A esos padres y madres ancestrales les debemos la mitad de nuestro ser de mestizos, el trasfondo y el humus de una cultura en la que la naturaleza y el cosmos, los hombres y las mujeres del selvático paraíso concertaron la sinfonía de un mundo nacido mil años antes del arribo de Colón.

Cabría preguntarse si la visión política, cultural, humana, de nuestra sociedad nacional está en condiciones de apreciar y remediar, al menos en parte, la situación de nuestra sociedad indígena. Cabría

preguntarse si los dirigentes, si los representantes electos en el Parlamento y para la próxima Convención Nacional Constituyente, que tendrán el honor y el histórico deber de trazar la Carta Magna para la construcción del estado de derecho que el país nunca tuvo, podrán superar la tentación de discriminaciones e inequidades –verdaderas iniquidades– en las que se hallan sumidos los pueblos indígenas.

Deberíamos preguntarnos todos, cuestionando el desafío del futuro, si estos convencionales constituyentes considerarán la sociedad paraguaya en su globalidad o si excluirán de ella, nuevamente, a las minorías marginadas, a los parias de la tierra, a las culturas condenadas, en flagrante transgresión del principio ordenador fundamental de nuestras Constituciones. Ellas hasta hoy resultaron obsoletas precisamente por omisión de este precepto miliar y liminar de la nueva Carta Magna que la sociedad paraguaya en su conjunto desea y a la que tiene justo derecho para que el derecho y la justicia se instauren sobre el eje de la libertad y la responsabilidad.

Este precepto cardinal expresa:

Todos los habitantes de la República son iguales ante la ley, sin discriminación alguna; no se admiten prerrogativas por razón de sangre, nacimiento, sexo, raza, religión u opinión; no hay en ella fueros personales ni títulos de nobleza. No se admite en la República la esclavitud.

Podemos preguntarnos si las comunidades indígenas, habitantes inmemoriales de esta tierra muchísimo antes de que se constituyera el estado-nación, se hallan también desde siempre excluidos de este necesario e intangible derecho de igualdad ante la máxima Ley de la República.

Ninguna de las Constituciones en la historia de nuestro país ha logrado llevar a la práctica este precepto, negado sistemáticamente sobre todo a las minorías marginadas. Pero no sólo con respecto a las sociedades indígenas. Tampoco en la sociedad nacional se respeta este principio con relación a los campesinos pobres y analfabetos, a la mujer, a la infancia y a la juventud. Hay que incluir otro estrato social: el de las dos legiones de veteranos de las dos guerras internacionales (1870-1935). Para estos núcleos humanos la igualdad ante la ley constituye siempre una permanente mistificación.

Con respecto al mundo indígena, ¿qué significa la contradicción ética, jurídica y moralmente absurda, entre la institucionalización educativa y la oficialización del guaraní como lengua nacional, a la par que el castellano, y la exclusión como convencionales en la Asamblea Nacional Constituyente de los creadores y portadores originarios de la lengua vernácula que circula en el universo oral de comunicación de la sociedad nacional con más fuerza aún que la lengua heredada?

La sociedad indígena se halla postrada y en agonía a causa de los males físicos y morales que le ha contaminado la sociedad nacional. Degradación de las costumbres, endemias, tuberculosis, desnutrición, explotación, mendicidad. Pero aún resplandece, pese a todo, en esos seres crepusculares la misteriosa salud y fortaleza que les han permitido resistir y sobrevivir a lo largo de 500 años.

Hoy mismo, por primera vez en la historia de las relaciones interétnicas y culturales, indígenas y campesinos paraguayos, tradicionalmente enfrentados, trabajan fraternal y mancomunadamente en la defensa ambiental y en el aprovechamiento racional de los recursos naturales. En el fascinante y original experimento de la Escuela de Monte —concebido y coordinado por el ingeniero forestal Arnulfo Fretes y el antropólogo Guillermo Sequera—, indígenas y campesinos intercambian espontáneamente conocimientos y experiencias en el rescate de la sabiduría natural antigua, pero abierto también a las nuevas tecnologías y a los avances de la agricultura, de la botánica, de la flora, de la fauna.

En esos pequeños viveros y cultivos crecen semillas de porvenir. Y lo que es igualmente importante, la experiencia tiene proyección de futuro, algo que antes parecía imposible: la planta milenaria y actual del respeto mutuo por la cultura del otro, por las culturas de los demás. No está pues perdida la causa de la fraternidad y solidaridad activa en las relaciones interétnicas e interculturales.

Cabría preguntarse, por último, con las palabras del ya citado Bartolomeu Meliá, el lúcido y fervoroso defensor de los pueblos indígenas, si el destino pleno de atrevida esperanza de estas comunidades no es sino el espejo profético de nuestro propio destino. Su vida, su agonía y su muerte nos conciernen puesto que ellos constituyen el fondo oscuro de nuestra propia identidad multiétnica y pluricultural.

Podría decirse sin embargo —si cabe insinuar cautamente esta sospecha— que continúa existiendo una conciencia perversa del paraguayos en general con respecto a la suerte de las comunidades indígenas. No piensa ya en ellas sino como en un mal transitorio aunque demasiado antiguo pero ya casi resuelto. Piensa tal vez el paraguayos, que solamente la extinción podrá remediar definitivamente el mal indígena. No hay más que esperar, dar tiempo al tiempo, para que estas macilentas sombras del pasado tras su “ocaso biológico” desaparezcan como problema social irremediable, como presencia acusadora tan tenue e insignificante que no alcanza a perturbar en lo más mínimo a las buenas conciencias de siempre.

Un gran escritor y novelista de nuestra América, ex candidato a la presidencia del Perú, sostuvo hace poco que únicamente la extinción o exterminio de las “masas indígenas” podría permitir el desarro-

llo y el progreso de su país. ¡Ah manes de José María Arguedas, de Ciro Alegría, de Jorge Icaza, de Juan Rulfo que consagraron su vida y su obra a la dignificación y defensa de las naciones indígenas!

Algunos miembros de la Honorable Cámara de Diputados, conscientes de este absurdo y de la dignidad de su rol como representantes electos del pueblo han presentado últimamente un proyecto de ley proponiendo la ampliación de la convocatoria de la Asamblea Nacional con la inclusión de cuatro convencionales indígenas, dos por la Región Oriental y dos por el Chaco. Tras el intenso debate de la primera sesión plenaria en la discusión del proyecto, éste volvió a la comisión respectiva para esperar un nuevo debate que no conoce las debilidades del arrepentimiento y que dura hace ya más de un siglo en el frío purgatorio de la indiferencia nacional.

Su promulgación por tanto es incierta puesto que una presunta mayoría de representantes parlamentarios parecería admitir la presencia de los indígenas sólo como observadores, pero no como convencionales de pleno derecho en la Constituyente. ¿Qué han hecho los indígenas en todo este tiempo sino **observar** pasivamente sus infortunios como ausentes de su propia agonía?

Las buenas conciencias se alivian afirmando sin pudor alguno que esta presencia de los indígenas en la Convención como **observadores** es sólo un excelente primer paso. ¿Cuándo creen estas conciencias morigeradas que los indígenas podrán dar el segundo paso óptimo hacia la asunción plena de sus derechos? ¿Después de su extinción? ¿Cuando “la tierra madre que a su semejanza los hizo para de sí arrojarlos” –como en el lacerante apóstrofe del poeta español Luis Cernuda–, la tierra madre los haya definitivamente devorado en el último exilio semejante a un parto al revés que los devuelva a la nada?

Por ahora los queremos como siempre mudos y pacientes observadores de la indiferencia generalizada en la sociedad nacional que tiene voz y voto a través de sus representantes en la Constituyente. ¿Pero es que los queremos también mudos y pacientes auditores del réquiem final que se entonará en el histórico acontecimiento en homenaje a la “raza ausente” sin consentirles siquiera el derecho al aplauso o al simbólico rechazo?

Se aducen en contra de los representantes indígenas argumentos de una casuística bizantina, vale decir curialesca. Se arguye que el sistema electivo de los indígenas –consenso por unanimidad total– es distinto y contrario al voto directo prescrito por la Constitución.

El pretexto es un poco fútil puesto que el derecho consuetudinario indígena se halla aceptado e incorporado al cuerpo de leyes orgánicas de la Nación, vale decir al derecho positivo paraguayo como lo

demuestra el antropólogo y etnógrafo Miguel Chase Sardi en un documentado volumen dedicado enteramente a este tema y en varios ensayos, artículos y conferencias posteriores.

En efecto, el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo, sobre **Pueblos Indígenas y Tribales en los Países Independientes**, de 1989, los define como “poblaciones descendientes de las que habitaban el país o una región de él, en la época de la conquista o de la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que **cualquiera sea su situación jurídica conservan todas sus propias organizaciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas**” (subrayado por mí).

La Ley 904/81, que establece el **Estatuto de las Comunidades Indígenas**, incorpora en sus artículos 5° y 6° el Derecho Consuetudinario de estos pueblos al Derecho Positivo Paraguayo, y les da la opción de regirse de acuerdo con sus normas culturales.

Pero el derecho consuetudinario indígena choca con la estructura dogmática de la Constitución cuya reforma total va a ser tarea de la próxima Convención Nacional Constituyente. ¿Se admitiría entonces en el seno de la Convención a los representantes indígenas sólo a condición de que abjuren de sus normas tradicionales acaso más sabias que las nuestras?

¿Se los aceptaría sólo a condición de segregarlos de su identidad cultural? ¿No sería ésta ya una nueva forma de anexarlos al ámbito jurídico y político de la sociedad nacional que los contiene y reprime?

Si es así, el método elegido tendría todas las apariencias de un chantaje. Gracias a este chantaje, encubierto por la legalidad de la sociedad envolvente, los representantes indígenas ¿no dejarían de ser mudos participantes en la Asamblea Nacional Constituyente y se limitarían a ser menos rehenes de los pueblos indígenas en los escaños de la Convención convocada, justamente, para “derrocar” el monumental adefesio de la Constitución de origen dictatorial? ¿Se piensa realmente, o no, en su reforma total para construir las líneas maestras de la justicia y el derecho, de las instituciones pluralistas sin exclusiones ni discriminaciones de ningún orden?

Se aduce también que la presencia de los representantes indígenas podría crear un “precedente” peligroso que daría pábulo a pretensiones corporativistas. Pero los pueblos indígenas no forman una corporación, ni una clase, ni un partido político. Son parte de nuestra sociedad global multiétnica y pluricultural. Y si su participación en la Constituyente puede crear un “precedente”, hay que replicar con toda claridad, que ese precedente no será peligroso ni funesto. Más aún –contra la masa de intereses en juego– es el único precedente que debe ser creado ipso facto no como una excepción sino

como un acto de equidad y de justicia, de restitución, de reparación de una vieja deuda moral, legal y humanitaria.

Señores participantes, señoras y señores:

Estas reflexiones tal vez un poco ásperas y bastante melancólicas surgen de una visión crítica pero no escéptica sobre el tema que me ha sido asignado, no pretenden ser una disertación con sentido científico ni académico en el marco de este coloquio de brillantes y lúcidas intervenciones.

No provengo del campo de las ciencias humanas sino del campo de las letras, que construye mundos imaginarios que en la realidad se inspiran. Mi oficio es trabajar el lenguaje de los símbolos y los mitos que tratan no de resolver cuestiones sino de plantear preguntas y develar enigmas de nuestro destino humano, de nuestra vida social, de nuestra identidad cultural.

Estas reflexiones quieren ser más vale un llamamiento a la conciencia y a la generosidad de mis conciudadanos, al espíritu de justicia de nuestros legisladores. Los convoco a todos con la razón primordial de la emoción, a fin de que, por primera vez en la historia de nuestro país, se otorgue a los pueblos indígenas el derecho de participar en este histórico acontecimiento, de subir en derecho de sí al sitio que les corresponde.

Es éste un compromiso insoslayable con la nación y con la patria, con el espíritu de la justicia y del derecho, con el respeto de los derechos humanos, de los cuales el derecho a la vida es el fundamento de todos los demás.

Es éste un compromiso con la instauración de una auténtica democracia pluralista que sea expresión de una genuina sociedad multiétnica y multi-lingüe abierta a los cambios y al progreso en esta hora grave del mundo sin negar ni renegar del pasado, de las esencias de nuestra identidad una y plural.

*Asunción, Paraguay.
Noviembre 7, 1991.*

Tentación de una utopía. La república de los jesuitas en el Paraguay

AUGUSTO ROA BASTOS

De 1610 a 1767 los jesuitas intentaron crear en Paraguay, en una treintena de reducciones, el paraíso cristiano como lugar de bienaventuranza eterna. Cristianizaron a las tribus guaraníes rebeldes, organizaron un poder económico y militar sobre la base de los indígenas reducidos y defendieron las Misiones contra las invasiones de los *bandeirantes* paulistas, habitantes del imperio vecino. Enseñaron a los indios desde la agricultura hasta la escritura. La vida estaba totalmente reglamentada, y el día se dividía entre oraciones, labores y tiempo libre. Los jesuitas introdujeron el núcleo familiar monogámico, no existía la propiedad privada, y cada cual recibía todo lo que le hacía falta según sus necesidades. Lograron que las reducciones fuesen enclaves autárquicos. Así pensaron llevar a la práctica la tentación utópica al servicio del ideal, expresado en la divisa de la Compañía de Jesús: *Ad majorem Dei gloriam*.

Entre lo temporal y lo eterno

Voy perdiendo mi ser mientras me voy humanando...

GUIRAVERÀ, CHAMÁN guaraní

Las Misiones jesuíticas del Paraguay configuraron sin duda el experimento más original de la llamada “conquista espiritual” en el Nuevo Mundo. Fue, asimismo, el capítulo de la evangelización más discutido e incompreso por los cronistas de la época y hasta por los historiadores eclesiásticos. Algo de eso ocurrió, aunque en otra dirección, con las corrientes del pensamiento filosófico, jurídico, an-

tropológico, político o sociológico que, a partir del siglo XVIII y basado en los modelos del utopismo clásico, renacentista e iluminista, tomaron las Misiones como centro de sus teorías y especulaciones. En no pocos casos, han sido los propios historiadores y cronistas de la Orden los que han contribuido a esa proliferación de confusiones y malentendidos. Justa o injustamente las Misiones se convirtieron así en el chivo expiatorio de las frustraciones idealistas de la historia. Fortaleza de un gran enigma, asediada sin cesar, aun mucho después de que se hubiesen convertido en ruinas y metamorfoseado en la leyenda de un hipotético “Reino de Dios sobre la tierra”. Este reino edificado sobre los dos *palos cruzados*, sostén de la morada terrenal, según uno de los mitos de origen de los antiguos guaraníes.

¿Ciudad de Dios o de los hombres?

Allí está en las bibliotecas, por ejemplo, aquella resplandeciente Ciudad del Sol que el humanista y hereje calabrés Tommaso Campanella imaginó en un relato utópico memorable, escrito en la cárcel, como parte de su lucha contra la escolástica. Relato que prefiguró, con pocos años de anticipación, la obra de los padres de la Compañía de Jesús entre los guaraníes. Célebres autores agnósticos, contrarios a toda idea de Dios y la religión —el marqués de Sade, entre ellos, en su poco leída noveleta *Isla de Tamoé*—, se inspiraron en la mítica ciudad de Campanella y acaso en el mismísimo reino de los jesuitas. Otros se limitaron a ver en la Ciudad del Sol una mera transposición, acaso una sustitución tardía del ya también esfumado mito de El Dorado. O de otros mitos como la Ciudad de los Césares, las amazonas, etc. La superposición y el sincretismo de culturas daban lugar a encantadoras supercherías fabuladas, a veces, por los propios extranjeros.

Una historia en ruinas

El laberinto barroco del enigma jesuítico continúa atrayendo tentadoramente a creyentes, profanos y eruditos desde las selvas del Paraguay. Se puede llegar hoy hasta las ruinas merced a cómodas “cruzadas” turísticas en autobús o en avión. Las ruinas de ese Santo Sepulcro, sacro y salvaje a la vez, en el que quedó enterrado el mito de la redención pacífica de los indios, ya forma parte del paisaje. La ro-



Augusto Roa Bastos

mería y procesión continúan impertérritas. Buscadores de Dios, buscadores de lo exótico, chamarilleros de los últimos restos que quedan de un incesante despojo. Antes se robaban altares, retablos, tallas. Hoy no quedan sino las ruinas. Cada cual trata de llevar para su molino agua de ese Jordán detenido en el tiempo y en el cual Jesús (el de los jesuitas), no ha de bañarse dos veces. Menos, por supuesto, los indios. Los guaraníes contemporáneos nada saben, nada recuerdan de aquel reino, de aquel “disimulado cautiverio”, en el que fueron perdiendo su ser natural mientras se iban “humanando”, según clamó uno de sus chamanes disidentes. Pasan ante las ruinas sin verlas. Ningún mito, ninguna leyenda quedó entre los guaraníes contemporáneos de los chamanes blancos, de aquellos “hechiceros de Dios” que les habían prometido conducirlos hasta la verdadera “Tierra sin males” por otros derroteros que por los anunciados en la profecía inmemorial.

La bibliografía que existe sobre las misiones es inmensa. La documentación lo es más aún. Ellas han generado importantes obras de interpretación y de análisis sobre la organización social, política y económica; sobre el arte, la arquitectura, el sistema urbanístico, la imprenta, los oficios y las artesanías de las reducciones. Igualmente inspiraron notables obras literarias de ficción. El pensamiento jurídico, filosófico y político sigue discutiendo y elucubrando hipótesis y teorías sobre las Misiones como sobre el fenómeno histórico que nos concierne contemporáneamente. Lo cual no resulta excesivo si se considera que autores eminentes de todos los tiempos han visto en el Estado jesuítico el nacimiento del Estado moderno: e incluso en otros dominios, el surgimiento del pensamiento antropológico actual. El Estado jesuítico fue también llamado Reino o Imperio jesuítico, República jesuítica de los guaraníes. República comunista cristiana de los guaraníes. Hay otros, no menos equívocos. Esta profusión y confusión de patronímicos prueban que el antiguo enigma no ha aflorado aún del todo. Hay premisas previas, reservas mentales o ideológicas, tentativas de recuperación del experimento jesuítico por parte de las más diversas y aun antagónicas posturas historicistas e ideológicas: desde el cristianismo integrista al socialismo utópico, desde el republicanismo más jacobino al comunismo cerril y en crisis de nuestros días.

El padre José Manuel Peramás, jesuita del tiempo de las Misiones, después de la expulsión, escribió un libro en latín cuyo título original fue traducido al castellano como *La República de Platón y los guaraníes*. ¿Existe tal República? ¿Existió alguna vez en el mundo?, se pregunta Paramás en el exordio de su obra. “Abrigamos la esperanza de poder demostrar que entre los indios guaraníes de América se realizó, al menos aproximadamente, la concepción política de Platón”. El jesuita catalán, oriundo de Ma-

taró, ya exiliado en Faenza, ciudad de Torricelli y de las no menos célebres porcelanas, al igual que varios otros de sus cofrades de las Misiones del Paraguay, no logró esa humilde reivindicación humanística. Los pueblos de indios ya no existían. La Orden de los jesuitas fue suprimida. La “pragmática sanción” los desterraba para siempre de los dominios españoles, librados a su suerte, despojados hasta de su carácter de sacerdotes, sin misa ni olla donde mojar el gaznate.

¿Eran merecedores de tan duro castigo aquellos hombres arrojados y tesoneros que habían levantado con grandes penurias y sacrificios esa constelación de pueblos indígenas en el corazón de América del Sur? Aquí hay también un tema de reflexión sobre el destino de las colectividades indígenas marginadas y las causas reales de la adversa suerte del proyecto de los jesuitas cortado de raíz en pleno auge. En la sanción impuesta por la Corona española contra los jesuitas del Paraguay y contra la Orden en su conjunto, abolida por el Papado, más que razones de orden espiritual cuentan motivos de agravio temporal, político y material, que ni el Rey ni el Papa pasarían por alto. Allí están las ruinas ennegrecidas por el tiempo, testimonio y monumento a la vez doblemente simbólicos. Tras ellas se adivinaba un esfuerzo casi sobrehumano.

El libro abandonado en la selva

Como en la antigua tradición cultural de los grandes libros que escriben los pueblos para que los particulares lean, el experimento jesuítico quedó como el libro escrito por un pueblo de iletrados que no conocían la escritura pero que conocían el lenguaje y la magia de los mitos, la ritualización social de la vida, la energía nutricia de la naturaleza. El sincretismo social y cultural de las Misiones fue incluso, en tanto fenómeno humano, más interesante que el simple mestizaje étnico o biológico. Este vasto libro en ruinas abandonado en medio de la jungla estimuló (en algunos casos podría decirse que fascinó) el pensamiento y la imaginación de autores capitales del mundo de Occidente. Esta fascinación continúa y va extendiéndose a otros campos: el teatro, la televisión, el cine, en nuestro agitado mundo contemporáneo.

En el mundo clásico, para Montaigne, los salvajes eran los únicos “hombres de bien”. Rousseau hizo el culto del “buen salvaje”. Voltaire mandó a Cándido –el arquetipo del optimismo universal– que fuera a visitar a los jesuitas del Paraguay y les envió, imaginariamente, un barco cargado de armas para su de-

fensa. Se diría que piensa en un libreto cinematográfico. En su discurso sobre los jesuitas del Paraguay, Mostiesquieu establece la noción misma del poder y reúne las figuras paradigmáticas de Licurgo, de Solón, de Mahoma, de Jesús, en las relaciones entre política y religión, entre la vida y la cultura. Federico Hegel, en sus Lecciones de historia, se refiere con cierta sorna al “buen empleo del tiempo” en el Estado jesuítico, en el que los padres hacían cumplir a toque de campana... hasta las relaciones sexuales de los indios. A la luz de las estrellas, según las estaciones y los ritos de fertilidad de la propia tradición indígena, se ve al tropel de hombres que irrumpen desnudos y febriles en los gineceos. Uno advierte que la burla de Hegel es el típico chascarrillo alemán, pero también que es una broma ontológica. Así concebía el filósofo la “fenomenología” de los cuerpos salvajes que no podían entrar en el mundo de la Idea. Existían en un mundo natural que el creador de la dialéctica no podía comprender y en el cual su mente no podía entrar. Por extensión, la burla de Hegel hace resaltar implícitamente la inquebrantable castidad de los padres, hecho que ningún autor, que ningún documento ha puesto en duda. Para aquellos hombres abroquelados en su férrea moral evangelizadora no existieron las tentaciones de San Antonio en el yermo.

Estrategia de un secreto

Las Misiones no han recibido más que alabanza o vituperio; laudatorias exégesis o diatribas no menos exageradas. Lo cual no deja de ser comprensible si se tienen en cuenta las condiciones y circunstancias en las que realizaron su obra, en completo aislamiento geográfico y administrativo. Este aislamiento les era necesario a los soldados de Loyola para poder existir y sobrevivir como organización autónoma y actuante en medio de intrigas, rivalidades y turbulencias del régimen colonial que estaba comenzando a ser desbordado por la marea insurreccional de los “naturales” pero, sobre todo, por la creciente avidez de las riquezas de los propios colonos. Desde la fundación del fuerte Asunción, en 1537, hasta el establecimiento de las encomiendas, en 1556, antes del apocalipsis demográfico, sólo en la región dominada por el fuerte había más de doscientos mil indios, pero el número de colonos europeos no alcanzaba a cuatrocientas personas. Estos podían disponer a su guisa de la mano de obra más numerosa y barata (como que gratuita) de todo el orbe cristiano.

El aislamiento, el “secreto” estratégico, les resultaban indispensables a los padres para llevar a cabo el proyecto que habían concebido y que, a decir verdad, podía resultar bastante explosivo en el con-

texto de la colonia, como efectivamente lo fue. Los jesuitas lo supieron un siglo y medio después en la estupefacción de un relámpago: el de su caída y destrucción. Es la ceniza de ese relámpago la que se ve arder todavía tenuemente entre el musgo y los helechos que tapizan las ruinas de las Misiones jesuíticas. A la caída de ciertas noches, como ecos de otros ecos, parece escucharse el rumor de un pulular de pueblos en peregrinación. Danzas y cantos deshilachados, punteados por el rítmico crepitar de las mbacaras rituales y por el susurro de sus himnos sagrados donde están guardadas las primeras hermosas palabras de la Creación.

El sistema de las reducciones

Las reducciones no fueron una idea original de los jesuitas. A comienzos del siglo XVI flotaba en los círculos allegados al Papado y la Corona. Las primeras tentativas de fundar reducciones entre los indios se debieron a la actividad infatigable de fray Bartolomé de Las Casas. Él mismo fundó las dos primeras en Venezuela hacia 1515, y en Guatemala, hacia 1537, en la región de Tuzulutlán, llamada “Tierra de Guerra” a causa de la belicosidad de sus tribus. Por diversas razones, tales reducciones fueron efímeras. Esta intervención de los religiosos en la organización administrativa de la colonia era legal en su carácter de “protectores de los indios”, y contaba con el respaldo del soberano de Castilla que había sido investido por el Papa con la dignidad de vicario papal de las Indias.

El patronato, en su función de poder de la Corona y de vicario espiritual del Pontífice, autorizaba directamente las iniciativas misioneras.

En Paraguay, hacia 1580, fueron los franciscanos los que iniciaron este sistema de evangelización. El primero estaba fundado en la premisa de la institución del requerimiento: “La conquista de América es justa en cuanto se aplica a sustraer a los indígenas de la idolatría, el canibalismo, la sodomía y otras perversas aberraciones, y a reducirlos al cristianismo”. El segundo principio establecía que “la conquista es legítima porque la naturaleza primitiva de los indios hacía necesaria su servidumbre al español, que pertenecía a una raza más inteligente y evolucionada”. Tanto el requerimiento como la institución de las encomiendas, que había surgido de aquél, fueron precisamente los que hicieron desencadenar la denuncia del verbo ardiente del padre Las Casas y la lucha jurídica del pensamiento anti-colonial encabezado por Francisco de Vitoria.

Tal principio del *requerimiento* (1513), así como el de la *encomienda* (1556), surgido de aquél, que establecía el servicio obligatorio de los indios, contaron con la tácita aprobación de algunas Órdenes religiosas, en particular la de los franciscanos. Pronto éstos pusieron sus reducciones al servicio de las autoridades coloniales para la observancia y aplicación de las encomiendas. La institución legal del trabajo forzado de los indios era la estructura básica de compulsión del dominio político para la explotación económica. Sin el sistema de las encomiendas, que exigía el tributo del trabajo forzado de los indios, la vida económica de la colonia no hubiera sido posible. En contrapartida, la encomienda y la creciente rebelión de los indígenas fueron, a su turno, los dos graves problemas que más contribuyeron al riesgo de desintegración colonial: la catástrofe demográfica.

La alianza hispano-guaraní

Tras el fracaso del oro en el Paraguay, los españoles habían encontrado la manera de sustituirlo con la materialidad del oro de los cuerpos indígenas sometidos a la trituración del trabajo esclavo. Se habló mucho en los primeros tiempos de la “alianza hispano-guaraní”. Cierta era que, a la llegada de los españoles, los indios les llevaron no sólo alimentos en abundancia, sino también sus mujeres, en un acto de sumisión espontánea a los “dioses blancos” que habían aparecido vestidos de hierro y con el rayo en sus manos. Esto dio lugar a la tranquilizadora especie de *alianza*, la que de inmediato fue comunicada al Rey. Pocos años después, la encomienda mostró lo que era esta “alianza” en la realidad. Por otra parte el pregonado “connubio entre dos razas” estaba proliferando el naciente proceso de mestizaje, hecho que tuvo en el Paraguay su escenario más amplio y masivo en el Nuevo Mundo.

El “Paríso de Mahoma” –en alusión a los serrallos de los colonos– y la encomienda fueron así la gráfica expresión del desagravio y desquite que se tomaron los hombres contra el mito de los esquivos metales. Todavía después de la independencia, los poetas y escritores mestizos continuaban idealizando el “connubio idílico” de las dos razas y celebrando a las “bellas huríes” guaraníes que habían dado su amor a los españoles y su lengua a los hijos. En lo que en realidad se habían convertido las bellas huríes de los gineceos coloniales, fue en “piezas” de trabajo y de trueque, en bestias de recolección y de carga. Las estructuras naturales de parentesco entre guaraníes quedaron totalmente destruidas, del mismo modo que el rol de la mujer en este sistema de parentesco y en la organización social y econó-

mica. Pasado el primer estupor, los guaraníes trataron de reaccionar dentro de los límites de sus propias fuerzas.

La multiplicación de las rebeliones en el momento en que los europeos destruían la antigua civilización y cultura de los guaraníes se explicaría por la desesperación que se apoderó de los indios, dice Alfred Métraux, en su libro *Religión y magia indígenas en la América del Sur*. Los chamanes, desplazados y reprimidos por el nuevo poder, recuperaron su ascendencia carismática sobre los indios, a los que incitaban a huir o a rebelarse. En el corto período, de menos de veinte años, entre la fundación de Asunción y la institución de las encomiendas, hubo una veintena de rebeliones, entre ellas varias exclusivamente de mujeres. El mismo año en que fueron implantadas las encomiendas surgió la primera rebelión de carácter mesiánico. No sería la última. “El antiguo Paraguay”, escribe Métraux, “habitado por los indios guaraníes fue durante siglos la tierra de elección de mesías y profetas indígenas. Ninguna otra región cuenta con tantos movimientos de liberación mística”.

El sacro experimento

Los jesuitas, llegados al Paraguay a partir de 1585, tenían una idea muy distinta de la misión evangelizadora. La conquista espiritual en las reducciones fundadas por ellos comenzó cuando ya la conquista material había impuesto el imperio ultramarino peninsular. Todo hacía suponer el advenimiento de un hecho fundacional: los colonos europeos habían venido no sólo a recoger las riquezas del Nuevo Mundo, a devastarlo, a saquearlo y a explotar a los naturales en el trabajo esclavo; habían venido con el designio de permanecer resueltamente en este mundo nuevo y reconstruirlo de acuerdo con los modelos y las normas de la metrópoli. Desde el momento en que el Nuevo Mundo era una prolongación del Imperio, los españoles habían decidido quedarse en esa región ultramarina de las Españas.

Sobre las destruidas culturas, la colonia estaba comenzando la reconstrucción a imagen y semejanza del Imperio. Los padres de la Compañía iban a colaborar en esa reconstrucción, pero lo iban a hacer de un modo muy especial. Las reducciones fueron en verdad un experimento —*el Sacro experimento*, según el título de la pieza de teatro de Fritz Hochwälder que dramatizó, en fecha reciente (1941), la expulsión de los jesuitas—. Un experimento en el que se enfrentaron las dimensiones antagónicas de

lo que pertenece a Dios y de lo que pertenece al César, la vieja lucha entre lo temporal y lo eterno. Este experimento fue único y no se repitió en un mundo que nacía “a la civilización” y al cristianismo de la Contrarreforma, en medio de una vorágine de violencias y de sangre, de hazañas desmesuradas e increíbles, de hechos atroces y sublimes más propios de la ficción que de la realidad.

Paganos y cristianos

Lo que no se cuestionaron los jesuitas ni en el proyecto ni en su puesta en obra fue el que ellos también a su modo eran colonizadores y que la cristianización de los “gestiles e infieles” era una tarea pero a la vez una obra de colonización política. Se les pasó por alto que el proyecto de colonización –por humanista y abierto que sea– supone, necesariamente, un cambio de vida, de cultura, de cosmovisión, en los colonizados.

Olvidaron que la conversión del indio exige dialécticamente la conversión del misionero. “Lo que hace que yo sea pagano para vosotros”, dijo un chamán a un misionero, “esto mismo hace que vosotros no seáis cristianos para mí”. Tal oposición no se les ocultaba a los propios jesuitas. Abundan los textos de la época (en particular, las Cartas Anuas) en que esta inquietud se deja transparentar entre líneas. Pero la respuesta a ese cuestionamiento intrínseco no formulado se va postergando a medida que avanza la conquista espiritual. Los jesuitas habían pensado que podían “conquistar” a los guaraníes a la nueva vida, manteniéndolos en su lengua, en su cultura, en sus costumbres, en sus modos ancestrales de ser y de vivir: el “disimulado cautiverio”.

Desde el comienzo, los jesuitas comprendieron que tal premisa era básica para el logro de su misión. Esto implicaba liberarlos, en primer término, de los colonos españoles y del servicio obligatorio de las encomiendas, las que juntamente con el hambre, la exterminación externa, el contagio del mal gálico y de las otras enfermedades que habían traído los europeos diezaban la población indígena. El hundimiento demográfico era una verdadera hecatombe. El somatén de guerra contra la conquista y la colonia del padre Las Casas había comenzado a rendir frutos. Los jesuitas quisieron, en primer lugar, salvar a los indios del etnocidio generalizado. Esto hacía imperativo, en consecuencia, impedir el mestizaje étnico, por una parte, y restablecer, por otra, las estructuras naturales de parentesco entre los guaraníes con la sola prohibición de la poligamia y algunas otras “aberraciones”, tales como incesto,

homosexualidad y en general los “vicios nefandos”. La austeridad patriarcal en el vasto eremitorio en que se convirtieron después los pueblos de indios, no iba a transigir con el libertinaje de los gentiles. “Hay que liberarlos”, escribía por entonces uno de los fundadores de las reducciones, “de la *necesidad* de abyección y degradación que conllevan la gentilidad y la barbarie en estos medios seres que no conocen a Dios”. Sólo entonces, gradualmente, los padres irían introduciendo en las mentes y en las almas de los ya reducidos las verdades y los valores eternos del cristianismo, de los que la Orden de Loyola era portadora y sembradora. Y esto no era incompatible con las misiones que les confiaba el Rey.

Tres eran estas misiones: primera, reducir y cristianizar las tribus guaraníes rebeldes que las armas de los conquistadores no habían logrado someter. En segundo lugar, organizar un poder económico y militar sobre la base de los indígenas reducidos, con suficiente fuerza de disuasión para contrapesar el poder de los colonos encomenderos y de las propias autoridades civiles y militares que sólo se preocupaban de sus intereses pero no de los que correspondían a la Corona. Lo mismo ocurrió con algunas Órdenes religiosas, como la franciscana, que fue la que inició en el Paraguay el sistema reduccional pero que luego, como ya se ha dicho, se mostró connivente con las autoridades de la colonia en la aplicación de la encomienda y en algunos otros aspectos no menos tímidos de la explotación salvaje de los nativos por los cristianos. Tanto el carácter de su misión evangelizadora, en lo espiritual, como en las Leyes de Indias, en el plano material, lo imponían expresamente aunque en la práctica estas leyes fuesen ignoradas o transgredidas.

Por último, los jesuitas debían levantar con las reducciones un muro de contención contra las invasiones de los *bandeirantes* paulistas, feroces depredadores y cazadores de esclavos que constituían el riesgo mayor en las fronteras de los dos imperios. Bastión, avanzada y taller de estas Misiones fueron los pueblos de indios, que llegaron a contar, por épocas, más de doscientas mil *almas* enteras, cuando los “medios seres” reducidos alcanzaron por gracia del Evangelio su humana integridad.

Encomenderos y bandeirantes

La misión más reservada, la de contrapesar y doblegar el poder de los encomenderos, fue, además, la más difícil. Produjo largas querellas, hostilidades y hasta guerras que duraron años y disminuyeron aun más la población de las reducciones, Mientras contaron con el apoyo real, los jesuitas pudieron

afrontar estas guerras y aun ganarlas mediante el don innato de guerreros, que era una de las cualidades distintivas de los guaraníes, y merced a la propia estructura de organización militar que poseía la Orden. No ocurrió lo mismo con las intermitentes y súbitas invasiones de los *bandeirantes* paulistas. Estas bandas armadas de portugueses y mestizos lusitano-tupíes cazaban esclavos lo mismo que esmeraldas y oro; lo mismo gente que ganado, bastimento que pieles y hasta maderas preciosas. Aparecían en un fragor y desorden indescritibles, con grandes banderas, armados de arcabuces y flechas, calzados de bombachas como los mamelucos, apodo despectivo que les dieron los españoles.

Los *bandeiras* arrasaban a sangre y fuego aldeas, ciudades y reducciones. Caían como el rayo y desaparecían en lo oscuro. Era imposible contenerlos. Los guaraníes de las reducciones o de los grupos tribales no reducidos, hombres, mujeres y niños, eran arreados a través de centenares de leguas y luego vendidos a las *fazendas* del Brasil. Allí trabajaban y morían amarrados por largas cadenas. São Paulo era el centro de donde partían estas invasiones. Política de expansión, pero al mismo tiempo de presión y extorsión de los portugueses en su conflicto territorial con España. Las ciudades y las reducciones comenzaron a emigrar, a peregrinar, alejándose de las fronteras. Ciudades prósperas como Villa Rica del Espíritu Santo, Ciudad Real y Santiago de Xerez, en el Guairá, se volvieron ciudades nómadas. Los pueblos de indios más expuestos a las incursiones de los *bandeirantes*, una vez destruidos, volvían a ser fundados en otro lugar en una suerte de contradanza infernal. No menos de cien mil indios fueron capturados y esclavizados por los *bandeiras* a lo largo de un siglo de invasiones y depredaciones que duraron hasta los primeros decenios del setecientos.

La Corona había encomendado a los jesuitas sin mucho aparato tal misión, o tales misiones, puesto que eran más de una. Misiones en las que las dimensiones de lo temporal y lo eterno se hallaban extrañamente mezcladas como en una fantasía teológica medieval que había comenzado por el fin, y en la cual la promesa del cielo ardía, si no rodeada por el fuego del infierno, al menos por las dificultades y peligros que acechaban por todas partes, en medio de esa naturaleza que parecía reverdecer en el tercer día del Génesis. La conquista espiritual significaba para los jesuitas “reducir” a los indios a la nueva fe, la del cristianismo, sin reducirles la cabeza como hacen los jíbaros, o sin reducirles el alma y el mundo mágico aposentado en ella.

Resultó natural que tanto las autoridades locales como las de otras Órdenes religiosas y en particular el clero secular asunceño empezaran a mirar con malos ojos a esa legión de “mercenarios ensotandados”. Los primeros jesuitas dieron la pauta de su estrategia evangelizadora. Tomaron “la tierra a pecho

y cargaron la distancia a la espalda”. Se marcharon lejos a buscar tribus insumisas en lugares todavía no hollados por conquistadores ni encomenderos. El Rey les había asignado las tierras de fronteras. Esto tranquilizó de momento a los que vieron en los recién llegados un peligro. “¡Buen regalo para los mamelucos paulistas!...”, se dijeron los colonos cuando vieron partir a los recién llegados pastores hacia aquellas regiones salvajes y desconocidas.

El comienzo

La primera reducción fue fundada en 1609. Por otra parte y desde el ángulo del regio patronato, que aprobó el proyecto de las reducciones en su fase inicial, la unión de las dos coronas de España y Portugal, consagrada por Felipe II en 1580, contribuía también a la tarea de la buena marcha reduccional, con la distensión del conflicto fronterizo entre los dos estados en esa región que les había sido asignada. Distensión que, desdichadamente, no habría de durar largo tiempo. Los jesuitas habían pasado el Rubicón. La suerte estaba echada para ellos y también, en cierto modo, para los indios. En principio, trabajar *ad majorem Dei gloriam* (divisa de la Orden) fue para los jesuitas esto: ganar a los indios a la causa de Dios y del Imperio. No hay que olvidar que la Compañía, en esos duros tiempo de la Contrarreforma, era el brazo predilecto del Papado. El absolutismo monárquico español compartía esa dilección y confiaba en favor de la Orden fundada por Ignacio de Loyola, nacido un año antes del Descubrimiento y muerto el año en que se establecían las encomiendas. Estas fechas también son simbólicas.

La colonia se había convertido para los indios, pero también para los españoles, en “tierra de todos los males y de muy pocos bienes”. En esa especie de “historia anterior” de la Compañía, el proyecto, en su etapa más avanzada, intentó crear la base de un “espacio anticolonial” desde donde se pudiese transformar, cristianizar el entero espacio de la colonia. En estos documentos “domésticos” de la época se puede leer entre líneas esa aspiración, de la que seguramente los propios jesuitas no tuvieron al comienzo una conciencia muy clara. Pero esta aspiración iba a engendrar la primera fatal contradicción.

Es casi evidente, sin embargo, que la obra civilizadora y cristianizadora de los jesuitas no hubiera podido comenzar a extenderse en poco tiempo si no hubiese contado, en primer lugar, con un siste-

ma económico de los guaraníes basado en la producción agrícola con carácter colectivista, en la comunidad de bienes y en la distribución igualitaria de la producción. Este modelo arcaico, a caballo entre la edad de piedra y el neolítico, inspiró a los primeros jesuitas sobre los métodos que habían de usar para sentar las bases materiales de la evangelización. Con calma, sin prisa, pero sin pausa, iban a cambiar los aspectos negativos de esta organización conservando los que fuesen positivos y pudieran ayudar a consolidar la obra de las reducciones. La actitud expectante aunque pacífica, por el momento, que los jesuitas encontraban a su paso por las aldeas indígenas, pese a la reticencia y recelo muy ostensibles de los chamanes, facilitó el primer contacto.

Conquistar la lengua

Los jesuitas comenzaron donde debían. Lo primero que hicieron fue aprender la lengua. Una lengua oral que no había llegado a la escritura, que no tenía gramática, pero que poseía una organización gramatical y sintáctica admirable. Los jesuitas siguieron en esto a los franciscanos, quienes fueron los primeros en ocuparse de este “apostolado del Espíritu”. Fray Luis de Bolaños —llamado por los indios el “Hechicero de Dios”, acaso justamente por su don de lenguas—, recopiló el primer vocabulario guaraní y elaboró la primera gramática. El jesuita Antonio Ruiz de Montoya perfeccionó la obra del franciscano. Tituló en su léxico *Tesoro de la lengua guaraní*. Vistas las circunstancias, este “tesoro” era el único y el más útil que podían encontrar en estas comarcas salvajes.

Los jesuitas eran “lenguaraces” excepcionales. No en vano Voltaire, que no sentía por los jesuitas ninguna simpatía, sino más vale cierta sarcástica hostilidad, reconoció que su arma principal en la conquista de los salvajes era la persuasión.

Entrados en la lengua de los indios, los padres habían conquistado la mitad de su alma. Ahora sólo les quedaba por conquistar la parte de las sombras de esos seres errantes en la oscuridad del universo. Sabían —como lo sabían los indios— que el transporte místico y el éxtasis visionario únicamente son posibles en la suspensión de la duda cotidiana y sólo cuando se deja de sentir día y noche el desgaste del tiempo. Desde el comienzo, los jesuitas se esforzaron en adiestrar a sus neófitos en la suspensión de toda duda (temporal o eterna) y en infundirles y educar en ellos el instinto profético de la verdad de Cristo. Ciertas coincidencias míticas y mesiánicas que los jesuitas habían venido a encontrar entre

la religión cristiana y la de los guaraníes iban a facilitar aun más su conquista espiritual. En primer lugar, la intensa religiosidad ceremonial de los indios, su fe en la palabra profética de sus chamanes, la cohesión de los núcleos tribales en los rituales de la plegaria, del canto y de la danza. “Teólogos de la selva” los definirá mas tarde uno de los historiadores de las Misiones. Del atavismo nómada les había quedado la pasión de los desplazamientos mesiánicos. Los guaraníes continúan amando –aún hoy– las peregrinaciones hacia esa “tierra sin males” que buscan sin cesar en medio de danzas inacabables al ritmo de sus himnos sagrados. Entre la neblina mítica, el irisado *tatachiná* de los amaneceres y las noches, que para los guaraníes es el aliento de sus dioses, la ven centellear como la constelación central de sus mitos de origen. Y ese resplandor, lejano y cercano a un tiempo, brilla para ellos sin eclipse posible, puesto que esa tierra virgen, no contaminada aún por males, les ha sido prometida por las profecías.

Todo esto viene de lejos. En la cosmogonía de los antiguos guaraníes, Ñamandú, “Padre-Último-Último-Primero”, forma con las tinieblas primigenias su cuerpo los atributos de su divinidad. Antes de construir su futuro firmamento –dice el Himno Sagrado–, antes de haber concebido su morada terrenal, crea su propio cuerpo en medio de los vientos originarios. El Sol aún no existía, pero Ñamandú hizo que le sirviese de Sol la sabiduría contenida dentro de su propia divinidad. Este es el primer acto de creación que se relata en el Génesis guaraní. Por eso Ñamandú es el primer padre, porque rodea con su cuerpo la infinitud del tiempo y del espacio. O acaso porque esa visión cosmogónica concibe dos tiempos distintos y paralelos: el tiempo de la vida en la Tierra y el tiempo de la vida, más allá de la muerte, en la “Tierra-sin-males”.

El paraíso cristiano como lugar de la bienaventuranza eterna coincidía con el mito intemporal de la “Tierra sin males”. Del mismo modo que muchos otros mitos y símbolos religiosos, tales como el Primer Padre (al que los jesuitas llamaron Tupá, una divinidad menor en la mitología religiosa guaraní), o los palos cruzados (*vuyrá yuasó*) como sostén de la morada terrenal, asimilado e identificado por los misioneros con la cruz cristiana. El segundo acto creador de Ñamandú es el de la palabra. Antes de existir la tierra en la protonoche, crea el fundamento del lenguaje humano. El himno inmemorial en que mito y religión se confunden lo expresa con los acentos de un ensalmo profético: creó Ñande-Ru (Nuestro Padre) el fundamento del lenguaje humano e hizo que formara parte de su propia divinidad como médula de la palabra-alma. La palabra-alma originaria es la que vertebrará y hará erguirse en su dignidad humana a los innumerables hijos del Primer Padre al ser enviados a la morada terrenal.

Estos dos primeros actos de creación y fundación definen desde el principio el carácter religioso y social de los antiguos guaraníes: el Primer Padre se crea a sí mismo como una entidad divina pero al mismo tiempo antropomórfica y crea el fundamento del lenguaje. El verbo será la médula de la palabra-alma, en su función religadora, es decir, religiosa, celebratoria y unificante. Es esta médula la que dará a la palabra de los misioneros, todavía balbuceante y extranjera, cierta analogía con la palabra de los dirigentes chamánicos y hará que los jesuitas sean también considerados chamanes (Hechiceros de Dios) como portadores de la vara insignia y del poder iluminador y revelador de profecías para ellos desconocidas. El proceso de aculturación o de “endoculturación” se produjo de este modo casi “naturalmente”.

Hacia la urbanización

En la línea decidida de no “desnaturalizar” el *tekó ymá* (el modo de ser tradicional) de los guaraníes, asentados en los cacicazgos, fue respetar el sentido de esta organización poblacional de sus viviendas, pero dándole otra forma con relación al concepto de espacio. Por lo general, en los primeros tiempos, cada cacicazgo disponía de un promedio de diez a quince “fuegos” (familias, hogares o grupos). Pero estos fuegos estaban dispersos, sólo unidos por la coherencia tribal. Había que juntarlos y crear con ellos el núcleo del futuro pueblo o ciudad. De la espacialidad tradicional guaraní –expresión de la unidad en libertad de los fuegos tribales–, los padres pioneros vieron que debía pasarse a una nueva forma de espacialidad en la nucleación de las viviendas con vistas a una futura concentración urbana.

La lengua indígena fue conservada como el espacio más adecuado para la comunicación endocultural y la catequización. Pero también fue impuesto el orden espacial de la metrópoli. En su Carta Anua de 1614, el provincial Diego de Torres informa: “Fue necesario construir este pueblo desde sus fundamentos. Para cortar la acostumbrada ocasión para el pecado, me resolví a construirlo a la manera pueblos de los españoles...”. ¿No conocían el pecado los pueblos españoles? Tal vez sí, pero en las reducciones el problema no era ése, sino el de juntar indios, urbanizarlos, tenerlos bajo “libertad reducida”, es decir, bajo control, que impidiese en ellos la “acostumbrada ocasión para el pecado”. Lengua indígena, vivienda española. La construcción de las reducciones exigía una de cal y otra de arena. Al

igual que la lengua indígena establecida como lengua franca o general, la mutación del concepto de espacialidad fue decisiva en la reducción y conversión de los indios. El doble aislamiento geográfico y lingüístico quedaba establecido.

Ya en el segundo Concilio de Lima (1567) se había establecido que el indio disperso no podía pensar, ni ser político (en el sentido de civilizado) y menos aún cristiano. Las costumbres salvajes y bárbaras no se compaginan con la fe cristiana. Si se pretendía cristianizar a los indios, era necesario enseñarles previamente a “vivir políticamente” en agrupamientos de cierto grado de urbanización. Los jesuitas fundadores se apoyaron en esta enseñanza del Concilio. Sobre ella diseñaron la planta de las viviendas para las reducciones. Así surgió en 1609 la de San Ignacio *Guazú* (Mayor), modelo liminar de la futura constelación de los pueblos indios. La reducción resolvía de este modo no sólo el problema habitacional, sino también la instauración de la forma socio-cultural, política y religiosa deseada por los padres fundadores. En la nueva organización de las viviendas se pasó de los fuegos dispersos en pocas casas solas, del agrupamiento de cinco o seis familias y del pequeño aldeamiento circular a un pueblo de estructura rectangular de mil familias o más, orientado hacia la plaza donde dominaba la iglesia, símbolo central de la nueva religión y del nuevo orden social; signo asimismo, de la autoridad catequizadora, de carácter hegemónico, de los padres. Dentro de este nuevo espacio todo quedaba ritualizado: celebraciones religiosas, paradas militares, festejos, danzas, representaciones alegóricas, autos sacramentales, los trabajos y las distintas actividades de la vida cotidiana. La tradición indígena ritual no había sido sacrificada en apariencia. Desde la interioridad de los valores indígenas tradicionales, la reducción había comenzado su trabajo de sustitución y conversión paulatinas. Las nuevas casas marcaron una ruptura con el sistema precedente, pero el cambio no provocó rupturas internas y fue aceptado por los neófitos.

La ritualización de la vida social, cara a los guaraníes, giraba ahora en torno al “buen uso del tiempo”; es decir, en torno al uso religioso del tiempo minuciosamente regulado y distribuido. El curso del tiempo real fue totalmente recubierto y saturado por esta sucesión de pequeños y grandes acontecimientos ceremoniales. Transformada esta saturación en rutina, ella creó en los reducidos el efecto de un tiempo sin retorno, de una pantalla invisible que impedía mirar hacia atrás. Los movimientos gestuales, los hechos siempre repetidos en forma de rito producen la misma sensación cenestésica derivada de la inmovilidad que lleva al nirvana. De esta sensación colectiva, referida por los cronistas, surgió tal vez la idea de la paz arcádica de las Misiones.

La revolución del hacha

Otra reforma radical, no percibida tampoco por los indios como ruptura, fueron los elementos introducidos por los padres en trabajos agrícolas. Uno de ellos fue la cuña o el hacha de hierro en reemplazo de la cuña de piedra que los guaraníes empleaban con destreza. El mismo útil, sólo cambiado de naturaleza pero no de forma, hacía ganar a los indios un considerable excedente de tiempo y producción. Desde este ángulo, la cuña de hierro fue el célebre “ábrete, Sésamo” de los jesuitas en las reducciones. Ella se convirtió en una verdadera “revolución del hacha” en el campo material de la producción y también como parte del instrumental “convertidor” en las reducciones. Los indios reducidos descubrieron que el excedente ganado se traducía en otras ventajas dentro del “buen uso del tiempo”. Más trabajo en menos tiempo. Más tiempo para los esparcimientos y la vida ritualizada. El ya citado Métraux –que empleó la expresión “revolución del hacha” como título de uno de sus escritos– atribuye al hierro un papel primordial en la labor reduccional de los jesuitas. El propio Montoya escribe: “Presentada a un cacique una cuña, sale de los montes con toda su gente”: Neolíticos de la edad de piedra, saltaron éstos a la edad del hierro, y de aquí a la agricultura y a la sociedad urbana, reflexiona en nuestros días el historiador y antropólogo jesuita Bartolomeu Meliá. La transformación del campo espacial de la vivienda y la revolución del hacha se convirtieron en los auxiliares más eficaces de la conquista espiritual y del progreso material y civilizatorio.

Utopía contra la colonia

Con respecto a la cristianización, las coincidencias mesiánicas y míticas apuntadas –en particular, la religiosidad ritualista de los guaraníes– favorecían esta sustitución y endoculturación que los fundadores de las Misiones y sus continuadores habían diseñado con lucidez y astucia en los esquemas y en la praxis, ya probados, de la Contrarreforma. La evangelización católica en los monasterios-falansterios selváticos resultó de este modo más hacendera; aquí no había protestantes reformistas saturados de complejidades teológicas que había que llevar a los quemaderos. No había más que salvajes impregnados de animalismo natural y de su devoción por la palabra inspirada de sus dirigentes, a los que había que tratar humanamente y saber persuadir acerca de las verdades del Evangelio, de modo que los in-

dios “tomaran la melodía y sabor” de estas verdades ajenas a través de su propia lengua. Sólo así la sustitución de una cultura, de una religión, podía transformarse en una “restitución”. Aquí, en las reducciones, un lugar bien delimitado y concreto entre lo temporal y eterno, comenzó la utopía moral de los jesuitas: una utopía contra la colonia. Pero éste fue el capítulo que la historia robó a los jesuitas.

Dicho de otro modo menos sibilino: esta utopía moral, religiosa y social no llegó a realizarse. Fue un proyecto cuya concreción tendía a organizar en un marco de la colonia absolutista y feudal una comunidad religiosa y humanista. Una comunidad, aislada en un primer momento, pero que sirviese luego de modelo a la transformación del régimen colonial en su conjunto. Las Leyes de Indias, desviadas, obstaculizadas y adulteradas por la malla de innúmeros y venales funcionarios, no sólo no habían hecho posible esta transformación, sino que habían llevado a la colonia a un estado de creciente desorden y degradación.

Con respecto a la aspiración de los jesuitas de una gradual transformación a través de un proceso de reformas parciales, existía en el sistema mismo de las reducciones esa contradicción intrínseca, ya aludida, que impedía su realización. Esta contradicción se daba entre el humanismo que le servía de inspiración ética y religiosa y la naturaleza corporativa y paternalista —contrarreformista, en suma— de la Orden.

Y en la última —o primerísima— instancia, la contradicción se daba, formalmente, entre las capitulaciones restrictas e inapelables recibidas del Rey y el proyecto mismo de la Orden. Cuando las leyes internas del proyecto se impusieron a los padres y transformaron su “ideología” corporativa, estatizadora y feudal, sobrevinieron la ruptura y la expulsión. ¿Se habían convertido también los jesuitas, a su modo, en “reformistas” religiosos y sociales?

En uno de sus ensayos de etnohistoria (*El guaraní conquistado y reducido*), el ya citado Meliá explica con sinceridad crítica esta contradicción: “Generalmente se tiende a presentar las reducciones como una utopía: pero todo depende de qué se entiende por utopía. Lo más peligroso es que las reducciones sean presentadas como un idilio conservador, olvidándose de lo que estas reducciones supusieron de cuestionamiento al sistema colonial y de ambigüedad en este mismo cuestionamiento. Las reducciones fueron utopía anticolonial, pero no llegaron a ser política real contra la colonia; las reducciones, disfuncionales dentro del sistema, no se atrevieron a atacar al sistema colonial en sus mismas raíces. Este fue el drama de la expulsión de los jesuitas que tuvieron que obedecer al sistema en contra de un ideal de justicia en favor de los indios que sólo pudo ser realizado a medias, y que al fin se volvió contra los indios y jesuitas a la vez”.

La utopía fuera de lugar

El “cristianismo feliz” de algunos utopistas religiosos no alcanzó a ver la luz en las Misiones jesuíticas. Otro italiano como Campanella, el abate Ludovico Muratori, escribió un extenso y documentado libro en el que trató de probar que este cristianismo existió. Pero Muratori tampoco conoció el Paraguay ni las Misiones. Su libro entra en la categoría de las exégesis utópicas del “sacro experimento”. Su extenso título posee la entonación de una letanía incantatoria o conjuratoria: *Il Cristianesimo felice nelle Missioni dei padri della Compagnia de Gesù*. Poco antes de la expulsión de los jesuitas y de la suspensión de la Orden, el abate declaraba aún su fe en ellas. “Yo he amado esas Misiones porque me ha parecido reencontrar en ellas la primitiva Iglesia; este cristianismo persiste en su venturoso sistema”, escribe con una convicción un poco melancólica.

El abate murió antes de ver el desastre jesuítico. La lección mayor que se desprende del monumental libro de Muratori es ínfima: no hay ninguna relación posible entre utopía e historia. Y también: todo modelo de sociedad fundado en teoría como el de Platón o Montesquieu, no tiene aplicación práctica en ninguna parte, o solo la tiene muy restringida como comentario filosófico o antropológico en el contexto de la sociedad en la que ese modelo teórico tuvo su origen o trató de implantarse. Esta parece ser en síntesis, la tesis de Muratori. Lección permanente, por otra parte, de los hechos humanos que llamamos “historia vivida”, la que a veces muy poco tiene que ver con la historia escrita y la hermenéutica.

En el caso de las misiones jesuíticas, la fuerza misma de los hechos tornaba irrealizable tal aspiración. Ponía “fuera de lugar” esta utopía, que constituía al mismo tiempo una ucronía. Por mucho que avanzara y se perfeccionara, el “sacro experimento” sólo seguiría siendo, bajo distinto signo, un experimento colonial basado en un poder de estructura teocrática. La “ideología” corporativa feudal persistía en las Misiones, disfrazada de paternalismo. La comunidad de bienes, su producción y distribución colectivizada e igualitaria, el trabajo y la vida social ritualizados eran reales, pero el control económico estaba en manos de los padres, del mismo modo que la organización de la producción y el gobierno político de las reducciones. Los corregidores y cabildos indígenas ejercían una función meramente formal o supletoria, salvo en los casos de crisis graves: guerras, epidemias, invasiones, catástrofes naturales. El poder real era de los padres.

En torno a esta estructura miméticamente jerarquizada existía –se puede admitir– la nebulosa de un estado naciente. Las Misiones sólo eran –con una expresión tomada de la heráldica–, “la puesta en

abismo” de algo parecido a lo que los utopistas políticos anticiparon como esbozo de un estado; o si se quiere, el modelo miniaturizado de un estado-nación. Tal estado-nación tuvo en el Paraguay su concreción siniestra medio siglo después de la expulsión de los jesuitas. La independencia del país de la tutela colonial española desembocó en la primera república del sur bajo la dictadura perpetua del doctor Francia. El ex teólogo y dictador perpetuo del Paraguay tomó mucho más en préstamo de los jesuitas que de sus mentores preiluministas y jacobinos en la construcción de su estado-nación: aislamiento riguroso, colectivismo de estado. El doctor Francia realizó la primera revolución política plasmada en la autodeterminación, la soberanía efectiva del país y la participación de todo el pueblo en la producción y distribución de bienes.

Esta primera revolución política se pagó al precio de una feroz dictadura unipersonal que institucionalizó y arraigó en el Paraguay la herencia patológica del poder absolutista en cuyo caldo de cultivo se formó el destino de aquel desdichado país. En todo caso, esta herencia no puede imputarse a los jesuitas. Las Misiones no fueron una utopía, en el sentido idealista, pero tampoco un estado, en el sentido político del término. Sus relaciones de dependencia en todos los órdenes con la metrópoli, el pago de tributos, la remesa de beneficios, la obediencia al Rey se mantuvieron hasta el momento mismo de la expulsión; todos estos hechos niegan la existencia de ese “estado” con autonomía y poder propios, aunque el “estado” jesuítico pueda prefigurar el embrión de un estado posible.

Utopía e historia

Lo extraño es, sin embargo, que casi todos los que se han ocupado de las Misiones jesuíticas del Paraguay coincidan en considerarlas una “utopía” con referencia a los más prestigiosos modelos del humanismo clásico y renacentista, desde la República de Platón a la isla áurea de ese nombre, imaginada por Erasmo y Tomás Moro. Las Misiones jesuíticas muestran más bien el momento concreto —una época—, un espacio determinados, un sistema de correlaciones históricas, políticas, sociales y económicas en cuyo contexto el pensamiento utópico pasa a la historia y se objetiva en ella dejando de ser una utopía: un lugar que existía sólo imaginariamente se convierte en real; la concepción imaginaria de un gobierno ideal se extingue y hasta se transforma en su opuesto cuando toma cuerpo en la realidad y es desviada por el juego de los intereses en pugna.

Esto no significa de ninguna manera que el pensamiento utópico (mesiánico o profético) no haya sido siempre el núcleo desencadenante y orientador de los grandes movimientos colectivos. El descubrimiento, seguido de la conquista del Nuevo Mundo (la colonia no fue ya sino su consecuencia), fue uno de ellos; otro, la réplica idealista y romántica, en sus prolegómenos, de la emancipación. La historia moderna de las ideologías (en esta época de su crisis generalizada que abarca los campos más opuestos y antagónicos) debería tomar seriamente en cuenta el valor inmanente de los elementos utópicos como componente de las ideologías y considerar la gama de sus transformaciones (o desviaciones) posibles en un contexto histórico determinado. Este valor de las ideologías es inmanente al mundo, a la historia, a la sociedad, no solamente a un universo abstracto o metafísico, y es en los contextos reales donde tales valores se objetivan y ejercen su irradiación a través de sus mutaciones, o se extinguen.

La utopía forma parte intrínseca de la condición humana, de su universo mental y espiritual, en búsqueda de sus obsesiones centrales. Lo malo de los nombres sólo adviene cuando se transforman en estereotipos. No es improbable que algo de esto haya sucedido con la “utopía” las Misiones jesuíticas. Y también lo inverso: el que, por su origen y sus funciones, llevara en sí misma el germen de su negación y destrucción al encarnarse en la historia y ser destruida por ella. La construcción del espacio anticolonial empezaba a producirse en las reducciones; comenzó a hacerse realidad, a convertirse en historia. Pero, al estallar sus contradicciones, las Misiones se colocaron fuera de la práctica de la colonia. Sólo entonces, a partir de ese momento, de esa ruptura del espacio histórico, se convirtieron en utopía, en una utopía contra la colonia; un lugar sin lugar dentro de la misma colonia que las había engendrado.

Principio del fin

La “Arcadia” de los guaraníes no fue siempre, o lo fue sólo a trechos, una isla paradisíaca, la república platónica o la sociedad sabiamente regulada por leyes imaginadas por Erasmo y Tomás Moro, o por Mostiesquieu. No fue tampoco la “ciudad resplandeciente” de Campanella. Menos aún, la iglesia de los primeros cristianos revivida en las catacumbas selváticas del Paraguay, soñada por Muratori. Las reducciones jesuíticas fueron algo más simple que todas esas armoniosas construcciones del pensa-

miento y del espíritu. Fueron, asimismo, algo más complejo puesto que ellas se encarnaron en la realidad y sufrieron las contaminaciones y los infortunios que la realidad inflige a los designios civilizadores que intentan cumplirse a contracorriente de un poder hegemónico.

La conquista espiritual no logró reducir a todos los “salvajes e infieles”. Acosadas por las rebeliones y las guerras mesiánicas, las reducciones se convirtieron infinidad de veces en teatro de sangrientas guerras de religión; es decir, en guerras de chamanes contra chamanes. Los jesuitas tuvieron sus héroes y sus mártires. Uno de los fundadores, el primer jesuita paraguayo, Roque González, ha sido canonizado no hace mucho. Héroes y mártires hubo también entre los indios reducidos, como los hubo en el otro bando. Para ellos, como es natural, no existen cánones de beatificación ni de santificación, pero la historia y las ciencias sociales no pueden prescindir del papel que los guaraníes reducidos jugaron desde los reductos misionales. Tampoco pueden subvalorar el papel que correspondió a los cacicazgos irreductibles, que desde sus núcleos tribales combatieron sin cesar a los jesuitas y a sus hermanos de raza que se habían sometido.

Tierra de guerra

El aspecto militar y guerrero de las Misiones fue por lo menos tan agitado como el religioso y civilizador. Los jesuitas y los indios cristianizados, que habían logrado organizar y armar un ejército relativamente importante, lucharon años y años, alternativamente o a la vez, contra las rebeliones chamánicas, contra las invasiones de los *bandeirantes* paulistas, contra los colonos encomenderos. Les tocó también intervenir como fuerzas auxiliares en la campaña que las tropas realistas, enviadas desde Buenos Aires, llevaron contra los criollos del común, o comuneros, cuando éstos se alzaron contra la autoridad del Rey.

La última parte de esta agitación bélica que estremeció constantemente a los treinta pueblos indios, surgió a raíz de la entrega a los portugueses por parte de España de los siete pueblos, cesión estipulada en el tratado de Madrid de 1750 entre los dos estados. Los indios se rebelaron y se lanzaron durante tres años a una lucha sin cuartel contra esta entrega y la recuperación de sus pueblos, en las llamadas “guerras guaranícas”. En ellas sólo intervinieron los indios (los padres tuvieron que ponerse al margen por razones de obediencia al gobierno central y de la neutralidad que ella implicaba). Pese a

su pugnacidad y denuedo, los guaraníes fueron vencidos. Estas guerras demostraron, sin embargo, que siglo y medio de conversión y aculturación en las reducciones no habían apagado en ellos el sentimiento de pueblo y de nación, entroncado con el pensamiento tradicional del mesianismo guaraní. Tales acciones demostraron, al contrario que había surgido en ellos cierto sentido histórico de los acontecimientos y una conciencia nítida de resistencia contra la política europea.

El alzamiento de los “comuneros” fue otra prueba cruenta para los indios. El movimiento en sí representó un acontecimiento importante en la vida de la colonia. La “revolución” comunera, inspirándose en el movimiento sedicioso de las comunidades en Castilla contra Carlos I, constituyó el primer alzamiento de los criollos paraguayos contra la autoridad de la Corona, si bien no tuvo el carácter de un alzamiento independentista. Uno de los objetivos, en tanto colonos, era destruir el sistema de las Misiones jesuíticas y apoderarse de los indios de las reducciones para someterlos a la encomienda, siguiendo en esto la tradición de sus padres y antecesores. Muy otro fue el carácter de la sedición comunera de las villas forales de Castilla. Al igual que los comuneros españoles derrotados en Villalar, los insurrectos paraguayos fueron vencidos. En apoyo de las fuerzas realistas, el ejército de los jesuitas e indios resultó el factor decisivo del triunfo.

Vida y cultura

Hacia los primeros decenios del setecientos, como preludeo de los acontecimientos que habrían de sobrevivir, los treinta pueblos de las Misiones parecieron entrar en una época de relativa calma. Cesaron las invasiones depredadoras de los *bandeirantes*: había paz en las tribus no reducidas; los españoles y criollos se mantuvieron a distancia. Se daba pues así la tríada de condiciones largamente anhelada para el progreso material, social y cultural en las reducciones, que llegó entonces a su pleno florecimiento. El vasto sistema de poblados, cultivos y estancias se extendía sobre más de cien mil kilómetros cuadrados en áreas vecinas, entre el este paraguayo, la mesopotamia argentina y los territorios adyacentes al río Uruguay, limítrofes con el Brasil, que totalizaban una población de más de doscientos mil indios. Más que un estado dentro de otro estado, las Misiones guaraníicas eran un país extendido a lo largo de tres países. Al cumplirse el centenario de la fundación del primer pueblo, el “sacro experimento” había logrado levantar el emporio económico, social y cultural más avanzado del Río de la

Plata. Sobre la base de una economía agropecuaria bien ordenada, las Misiones se convirtieron en los productores más importantes de algodón y yerba mate de la época (la famosa *Ilex paraguayensis* que ya estaba dando la vuelta al mundo). Productos que, juntamente con el tabaco, seguirían siendo la base de la economía paraguaya actual agro-exportadora.

En el aspecto cultural habían acontecido, asimismo, hechos relevantes e inéditos en esta región de América del Sur. En primer lugar, la obra de los jesuitas había salvado cuando menos del etnocidio a los guaraníes. Lo que significó la sobrevivencia de un pueblo, de su lengua y de su cultura; esto, desde luego, con las inevitables mutaciones que impusieron la endoculturación, aculturación y finalmente la transculturación en el proceso de sincretismo que reemplazó aquí al mestizaje étnico y biológico. Por primera vez, en efecto, la lengua de un pueblo colonizado sirvió de medio de comunicación y de conversión como lengua de variedad alta en sustitución de la lengua del colonizador. Lo que, siglos después, hasta nuestros días, haría que el guaraní continuara siendo una de las dos lenguas nacionales del Paraguay y la lengua popular por excelencia. No se registra un hecho análogo en el resto de la América colonial e independiente. En el Paraguay colonial, la lengua del padre asumió su función de la escritura del poder. La lengua oral, el guaraní, lengua de la madre, fue la que se impuso naturalmente como la mejor adaptada a los sectores de semantización propios de la vida agraria.

Literatura y arte jesuíticos

Ochenta años antes que en Buenos Aires, capital de la gobernación y luego del virreinato del Río de la Plata, se establecieron en las Misiones las primeras imprentas. La entrada del guaraní en la escritura, iniciada con las gramáticas, los vocabularios y diccionarios recopilados por los padres fundadores, permitió que surgieran los primeros escritores y traductores indígenas del castellano al guaraní, sobre todo en el aspecto de la predicación y catequesis, con la edición de los primeros sermonarios y catecismos en la lengua. Lo extraño, en cierto modo, fue que estos escritores indígenas no transcribieran ninguno de sus cantos, mitos, leyendas y plegarias, llenos de magia y poesía. No hubieran podido hacerlo de haberlo querido. Y menos publicar tales “gentilidades” en las primitivas imprentas que sólo estaban allí para la propagación de la nueva fe. Es probable que los propios escritores guaraníes, por imposición o por autocensura, se apartaran por completo de la memoria tribal. Ser escriba, copista o

traductor “doctrinero” implicaba un privilegio derogatorio y también una responsabilidad muy grande de lealtad y de ortodoxia. Del mismo modo, los guaraníes contemporáneos –por razón inversa– nada recuerdan de los chamanes blancos y de la vida vivida en las reducciones. En ellos la memoria racial no se ha perdido, pero sí la memoria religiosa y cultural que los jesuitas trataron de imponerles en sustitución de su propia cultura y religión.

“Las mejores páginas de la literatura guaraní del período ‘clásico’”, dice Meliá, “lo constituyen sin duda las cartas de los Cabildos indígenas durante la llamada guerra guaraníca (1753)”. Maravillosamente, la literatura se pone al servicio del mismo indígena en una causa de liberación que le es propia. La letra y la literatura en tiempo de las reducciones es un buen ejemplo de aculturación, que alcanza incluso resultados de creación, como los grabados y el trabajo de artesanía que entran en la confección de los libros misioneros. Esta cultura naciente tiene en la arquitectura de los templos, en la ornamentación de los altares y de los objetos de culto, otros exponentes artísticos no menos valiosos y significativos que han definido la especificidad de una nueva expresión: el barroco hispano-guaraní establecido y definido en sus módulos propios por una escritora hispano-paraguaya de nuestros días, Josefina Plá. Como los “fuegos dispersos” de los primitivos pobladores estas expresiones artísticas han quedado a su vez dispersas y muchas de ellas perdidas para siempre. Pero lo que ha podido ser rescatado de este tesoro desaparecido muestra el esplendor del arte religioso de aquella época –el barroco hispano-guaraní–, diferente de todas las demás expresiones del barroco hispanoamericano florecido bajo la conquista espiritual en el Nuevo Mundo.

Deuda de la historia

Las Misiones no llegaron a cumplir la etapa última del proyecto de cristianización. Pudo ser el modelo misional por excelencia, despojado y purificado de sus rémoras de paternalismo feudal y de obediencia acrítica al absolutismo del poder central. El proceso de conversión dialéctica que se estaba operando hacia el final en los misioneros jesuitas muestra que tal conversión era posible, y que el “estado” dentro de otro estado –las misiones dentro de la colonia– acaso hubiese sobrevivido a escala de un mayor genio político de los misioneros. Cometieron éstos el error irrescatable de no dar ese doble paso dialéctico en el sentido de su propia transformación religiosa y política en relación con la que experi-

mentaron los indios. Éstos habían asumido su situación de reducidos misionalmente, pero no la de colonizados política y socialmente. Cuando el pueblo guaraní de las reducciones entró en la edad adulta supo resolver por sí mismo sus problemas de paz y guerra; defender y luchar por la soberanía y la integridad del nuevo pueblo que se había forjado, y mantener latente y actuante, bajo la capa de aculturación (o deculturación) a que habían sido sometidos, la esencia de su religión y su cultura, de sus tradiciones más genuinas. Los indios sabían que no tenían opciones. No podían renunciar a un destino ni elegir otro. Ellos, en esto, fueron más cautos y clarividentes que los padres. Lo que es natural, puesto que lo que se hallaba en juego eran su propia identidad y su destino. Sabían que tarde o temprano iban a ser destruidos si se entregaban pasivamente a las fuerzas exteriores. No podían huir hacia el futuro. No tenían futuro: o la extinción biológica o la extinción cultural por la integración en la sociedad dominante. No les quedaba otra alternativa que peregrinar fuera del tiempo hacia esa otra vida, más allá de la muerte, encarnada en la tierra virgen, intocada, exenta de todo mal. Es lo que hacen hasta hoy.

El libro del cielo y del infierno

En 1705 la imprenta de Santa María la Mayor dio a la estampa el libro del padre Juan Eusebio Nieremberg, *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno*. La máxima obra salida de las imprentas de las Doctrinas Misioneras –por lo demás, la única que subsiste– fue traducida al guaraní por el padre José Serrano. Se halla ornada de 67 viñetas y 43 láminas grabadas por artesanos guaraníes. Los grabados reproducen escenas de torturas infernales, las que, según los modelos dados por los padres a los grabadores indígenas, debían ser de una crueldad infinita. Las láminas y viñetas no lograron producir el efecto de terror moralizador buscado por el autor en su propósito de despertar el miedo al pecado. Algo se interpone entre el modelo europeo y la copia indígena.

Los indios no poseían la noción del pecado, y la prédica de los padres no consiguió imbuirles la idea de culpa y castigo. La concepción del infierno y de las penas eternas era extraña al mundo religioso y ritual de los guaraníes. Sólo concebían el premio fuera del tiempo y del espacio, al cabo de su travesía mesiánica hacia la “Tierra sin males”. Los grabados dan una visión más vale apacible y risueña del horror infernal, al menos a nuestros ojos actuales. Las figuras antropomórficas salidas de las ma-

nos de los grabadores guaraníes muestran como al desgair los rasgos zoomórficos, típicos de la cosmovisión indígena; se hallan teñidos del aura omnipresente de la naturaleza.

El padre Nieremberg vio frustrados sus propósitos edificantes. Se quedó sin poder establecer esa famosa “diferencia” entre lo temporal y lo eterno que los guaraníes no percibían. Su libro, sin embargo, visto y leído a distancia se torna paradigmático de lo que podemos imaginar de la vida en las Misiones. El libro es, de nuevo, una “puesta en abismo”, una síntesis lograda del sincretismo religioso y cultural que se operó en las Doctrinas Misioneras. La “diferencia” se da –lo deja entrever la materialidad del libro como objeto de cultura, o de culto– entre los valores de un animismo mágico arraigado en la naturaleza, es decir, en lo temporal, y una suerte de terrorismo teocrático y teológico que apuesta a lo sobrenatural y lo eterno, por la vía del pavor metafísico, como la única dimensión posible y deseable para la redención del individuo y de la sociedad.

Esta “diferencia” marca quizás la línea divisoria, la última frontera, el punto de no retorno, que los jesuitas no pudieron o no supieron franquear en la práctica, pero tampoco en la articulación de los diversos y complejos campos de intereses que se hallaban en pugna. El esfuerzo sobrehumano de levantar ese reino de Dios en la tierra se quedó a medio camino en la marcha hacia la tierra prometida: la bienaventuranza eterna de la religión cristiana y el lugar sin males de la utopía mesiánica guaraní. El tiempo se mostró avaro con indios y jesuitas; la historia, “esa alucinación en marcha”, fue con ellos excesivamente pródiga en vicisitudes e infortunios.

Allí están las ruinas en su grandeza adivinada.



Laura Inés Ramos
Arturo Peña V.
Miguel Castro Arze
María Elena Barbagelata
Horacio Ravenna
Julio Saquero
Raúl Prytula
Carlos Romero
Xavier Albó

OTRAS CONTRIBUCIONES

Nociones prácticas para la correcta aplicación del Convenio 111 de la OIT sobre discriminación en el trabajo y la ocupación a los pueblos indígenas

LAURA INÉS RAMOS

Abogada

Integrantes del CAI (Consejo Asesor Indígena), organización de base del Pueblo Mapuche

En 1958, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) adoptó el Convenio 111 (en adelante, C111) sobre la discriminación (empleo y ocupación). Los países que lo ratificaron están obligados a formular y llevar a cabo una política nacional que promueva el principio de igualdad de oportunidades y de trato en el empleo y la ocupación con el objeto de eliminar toda discriminación en el campo del trabajo.

A partir del desarrollo del derecho de los pueblos indígenas a nivel internacional, y considerando que el C111 es uno de los convenios de la OIT más ampliamente ratificados³¹, se hace necesario repensar cuáles son los criterios que deben tenerse en cuenta a la hora de evaluar su (correcta) aplicación cuando los destinatarios son los pueblos indígenas y/o sus integrantes.

Convenio 111 sobre la discriminación (empleo y ocupación)

¿De qué trata el C111?

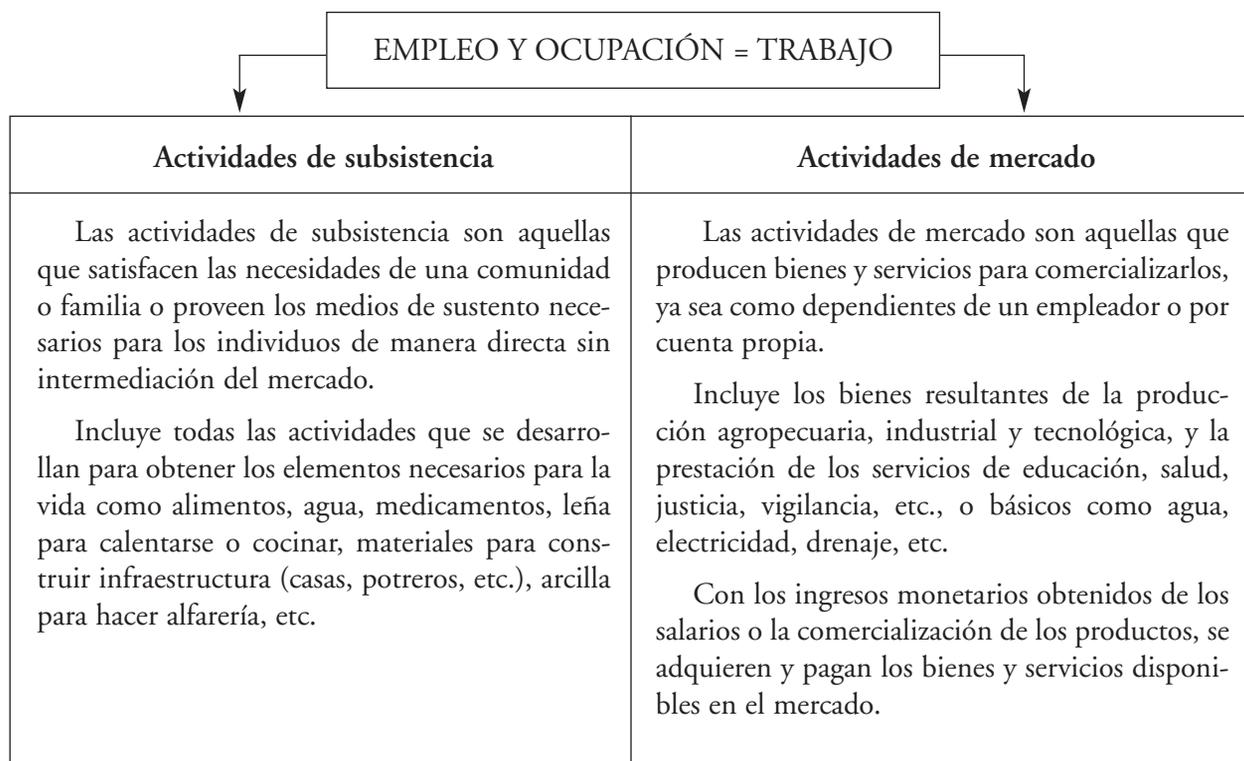
El C111 tiene como objetivo eliminar toda discriminación en materia de empleo y ocupación por motivos de raza, color, sexo, religión, opinión política, ascendencia nacional u origen social. Con esa

³¹ Cuenta con 168 ratificaciones, en tanto los países miembros son 182. La Argentina lo ratificó el 18 de junio de 1968.

finalidad, compromete a los países ratificantes a promover y garantizar el cumplimiento y la aceptación de la igualdad de oportunidades y de trato en el empleo y la ocupación mediante la implementación de una política nacional apropiada.

¿Qué se entiende por “empleo y ocupación”?

En el C111, el concepto de “empleo y ocupación” es equivalente a “trabajo”. El término “trabajo” engloba el conjunto de actividades humanas de subsistencia y de mercado que se desarrollan como medio de vida, sean éstas remuneradas o no.





Caza, Pesca, Trampeo, Marisqueo y Recolección	Agricultura y Pastoralismo	Trabajo asalariado	Trabajo independiente
<p>Se trata del abastecimiento de los productos necesarios para la vida tomándolos directamente de la naturaleza, sin que el trabajo del hombre intervenga en su producción.</p> <p>El estilo de vida suele ser nómade o seminómade.</p>	<p>Consiste en el cultivo de productos agrícolas y en la crianza y pastoreo de animales con destino exclusivo al autoabastecimiento.</p> <p>El estilo de vida puede ser nómade o seminómade; sedentario con prácticas trashumantes o rotativas; o sedentario.</p>	<p>Quienes producen bienes y servicios para el mercado pueden hacerlo como asalariados, o sea, recibiendo un pago en dinero por su trabajo.</p> <p>El trabajo asalariado puede desarrollarse en zonas urbanas o rurales.</p>	<p>Quienes producen bienes y servicios para el mercado también pueden hacerlo como trabajadores independientes a través de la venta de los bienes y servicios que ellos mismos producen artesanalmente o de manera industrial.</p>
<p>Son los que cazan o atrapan animales salvajes, como ñandúes, elefantes, caimanes o pájaros, para alimentarse, y utilizan sus pezuñas, piel, huesos o dientes para fabricar elementos necesarios para la vida diaria.</p>	<p>Los agricultores son quienes cultivan, por ejemplo, granos, legumbres y hortalizas para alimentarse, y pasturas para alimentar sus animales de granja, corral o chiquero.</p> <p>Los pastoralistas son quienes crían y pasto-</p>	<p>Es el caso, por ejemplo, de los maestros, los obreros de la construcción, los empleados de empresas, de un hotel o un bar, como los choferes o auxiliares a bordo de un medio de transporte, los camioneros, los encargados de un edificio, las domésticas,</p>	<p>Son, por ejemplo, los artesanos, los agricultores que venden las cosechas en un mercado, los crianceros y pastores que venden el pelo, o la lana a los acopiadores, los vendedores ambulantes. También los técnicos y los profesionales. Los ga-</p>

Caza, Pesca, Trampeo, Marisqueo y Recolección	Agricultura y Pastoralismo	Trabajo asalariado	Trabajo independiente
<p>Son quienes se alimentan de peces que pescan o atrapan en las lagunas, ríos y mares.</p> <p>O quienes se alimentan de los frutos y raíces que recolectan en los bosques, montes y selvas.</p>	<p>rean, por ejemplo, reños, ovejas o cabras para alimentarse y utilizan la piel, la lana o el pelo, las astas o las pezuñas para suplir las necesidades de la vida cotidiana, etc.</p>	<p>los peones rurales o puesteros, los cosechadores golondrina, los canillitas o los barrenaderos.</p>	<p>sistas, electricistas, plomeros. Los médicos, contadores, abogados, ingenieros, arquitectos, etc.</p>

El C111 cubre las tareas que se desarrollan en el ámbito público y en el ámbito privado, y aquellas que se desarrollan tanto en el sector formal de la economía como en el sector informal³². Están incluidos los trabajos permanentes, temporarios, estacionales, eventuales y las tareas tradicionales. Incluye las actividades comunitarias y familiares como así también el trabajo en cooperativas. Alcanza los cargos directivos, medios e iniciales y cubre el trabajo de los empleadores.

¿Qué situaciones cubre y protege el C111?

El C111 cubre tres áreas del campo del trabajo:

A) Formación profesional: Toda formación destinada a preparar a una persona para que ejerza cualquiera de las actividades humanas que se consideran “trabajo” y que elige como medio de vida, o para ser promovida o progresar en cualquier rama de la actividad económica. Incluye la enseñanza gene-

³²Trabajo que no está registrado o que no se encuentra regulado o protegido por marcos legales.

ral inicial, media o superior, técnica, tecnológica o profesional, o aquella de perfeccionamiento o especialización.

B) Admisión y acceso al trabajo libremente elegido

Admisión en el empleo libremente escogido		Derecho y posibilidad de que la candidatura a un empleo libremente elegido sea considerada en base a las capacidades, habilidades y experiencia del postulante, con exclusión de exigencias que no estén relacionadas con el desempeño del trabajo. Derecho y posibilidad a que se encuentren disponibles puestos de trabajos acordes a las capacidades y experiencia adquiridas.
Acceso a los elementos y recursos necesarios para desarrollar una ocupación o profesión libremente elegida.	Materiales	Derecho y posibilidad de acceder sin discriminación a los elementos materiales que en la práctica permiten el desarrollo de las diferentes profesiones y ocupaciones libremente escogidas. Por ejemplo: tierra, recursos de subsistencia, insumos, crédito, tecnología, infraestructura, espacios públicos, servicios básicos, información, etc.
	Formales	Derecho y posibilidad de obtener sin discriminación toda la documentación necesaria para desarrollar las diferentes profesiones y ocupaciones libremente escogidas. Por ejemplo: los permisos, licencias o habilitaciones (para pescar, cazar, ejercer el comercio, exportar, etc.); los registros (como ciudadano, residente, productor, etc.), las constancias (certificados de conducta o domicilio, documentos de identidad, etc.), las matrículas profesionales, la certificación de competencias laborales; las guías de transporte, etc.

C) Condiciones de trabajo

Estabilidad y seguridad en el trabajo	Asalariado	Derecho y posibilidad de que sólo motivos de conducta, capacidad o facultad de llevar a cabo determinadas funciones, o cuestiones relacionadas con la situación económica de la empresa, puedan fundamentar un despido por causa justificada de un trabajador.
	Independiente	Derecho y posibilidad de que sólo motivos de conducta, capacidad o facultad de llevar a cabo la ocupación o profesión libremente elegida, impidan o limiten el acceso a y el goce de los elementos materiales y formales que en la práctica permiten desarrollarlas.
Remuneración		Derecho y posibilidad de percibir una remuneración de igual monto que el que reciben los que realizan un trabajo de igual valor.
Promoción y ascenso		Derecho y posibilidad de postularse y acceder sin discriminación a un puesto de trabajo de categoría superior al que se ocupa y en virtud del que se percibirá un salario de mayor cuantía.
Condiciones de trabajo	Generales	Derecho y posibilidad de gozar de las mismas condiciones de trabajo que el resto de las personas que se encuentran en la misma situación laboral en relación con las horas de trabajo, los períodos de descanso, las vacaciones anuales pagas, como así también sobre la seguridad e higiene en el trabajo.
	Seguridad social	Derecho y posibilidad de acceder y gozar sin discriminación de los sistemas de seguridad social, los servicios sociales y las prestaciones sociales.

¿A quiénes se aplica el C111?

Las áreas del trabajo que se encuentran cubiertas por el Convenio determinan a quiénes se aplican sus disposiciones.

Áreas que cubre el convenio	Personas a las que se aplica el convenio
Formación profesional	<p>Las personas, niños, jóvenes y adultos en condiciones de educarse o capacitarse para el trabajo.</p> <p>Los niños y adolescentes que están en condiciones de recibir la educación elemental.</p> <p>Los adultos que desean recibir la educación elemental o superior general.</p> <p>Quienes quieran capacitarse o perfeccionarse en cualquier rama de la actividad económica o en cualquier profesión.</p>
Admisión y acceso al trabajo libremente elegido	<p>Las personas que no están trabajando pero que están en condiciones o tienen perspectivas de desarrollar un trabajo o acceder a un puesto de trabajo.</p>
Condiciones de trabajo	<p>Las personas que están efectivamente trabajando.</p>

¿Qué significa “discriminación en el empleo o la ocupación”?

El C111 describe la *discriminación en el empleo o la ocupación* como toda distinción, exclusión o preferencia basada en motivos de raza, color, sexo, religión, opinión política, ascendencia nacional u origen social, que tenga como efecto anular o alterar la igualdad de oportunidades y de trato en el empleo y la ocupación.

Por lo tanto, la discriminación en el empleo o la ocupación se configura cuando se le da un trato menos favorable a una persona con relación al resto, siendo que todas reúnen las mismas condiciones de mérito o experiencia, en cualquiera de las situaciones cubiertas por el Convenio, cuando ello le genere un perjuicio en el trabajo, y siempre que el motivo de la diferencia se deba a la raza, color, sexo, religión, opinión política, ascendencia nacional u origen social de la persona.

Para calificar una regla, conducta, criterio, práctica o decisión como discriminatoria es indiferente que la discriminación sea intencional o no, incluso es independiente de la existencia de un autor identificable³³, lo que cuenta es el resultado perjudicial³⁴.

¿Qué significa “igualdad de oportunidades y de trato en el empleo y la ocupación”?

En el C111, la igualdad de trato en el empleo y la ocupación significa que todas las personas en igualdad de condiciones tienen el derecho de:

- Acceder a los medios de formación general o especializada.
- Acceder a los puestos de trabajo en oferta y a ascender a puestos de trabajo de mayor jerarquía.
- Acceder a los recursos necesarios para el desarrollo de una profesión o una ocupación.
- Disfrutar de los derechos laborales.

³³ “La Comisión recuerda que el Convenio abarca todos los tipos de discriminaciones, sin hacer referencia a la intención del autor de un acto discriminatorio o incluso cuando no necesariamente existe un autor que pueda ser identificado, como en el caso de las situaciones de discriminación indirecta (Estudio general, de 1988, párrafo 26)”. CEACR, Observación individual, C111, Nueva Zelanda, 2006, párrafo 2.

³⁴ CEACR, Observación individual, C111, Federación de Rusia, 2003, párrafo 2

Igualdad de oportunidades en el empleo y la ocupación

El hecho de que todas las personas, en igualdad de condiciones, tengan el derecho de acceder y disfrutar de los derechos, ofertas o beneficios referidos al trabajo y la formación profesional no es suficiente para eliminar la discriminación en el empleo y la ocupación. Es necesario, además, generar las condiciones para que el acceso al y el disfrute igualitario del trabajo y la formación profesional se hagan realidad adoptando medidas para salvar las dificultades que se presentan en la práctica. A ello se refiere el C111 cuando establece la igualdad de oportunidades en el empleo y la ocupación como forma de eliminar la discriminación.

En consecuencia, para los países que han ratificado el Convenio, ello implica la obligación de *posibilitar a todas las personas, sin discriminación, el acceso a y el goce de*.

- Los medios necesarios para *desarrollar* sus aptitudes para el trabajo (formación profesional).

En Kenia, el actual gobierno está desarrollando un programa para garantizar la gratuidad y la universalidad de la enseñanza primaria en todo el país. Para posibilitar que los niños y niñas de las comunidades indígenas pastoralistas seminómades de las zonas áridas y semiáridas accedan a la educación primaria, ha implementado, a modo de ensayo, dos iniciativas: la creación de internados y la implementación de escuelas móviles³⁵.

- Los medios necesarios para *desarrollar* el trabajo que responda a las aptitudes laborales adquiridas.

La pesca es una de las actividades tradicionales del pueblo saami. En Noruega, los saami ven limitadas sus posibilidades de utilizar estas aptitudes laborales debido al régimen de cuotas de pesca impuesto por el gobierno. Este sistema no les permite reunir por temporada el ingreso mínimo exigido por la ley para que se les renueven las licencias de pesca debido a la desventaja competitiva de su metodología de trabajo tradicional, frente a las embarcaciones industriales³⁶. La igualdad de oportuni-

³⁵ Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Informe Adicional, Misión a Kenya, A/HRC/4/32/Add.3, 26 de febrero de 2007, párrafos 69 y 70.

³⁶ OIT, PRO169, Traditional Occupations of Indigenous and Tribal Peoples: Emerging Trends, Geneva, diciembre 2000, pp. 130-131.

des exige la implementación de medidas y estrategias que salven las dificultades prácticas con las que se encuentran los pescadores saami para acceder a las licencias de pesca.

El Convenio 169, sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes

En 1989 la OIT adoptó el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes (C169). Este convenio, que la OIT toma como referente para dar aplicación al C111, define a los pueblos indígenas y tribales del siguiente modo:

Pueblos indígenas son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en un determinado país o en una región geográfica a la que pertenece dicho país, en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de sus actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

Pueblos tribales son aquellos cuyas condiciones sociales, culturales y económicas los distinguen de otros sectores de la colectividad nacional, y que están regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial.

En ambos supuestos, el C169 establece que un criterio fundamental para determinar la pertenencia a estos pueblos es la **conciencia de su identidad** (indígena o tribal).

Motivos de discriminación en el empleo y ocupación, y pueblos indígenas

La discriminación de los integrantes de los pueblos indígenas en el trabajo es considerada como discriminación basada en motivos de origen étnico. Esta causa discriminatoria se encuentra incluida en el motivo de raza y/o color que enumera el C111. En el año 2000, la Comisión de Expertos de Aplicación de los Convenios y Recomendaciones (CEACR) de la OIT, en el marco de la aplicación del

C111, se refirió al supuesto de discriminación laboral de las minorías étnicas mapuche, aymara y ranpanui, como discriminación por motivos étnicos³⁷.

- La discriminación de los indígenas se practica, en muchos de los casos, aludiendo a las características físicas de las personas que pertenecen a esos pueblos o a su apariencia.

En 2006, la CEACR calificó de discriminación contra los integrantes de los pueblos indígenas, los anuncios de puestos de trabajo que solicitaban candidatos de “piel clara”³⁸.

- Los indígenas también son discriminados en materia de empleo y ocupación debido a una serie de características desvalorizantes que se les atribuyen como típicas a sus pueblos de pertenencia y a sus miembros, o a sus prácticas culturales o estilos de vida.

En Etiopía, por ejemplo, la estigmatización de las prácticas de subsistencia de los indígenas pastoralistas ha justificado el despojo de sus tierras ancestrales por terratenientes y agricultores “modernos”³⁹.

- La discriminación de los pueblos indígenas en el empleo y la ocupación también puede manifestarse por medio de algún aspecto relacionado con su cultura, como es la religión.

Por ejemplo, en Indonesia y Malasia a los indígenas que no se convierten a la religión musulmana se les niega el acceso a los fondos destinados para proyectos a pequeña escala⁴⁰.

- Asimismo, la discriminación de los indígenas en el empleo y la ocupación se da por motivos políticos cuando la expresión de sus opiniones se vincula con reivindicaciones de sus derechos como pueblos.

³⁷ CEACR, Solicitud Directa, C111, Chile, 2000, párrafo 5.

³⁸ CEACR, Observación individual, C111, México, 2006, párrafo 9.

³⁹ Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos, *Report of the African Commission's Working Group of Experts on Indigenous Populations/Communities*, 2005, p. 33.

⁴⁰ IWGIA, *Asuntos Indígenas. Racismo*, Copenhagen, 2001, p. 49.

Cuando las organizaciones mapuches impugnaron los proyectos hidroeléctricos en pleno desarrollo en la cuenca del río Bio-Bio al sur de Chile, el Gobierno encomendó a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, un organismo gubernamental, que negociara un acuerdo entre los reclamantes y la empresa responsable de la ejecución. Durante las negociaciones, dos de sus directores, ambos profesionales indígenas, fueron despedidos por expresar sus reservas sobre la forma en que la empresa estaba tratando las cuestiones indígenas y ambientales⁴¹.

Tipos de discriminación en el empleo y la ocupación y pueblos indígenas

Discriminación directa

Este tipo de discriminación se caracteriza por la existencia de una relación directa entre la causa determinante de la distinción (ser indígena) y el resultado perjudicial de esa distinción en el campo del trabajo.

En Tanzania, algunos de los maasai que emigraron a Dar es Salaam comercializan hierbas tradicionales. Para estabilizarse económicamente necesitan acceder a un pequeño préstamo que les permita, entre otras cosas, pagar el permiso para practicar el comercio en las calles de la ciudad. Las instituciones financieras deniegan a los maasai el acceso a la línea de créditos destinados a los comerciantes a pequeña escala pues presuponen que, debido a su estilo de vida nómada, desaparecerán completamente de la ciudad y a las instituciones les será imposible recuperar el dinero prestado⁴².

Los maasai son discriminados por motivos étnicos a la hora de acceder a uno de los medios materiales necesarios (el crédito) para desarrollar la ocupación libremente elegida (el comercio de hierbas tradicionales). Al mismo tiempo, esta limitación impide a los maasi acceder al medio formal necesario (el permiso) para practicar el comercio en la vía pública.

⁴¹ Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Informe presentado de conformidad con la resolución 2002/65 de la Comisión de Derechos Humanos, E/CN.4/2003/90, 21 de enero de 2003, párrafos 33-34.

⁴² IWGIA, *Asuntos Indígenas. Pueblos indígenas en áreas urbanas*, Copenhagen, 2002, pp. 12 y 14.

Discriminación indirecta

La discriminación indirecta se configura cuando las medidas o decisiones que se toman o aplican exigen el cumplimiento de un requisito que los indígenas en general no están en condiciones de cumplir, mientras un número considerable del resto de la sociedad sí lo está⁴³. Se trata de medidas o decisiones aparentemente neutras que dan como resultado un tratamiento desigual en el campo laboral en perjuicio de los indígenas, ya que funciona en desventaja de muchos más indígenas que no indígenas.

La identificación de este tipo de discriminación exige la eliminación de cualquier requisito artificial, arbitrario o innecesario que, más allá de las calificaciones propias de un empleo u ocupación determinados, impida que los indígenas tengan una posibilidad igualitaria de beneficiarse con las decisiones que se toman en el campo laboral.

Así se manifestó la Comisión de Expertos de la OIT con respecto al requisito exigido por la Dirección de Ganadería de la Provincia de Río Negro a los crianceros de ganado menor (en su mayoría, mapuches) de presentar título sobre las tierras que ocupan para obtener boletos de marcas y señales (títulos de propiedad sobre el ganado).

El Comité toma nota de que el tema que se plantea en este caso es que el otorgamiento de boletos de marcas y/o señales (títulos de propiedad del ganado) está ligado a títulos de propiedad o alquiler o permisos precarios de ocupación previstos por la Ley de Tierra, lo cual excluye de manera sistemática a los crianceros mapuche que detentan ocupaciones tradicionales y que no tienen sus tierras regularizadas. Esto afectaría, según el reclamante, a su derecho de acceder en condiciones de igualdad a una ocupación que en su caso es una actividad tradicional. Resultan aplicables el artículo 20, apartado 2, y el artículo 23, apartado 1, del Convenio.

Según el artículo 20, apartado 2:

Los gobiernos deberán hacer cuanto esté en su poder por evitar cualquier discriminación entre los trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados y los demás trabajadores.

⁴³ “...La discriminación indirecta se refiere a condiciones, reglamentaciones, criterios o prácticas aparentemente neutrales, que se aplican a todos, pero que de hecho tiene un impacto desproporcionadamente perjudicial en algunas personas, que presentan una o más características referidas a los motivos mencionados en el Convenio...”. CEACR, Observación individual, C111, Federación de Rusia, 2003, párrafo 2.

(...) *El Comité... Nota asimismo que los efectos de la exigencia de título de propiedad o de alguna manera de ocupante legal que se exige de manera uniforme para otorgar título de propiedad sobre el ganado (boleto de marcas y/o señales) es una condición que los mapuche actualmente no están en condiciones de cumplir por cuanto sus tierras están en proceso de regularización.*

(...) *Por lo tanto, el Comité considera que la exigencia de título de propiedad o de ocupante legal para la obtención de boletos de marcas y señales constituye discriminación indirecta en perjuicio de los crianceros indígenas⁴⁴.*

Reglas prácticas para una correcta aplicación del C111 en el caso de los pueblos indígenas

El C111 obliga a los países ratificantes a formular e implementar una política nacional que promueva el cumplimiento y la aceptación de la igualdad de oportunidades y de trato en materia de empleo y ocupación, con el objeto de eliminar cualquier discriminación al respecto (artículo 2).

Hoy en día la *igualdad* es entendida como *el tratamiento diferenciado a quienes se encuentran en una situación diferente*. Al aplicar la igualdad de oportunidades y de trato en materia de empleo y ocupación al caso de los pueblos indígenas, debemos considerar entonces que dichos pueblos se encuentran en una situación diferente de la del resto de la sociedad no indígena. Asimismo debemos considerar que esa diferencia debe recibir un trato diferenciado.

Los pueblos indígenas se diferencian de la sociedad no indígena en tres aspectos:

- Practican, en mayor o menor grado, un estilo de vida determinado por su cosmovisión y cultura, diferente del estilo de vida que practica la sociedad no indígena.
- Cargan con una desventaja comparativa en relación con la sociedad no indígena en todas las áreas del trabajo (formación profesional; acceso y admisión en el trabajo libremente elegido; condiciones de trabajo).

⁴⁴ RECLAMACIÓN (artículo 24) - 2006 - ARGENTINA - C169 —Informe del Comité encargado de examinar la reclamación en la que se alega que Argentina no cumplió con el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169), presentada en virtud del artículo 24 de la Constitución de la OIT por la Unión de Trabajadores de la Educación de Río Negro (UnTER), gremio de base de la Confederación de Trabajadores de la Educación de la República Argentina (CTERA). GB.303/19/7, párrafos 95-97.

- No participan, aportando desde su cosmovisión y filosofía de vida, en la toma de decisiones que afectan sus intereses.

Por lo tanto, una correcta aplicación del C111 a los pueblos indígenas hace exigible la implementación de las siguientes tres reglas.

En todas las áreas cubiertas por el C111:

1. Incorporar las aspiraciones, pautas culturales y estilos de vida propios de los pueblos indígenas.
2. Adoptar medidas de acción positiva.
3. Aplicar los derechos de consulta previa y participación de los pueblos indígenas cuando se afecten sus intereses.

<p>1. Incorporar las aspiraciones, pautas culturales y estilos de vida propios de los pueblos indígenas a todas las áreas del trabajo cubiertas por el C111</p>
--

Esta primera regla hace que en la práctica las medidas que se adopten relativas a la formación profesional y el trabajo pongan a disposición de los pueblos indígenas los recursos y medios que posibiliten que sus aspiraciones se concreten y que sus pautas culturales y formas de vida se respeten, en la misma medida que en el caso de la sociedad no indígena.

Reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas sobre sus territorios tradicionales.

La mayoría de los indígenas desarrollan su vida y su trabajo en sus territorios tradicionales. En mayor o menor medida se abastecen de los recursos naturales que les provee su entorno natural (el monte, la selva, el bosque, los ríos, etc.) para el desarrollo de actividades de subsistencia. En estos casos, los territorios tradicionales son el recurso y el medio necesario para desarrollar la ocupación libremente elegida por los pueblos indígenas. Por lo tanto, la igualdad en el empleo y la ocupación de los pueblos indígenas hace exigible el acceso garantizado de sus miembros a sus territorios tradicionales y a los re-

cursos que ellos les proveen, de modo tal que puedan implementar sus propias formas y métodos de trabajo. Y en que ese acceso a las tierras y recursos, así como las actividades que desarrollan, les permitan satisfacer dignamente sus necesidades de vida.

El cumplimiento de este objetivo hace exigible el reconocimiento definitivo de los derechos de los pueblos indígenas sobre sus territorios tradicionales por los Estados ratificantes del C111. El reconocimiento definitivo de estos derechos implica:

- 1) Implementar medidas que garanticen la intangibilidad de los derechos de uso, posesión y propiedad de los pueblos indígenas de sus territorios tradicionales.

En Bolivia, por ejemplo, el Gobierno adoptó la Ley 3545, de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria, que dispone la implementación de un programa de saneamiento de las tierras ocupadas por indígenas. Mediante este programa, cada comunidad podrá titular sus propiedades en el término de seis años⁴⁵.

- 2) Derogar toda legislación y modificar toda disposición administrativa que desconozca los derechos de los pueblos indígenas sobre sus territorios tradicionales y sobre los recursos naturales existentes en dichos territorios que les permiten desarrollar sus actividades tradicionales.

Por ejemplo, en Taiwán, la Ley Básica para los Pueblos Indígenas, de enero de 2005, establece que en el término de tres años deberá ser revisada toda legislación que sea incompatible con sus disposiciones⁴⁶.

- 3) Compensar la pérdida total o parcial de sus territorios tradicionales y recursos.

En este sentido, es importante tener en cuenta que, en términos de trabajo, el desplazamiento o desalojo de los pueblos indígenas de sus territorios tradicionales, así como la prohibición o la limitación en la utilización de los recursos naturales existentes en ellos, desde el momento que impiden el desarrollo de sus actividades laborales, son todas situaciones equiparables al despido en el empleo. El de-

⁴⁵ Información tomada de www.inra.gov.bo

⁴⁶ IWGIA, *El Mundo Indígena*, Copenhague, 2006, p 299.

recho igualitario a la estabilidad en el trabajo permite a los pueblos indígenas exigir la compensación por las pérdidas sufridas.

Implementación de medidas especiales de protección y asistencia

Se denominan medidas especiales de protección y asistencia a aquellas que tienen como finalidad proteger a determinados grupos y funciones sociales frente a situaciones de vulnerabilidad. Estas medidas especiales no son consideradas discriminatorias por el C111 (artículo 5).

Actividades tradicionales

- Las actividades de subsistencia son sumamente vulnerables frente a las prácticas económicas y sociales de la cultura predominante. La continuidad de dichas prácticas requiere que se adopten regímenes de derechos y concesiones especiales.

En Alaska, por ejemplo, el Consejo Administrativo de las Pesquerías del Pacífico Norte implementa un sistema de cuotas de pesca que favorece a las comunidades indígenas ubicadas en las zonas costeras del oeste. Este sistema destina el 7,5% de toda la pesca permitida dentro de las 200 millas de la zona económica de Estados Unidos a dichas comunidades⁴⁷.

- En el mismo sentido, las actividades artísticas o artesanales de los pueblos indígenas, así como las actividades relacionadas con sus conocimientos ancestrales como, por ejemplo, los servicios de salud indígena, requieren de medidas protectoras.

En Sudáfrica, la ley sobre médicos tradicionales de 2004 reconoce y reglamenta la práctica de los

⁴⁷ Smith Tony, *La experiencia de Alaska como modelo para integrar a los aborígenes en la economía de las Américas*. http://www.iica.int/comuniica/n_10/espanol/young.html.

curanderos tradicionales. De acuerdo con dicha ley, el reconocimiento jurídico oficial de la práctica de la medicina tradicional tiene una serie de beneficios para los que la practican y sus pacientes⁴⁸.

Medio ambiente.

Las economías de subsistencia que practican los indígenas son sumamente vulnerables frente al deterioro y alteración del medio ambiente. Los pueblos indígenas pueden requerir la implementación de una política ambiental que mantenga en resguardo el entorno ecológico de las regiones en las que se encuentran ubicados los territorios tradicionales.

En noviembre de 2005, el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas solicitó al Gobierno de Finlandia que detuviera las actividades de tala de bosques en la zona de Nellim, en el norte del país, ya que, de continuar, implicaría el fin de la cría tradicional de renos de los saami en la región. En el orden nacional, el Ombudsman contra la Discriminación declaró que la falta de protección de los derechos de los saami a pastorear renos constituía una discriminación en la vida laboral⁴⁹.

Creación de oportunidades de trabajo y de negocios compatibles con las aspiraciones y formas de vida de los indígenas

La igualdad de oportunidades y de trato en el empleo y la ocupación exige que las medidas que se apliquen para eliminar la discriminación de los indígenas en el trabajo no sólo se establezcan en función de las oportunidades disponibles, sino que creen oportunidades de trabajo compatibles con sus aspiraciones y formas de vida, y que permitan canalizar satisfactoriamente las capacidades, habilidades, destrezas y conocimientos particulares de dichos pueblos.

Se requiere entonces la implementación de estrategias destinadas a facilitar a los pueblos indígenas

⁴⁸ Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Informe Adicional, Misión a Sudáfrica, E/CN.4/2006/78/Add.2, 15 de diciembre de 2005, párrafo 57.

⁴⁹ IWGIA, *El Mundo Indígena*, Copenhague, 2006, pp. 47-48.

el acceso a los medios y recursos necesarios para dar inicio a opciones de trabajo que aprovechen sus conocimientos y destrezas, garantizando una inserción igualitaria en la economía de mercado.

Así, por ejemplo, la generación de oportunidades de trabajo relacionadas con las producciones artísticas de los indígenas, como la música, la artesanía, la escultura, la joyería, el diseño de ropa, etc., y con la prestación de servicios de salud, gastronomía, educación, turismo o de cualquier otro servicio que lleve la impronta indígena. Asimismo, las oportunidades que puedan surgir en virtud de los conocimientos desarrollados de manera colectiva por los pueblos indígenas a partir de su contacto con la naturaleza, dando lugar al desarrollo de nuevos productos.

Incorporación de las aspiraciones, pautas culturales y formas de vida a los sistemas previsionales y de seguridad social

Los integrantes de los pueblos indígenas por lo general no se encuentran incorporados a los sistemas previsionales (pensiones y jubilaciones) y de seguridad social que rigen para la sociedad en general.

Uno de los motivos de esta desigualdad reside en que las actividades tradicionales no son consideradas “trabajo”. Por otro lado, los regímenes existentes no se ajustan a las realidades culturales y estilos de vida de los pueblos indígenas.

Se hace necesario adoptar medidas que brinden a los indígenas que practican actividades tradicionales la posibilidad de incorporarse a los sistemas previsionales como beneficiarios, si eso es lo que desean..

Por ejemplo, en Colombia, la Ley 691, de 2001, garantiza la integración de los indígenas en el Sistema General de Seguridad Social en Salud, y su participación. Dispone que las acciones deberán respetar los contextos socioculturales particulares y, por tanto, incluirán actividades y procedimientos de medicina tradicional indígena, en procura del fortalecimiento de la integridad cultural de los pueblos indígenas⁵⁰.

⁵⁰ Información tomada de http://www.coama.org.co/english/legis_salud.php

2. Adoptar medidas de acción positiva en todas las áreas cubiertas por el C111

La segunda regla que garantiza una correcta aplicación del C111 es la adopción de medidas de acción positiva⁵¹ en las distintas áreas que cubre.

Se denominan “medidas de acción positiva” a aquellas que promueven la eliminación progresiva de las desigualdades de hecho o de los efectos persistentes de discriminaciones anteriores que limitan el acceso y el goce de los derechos vigentes y de las oportunidades que se presentan en el campo del trabajo.

Garantías

Este tipo de acciones positivas tienen como objetivo garantizar el acceso de los indígenas a los medios de formación profesional o al empleo por medio de la generación de oportunidades que contemplen la realidad cultural y socio-económica de los interesados.

En Bogotá, Colombia, el Instituto Colombiano de Crédito Educativo y Estudios Técnicos en el Exterior ofrece a los estudiantes de todas las comunidades indígenas del país más de 600 becas crédito, para que adelanten sus estudios de educación superior en carreras técnicas, tecnológicas, profesionales o posgrados. Los créditos son condonables por prestación de servicios, mediante trabajo comunitario, social o académico⁵².

⁵¹ “*Si esta obligación absoluta y general [se refiere a la obligación de derogar las disposiciones legislativas y modificar las disposiciones prácticas administrativas que sean incompatibles con la política del C111, art. 3.c)] es una condición indispensable para el cumplimiento de los instrumentos de 1958, cabe recordar que sólo constituye un aspecto de su aplicación, que también supone medidas positivas encaminadas a corregir las desigualdades en la práctica en materia de empleo en todos los campos...*”. Igualdad en el empleo y la ocupación, Estudio General de la CEACR, Conferencia Internacional del Trabajo, 75ª reunión, 1988, párrafo 161.

⁵² Información tomada de www.presidencia.gov.co/sne

Cuotas

El sistema de cuotas consiste en la obligatoriedad de reservar a los indígenas una cierta proporción de plazas o puestos de trabajo disponibles en el campo de la formación profesional y en el empleo. El sistema de cuotas se aplica tanto en el sector público como en el privado.

Por ejemplo, en India, los puestos oficiales cuyos titulares se nombran por concurso público deben ser cubiertos por miembros de castas especificadas en un 15%, y por miembros de tribus determinadas en un 7,5 %⁵³.

Políticas de trato preferente.

Las medidas de trato preferente consisten en privilegiar la generación de oportunidades de negocios y empleo para indígenas.

La Universidad de Monash, en Australia, ha implementado un programa de empleo destinado a aumentar el número de indígenas en su personal. Este programa consiste, entre otras medidas, en poner a disposición de un “asesor sobre empleo de personas indígenas”, los puestos vacantes que vayan surgiendo con el objeto de que se practique una primera búsqueda entre candidatos de origen indígena para cubrirlos⁵⁴.

Programas especiales de formación y empleo

Los programas especiales consisten en poner al alcance de los pueblos indígenas los elementos clave que permiten revertir los determinantes de la discriminación de sus integrantes en el empleo y la ocupación.

⁵³ OIT, *Igualdad en el empleo y la ocupación*, Estudio general de la Comisión de Expertos en Aplicación de Convenios y Recomendaciones, Conferencia Internacional del Trabajo, 75° reunión, 1988, párrafo 156.

⁵⁴ Información tomada de “*Advancing Indigenous Employment*”, <http://www.adm.monash.edu.au/sss/equity-diversity/indigenous-employment/policies/policy.html>

Por ejemplo, la puesta en marcha de programas especiales de formación y fortalecimiento técnico u organizacional de comunidades u organizaciones destinados a equilibrar las desventajas competitivas que se presenten en el marco de la economía de mercado. Asimismo, la implementación de programas especiales que faciliten, a los pueblos indígenas que lo deseen, el acceso igualitario a los recursos y medios materiales, financieros, técnicos y tecnológicos y de servicios básicos necesarios para el desarrollo de las actividades libremente escogidas.

El Programa interregional de apoyo a las poblaciones indígenas por intermedio del desarrollo de cooperativas y empresas (INDISCO) tiene el mandato especial de potenciar y apoyar a los pueblos indígenas a establecer cooperativas y crear empleos dignos enfocados a la comunidad y culturalmente apropiados. Entre 1998 y 2003, los proyectos de INDISCO de Asia y África crearon unos 15.000 empleos sostenibles para pueblos indígenas mediante cooperativas⁵⁵.

Adopción de medidas especiales en materia de contratación y condiciones de empleo

Para eliminar los abusos practicados contra los pueblos indígenas en materia de reclutamiento, contratación y condiciones de empleo, se hace imprescindible adoptar medidas especiales de protección.

En Brasil, con el objetivo de erradicar el empleo ilegal de indígenas en las destilerías del Estado de Mato Grosso, el 2 de mayo de 2002, representantes indígenas, del gobierno y empresarios celebraron el Pacto Comunitario sobre Derechos Sociales en las Relaciones de Trabajo Indígenas, que tiene como finalidad adecuar la contratación de trabajadores indígenas a las normas legales vigentes, bajo la forma del contrato de equipo. Dicho pacto, dejando a salvo la posibilidad de contratación individual, establece que la *contratación* de indígenas se efectuará mediante el contrato de equipo, el cual deberá ser inscrito en las Carteras de Trabajo y Previsión Social; determina las leyes aplicables, establece una multa por trabajador y por infracción en caso de incumplimiento de cualquier cláusula del Pacto –cuyo monto se revertirá a las comunidades indígenas– y contiene otras disposiciones sobre examen médico, número de trabajadores, períodos de interrupción y promoción de este tipo de contrato⁵⁶.

⁵⁵ Naciones Unidas, Asamblea General, Desarrollo social [...]. Las cooperativas en el desarrollo social, A/58/159, julio 2003, párrafo 69.

⁵⁶ CEACR, Observación individual, C107, Brasil, 2003, párrafo 9.

3. Aplicar los derechos de consulta previa y participación de los pueblos indígenas en los temas referidos a las áreas cubiertas por el C111 que afecten sus intereses

La participación y consulta de los indígenas en los procesos de planificación, coordinación, ejecución y evaluación de las políticas nacionales destinadas a fomentar la igualdad en el campo del trabajo es el medio de asegurar una correcta aplicación del C111. El ejercicio de los derechos de consulta y participación de los pueblos indígenas es el medio que garantiza la incorporación de sus aspiraciones, pautas culturales y estilos de vida en las áreas del trabajo cubiertas por el Convenio (regla 1) y la adopción de medidas de acción positivas que resulten efectivas en su objetivo de erradicar las discriminaciones de hecho (regla 2).

A tal efecto, se hace indispensable que los pueblos indígenas participen libremente, en la misma medida que otros sectores de la población y en todos los niveles, en la adopción de decisiones en instituciones y en organismos responsables de políticas y programas referidos a la formación profesional, al trabajo y a las condiciones de trabajo que los afectan.

En Bolivia, el ministerio a cargo de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios es la instancia estatal rectora de la temática indígena en el país y la responsable de velar por la formulación y ejecución de normas, políticas, programas y proyectos relacionados con los pueblos indígenas. Para facilitar la participación de los indígenas, se ha creado un Consejo Consultivo de Pueblos Indígenas y Originarios de Bolivia, conformado por seis representantes gubernamentales y seis de organizaciones indígenas⁵⁷.

Situaciones a las que se aplican los derechos de consulta y participación en el marco de aplicación del C111.

- Medidas legislativas y administrativas

El respeto igualitario a las aspiraciones, pautas culturales y estilos de vida de los pueblos indígenas en las legislaciones laborales, las convenciones colectivas de trabajo y toda medida administrativa que

⁵⁷ CEACR, Solicitud directa C169, Bolivia, 2006, párrafos 3-4.

de alguna manera afecte sus intereses laborales queda garantizado con el ejercicio de los derechos de consulta y participación.

En Tanzania, el Foro de ONG Pastorales y la Organización de Cazadores Recolectores Pastorales crearon un comité conjunto para participar en la formulación de la política ganadera nacional. Luego de mantener reuniones de consulta con varias de las partes involucradas en los temas relacionados con el desarrollo de los pastores, el comité presentó al Gobierno sus comentarios instando a una comprensión y apreciación de las prácticas tradicionales de manejo del ganado (la flexibilidad, el movimiento y el traslado) como formas óptimas de utilización de recursos en un ambiente desequilibrado donde el clima, la lluvia y la vegetación son variables⁵⁸.

- Determinación de los territorios tradicionales⁵⁹

El derecho igualitario de acceso a los recursos y medios necesarios para el desarrollo de la ocupación libremente elegida por los pueblos indígenas hace exigible su participación y consulta en la definición de sus territorios tradicionales.

Dado que a la ocupación tradicional de los pueblos indígenas la define el uso del espacio que determinan sus actividades de vida y de trabajo y sus formas de vida, la demarcación de los territorios tradicionales depende de los conocimientos y experiencias particulares de los pueblos indígenas que los ocupan o utilizan de alguna manera.

Por ejemplo, los territorios tradicionales de los saami están determinados por el movimiento estacional de los renos que crían, el que se basa en la existencia de pasturas en las temporadas de verano, otoño, invierno y primavera. La principal habilidad y experiencia de los pastores saami es el conocimiento de la tierra, el clima y el comportamiento del animal⁶⁰.

- Procesos de desarrollo.

⁵⁸ IWGIA, *El Mundo Indígena*, Copenhague, 2006, pp. 474-475.

⁵⁹ CEACR: Observación individual, Perú, 2006, párrafo 4; CEACR: Observación individual, Colombia, 2007, párrafo 5.

⁶⁰ OIT, PRO169, *Traditional Occupations of Indigenous and Tribal Peoples: Emerging Trends*, Ginebra, diciembre 2000, p. 136.

Los proyectos, planes y programas de desarrollo que al implementarse afectan de alguna manera a los pueblos indígenas tienen una incidencia directa sobre las formas de vida y de trabajo de dichos pueblos. Y determinan su derecho igualitario de acceso al empleo, de acceso a los medios y recursos necesarios para el desarrollo de las ocupaciones libremente elegidas, a la estabilidad y seguridad en el trabajo y a las condiciones de trabajo.

Los proyectos, planes y programas de desarrollo que se implementan pueden crear oportunidades de trabajo y de negocios para los indígenas. Pueden fortalecer las actividades que vienen desarrollando o pueden crear condiciones de igualdad competitiva en las actividades de mercado que practican. Por otro lado, inciden en las condiciones ecológicas, sociales y culturales que determinan el desarrollo de las actividades tradicionales, de subsistencia, rurales o comunitarias de los pueblos indígenas.

En consecuencia, la igualdad de oportunidades y de trato en el empleo y la ocupación que contemple y respete las aspiraciones y las formas de vida y de trabajo de los pueblos indígenas requiere que dichos pueblos tengan la posibilidad de controlar su propio desarrollo económico, social y cultural.

En el cumplimiento de este desafío es clave que los pueblos indígenas tengan la posibilidad de:

- 1) Determinar sus propias prioridades en los procesos de desarrollo que de alguna manera afecten los medios y recursos necesarios para el desarrollo de las actividades que eligen libremente. Los procesos de desarrollo que afectan sus formas de vida, instituciones y sus territorios tradicionales inciden directamente sobre la posibilidad de que los pueblos indígenas determinen y conserven sus formas y métodos de trabajo.

En Filipinas, cualquier tipo de proyecto o actividad que llevarán a cabo entidades externas en un territorio indígena debe contar con el consentimiento libre, previo e informado de la comunidad involucrada. En resguardo de este derecho, la Comisión Nacional sobre Pueblos Indígenas —el organismo de gobierno que se encarga de supervisar los asuntos de los pueblos indígenas—, deberá emitir un certificado que avale dicha conformidad⁶¹.

- 2) Participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes, proyectos y programas de desarrollo locales, regionales y nacionales susceptibles de afectarlos directamente.

⁶¹ OIT, PRO169, *Traditional Occupations...*, ob. cit., pp.307-308.

En 2005, el gobierno de Gabón puso en marcha un Plan de Desarrollo para los Pueblos Indígenas por medio del cual asume la responsabilidad de garantizar la participación de los indígenas en todas las estructuras de importancia del programa para el sector del bosque (territorio ancestral) en relación con las tomas de decisión, la implementación, la administración y la división de los beneficios⁶².

3) Participar en la elaboración de estudios del impacto social, espiritual y cultural y sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo previstas puedan tener sobre esos pueblos, y que los resultados de estos estudios sean considerados como criterios fundamentales para la ejecución de esas actividades.

En la mesa redonda sobre “Pueblos indígenas y empresas industriales: experiencias y perspectivas”, que tuvo lugar en agosto de 2005 en Vladivostok, Rusia, los representantes indígenas exigieron que las empresas realizaran evaluaciones de impacto de los proyectos sobre el hábitat y la forma de vida tradicional de los pueblos indígenas y que diseñaran planes de acción junto con representantes de los pueblos indígenas para mitigar las consecuencias negativas y asignar una indemnización proporcional al impacto estimado para ellos⁶³.

4) Participar en la formulación de medidas destinadas a proteger y preservar el medio ambiente en sus territorios tradicionales.

La Ley General del Ambiente de Perú, de 2005, establece que las autoridades públicas promoverán la participación e integración de los pueblos indígenas en la gestión del ambiente⁶⁴.

5) Ser consultados antes que se inicie o autorice cualquier programa de prospección o explotación en sus territorios tradicionales, a fin de determinar si sus intereses serían perjudicados, y en qué medida, cuando los Estados tienen derechos sobre los recursos existentes en ellos. En estos casos, los territorios tradicionales alcanzan la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos indígenas ocupan o utilizan de alguna otra manera.

⁶² OIT, PRO169, *Traditional Occupations...*, ob. cit., pp. 508-509.

⁶³ OIT, PRO169, *Traditional Occupations...*, ob. cit., pp. 54-55.

⁶⁴ IWGIA, *El Mundo Indígena*, Copenhagen, 2006, pp. 177-178.

Es el caso, por ejemplo, del proyecto de exploración petrolífera –autorizado por el gobierno colombiano– de un pozo ubicado a una distancia de 1,7 km del resguardo de los U’wa. En una reclamación interpuesta por la Central Unitaria de Trabajadores (CUT), la organización de trabajadores alegaba que el gobierno colombiano había expedido una licencia ambiental a una compañía petrolera para realizar actividades de exploración petrolera en el territorio del pueblo indígena U’wa sin haber realizado el proceso de consulta previa. El gobierno indicaba que no se había desarrollado dicho proceso porque el área de influencia del proyecto no afectaba pueblos indígenas. El Comité de Administración entendió que el área de interés del proyecto exploratorio, por el hecho de estar ubicado en las cercanías del Resguardo U’wa, tendría un impacto sobre las comunidades pertenecientes a ese pueblo indígena. Por lo tanto, el gobierno tenía la obligación de consultar con los U’wa a fin de determinar si sus intereses serían perjudicados antes de autorizar la actividad exploratoria⁶⁵.

En síntesis

Como hemos visto, con relación al trabajo, los pueblos indígenas se diferencian de la sociedad no indígena en tres aspectos:

- Practican, en mayor o menor grado, un estilo de vida y de trabajo determinado por su cosmovisión y cultura, diferente del de la sociedad no indígena.
- Cargan con una desventaja comparativa en relación con la sociedad no indígena en todas las áreas del trabajo.
- No participan, aportando desde su cosmovisión y filosofía de vida, en la toma de decisiones que afectan sus intereses laborales del mismo modo que lo hace la sociedad no indígena.

La igualdad de oportunidades y de trato en materia de empleo y ocupación, cuando se aplica a los pueblos indígenas, exige que esas diferencias sean, según el caso, respetadas o corregidas. Para ello, es indispensable que los gobiernos formulen una política nacional tendiente a:

⁶⁵ GB.282/14/3, párrafos 83-87.

- Garantizar el reconocimiento y valorización de los estilos de vida, aspiraciones y pautas culturales propias de los pueblos indígenas, y la disponibilidad de oportunidades para desarrollar y utilizar, en igualdad de condiciones con el resto de la sociedad, sus habilidades, conocimientos y experiencia particulares, así como para acceder a los medios y recursos que requieran para ello.
- Garantizar que los integrantes de los pueblos indígenas se encuentren en un plano de igualdad con el resto de la sociedad para ejercer los derechos laborales reconocidos a los trabajadores, para acceder a los empleos disponibles de toda jerarquía, y para acceder a los medios y recursos necesarios para desarrollar las profesiones o las ocupaciones que escojan libremente.
- Garantizar el derecho de consulta y participación de los pueblos indígenas en los temas de su interés.

El C111 brinda la posibilidad de que estas garantías se realicen en las políticas nacionales que los gobiernos están obligados a formular e implementar en aras de eliminar la discriminación de los pueblos indígenas en el empleo y la ocupación.

La lucha del pueblo indígena⁶⁶

ARTURO PEÑA V.
Paraguay, periodista

El yvy marane’y, la fabulosa y mítica “tierra sin mal” del pueblo indígena, cuya búsqueda fue y sigue siendo, desde los ancestros, su razón de vida y lucha, parece estar cada vez más lejana para los herederos originarios de la tierra americana. Hoy, la población indígena del Paraguay vive en una extrema carencia, abandonada a la falta de políticas de Estado eficientes, que les aseguren su supervivencia y, con ella, la de su cultura, condenados a escarbar en busca de respeto en la tierra que una vez les perteneció.

El 6 de abril de 2009, representantes de 23 etnias agrupadas en la Coordinadora por la Autodeterminación de los Pueblos Indígenas del Paraguay (CAPI) presentaron al Gobierno una carta de propuestas de políticas públicas ; entre ellas, la creación de un ministerio para los pueblos indígenas, en un claro rechazo a la autoridad del ineficiente Instituto Nacional del Indígena (INDI), órgano gubernamental encargado de las políticas para este sector en el país. “El INDI ha pervertido a la función institucional, por ello la mejor solución es sustituirlo por un ministerio para los indígenas”, afirma Hipólito Acevei, presidente de la CAPI, y agrega: “los que están al frente de esa institución [el INDI], no poseen compromisos, ni mucho menos realizan acciones efectivas, pero eso no es de ahora, nunca fueron buenos representantes. No existen políticas de salud, ni educación”.

El INDI fue creado en 1975, como espacio de coordinación y centralización de actividades, abarcando la fiscalización, orientación y coordinación de proyectos oficiales y privados, la búsqueda, estu-

⁶⁶ Este artículo forma parte de la edición n° 443-444 (abril-mayo 2009) de la revista de la Agencia Latinoamericana de Información. Publicado en *América Latina en movimiento*, N° 443-444, abril-mayo de 2009 de ALAI. Para más información: www.alainet.org

dio, protección y organización de los elementos arqueológicos y la divulgación de la cultura indígena, entre otros. Tres años después de su creación, el ente convocó a un diálogo sobre la situación de los pueblos originarios, ocasión en que la Asociación Indigenista del Paraguay (AIP) propuso que se estableciera un régimen jurídico, especialmente sobre los territorios, buscando llenar el vacío de la legislación civil y del Estatuto Agrario sobre el tema indígena. Esto desembocó, en 1981, en la sanción de la Ley 904, del Estatuto de las Comunidades Indígenas, que constituyó un avance importante, ya que se reconoció así la existencia legal de las comunidades, su derecho a la titularidad de la tierra y la validez del derecho consuetudinario indígena, entre otros. “Sin embargo, esta normativa no ha constituido un procedimiento efectivo para garantizar el acceso de los y las indígenas a sus territorios tradicionales. La Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH), ha condenado en dos ocasiones al Estado paraguayo a adoptar en su derecho interno, en un plazo razonable, las medidas legislativas, administrativas y de cualquier otro carácter que sean necesarias para crear un mecanismo eficaz de reclamación de tierras ancestrales de los miembros de los pueblos indígenas que haga cierto sus derechos sobre sus tierras tradicionales⁶⁷”, señala el *Informe sobre Derechos Humanos en Paraguay 2008*.

Este informe subraya que en la última década de gobierno de la Asociación Nacional Republicana (Partido Colorado, en el gobierno desde 1947 hasta 2008), “la administración del INDI ha sido objeto de un sinnúmero de cuestionamientos por parte de la sociedad civil, tales como corrupción en relación con compras fraudulentas, servilismo al Partido Colorado, predominio de acciones asistencialistas, reducción y eliminación de posibilidades de vigencia y operatividad de medios institucionales, y falta de ejecución del presupuesto destinado a compra de tierras”.

Aumento de la población

Según la Encuesta de Hogares Indígenas 2008, elaborada por la Dirección de Estadística, Encuestas y Censos, la población indígena ha aumentado a 108.308 personas (el Censo Nacional Indígena 2002 registraba unas 89.000), de las cuales más de la mitad (54%) son niños y niñas. Todos ellos con-

⁶⁷ Corte IDH, 2006, punto resolutivo N° 12.



tinúan siendo los más excluidos y vulnerables de la sociedad paraguaya. Presentan las peores condiciones de vida con respecto a la población no-indígena del país, poseen los niveles más bajos de nutrición, la menor cobertura y calidad en los servicios educativos y un limitado acceso a otros servicios básicos como salud, agua, saneamiento y protección, según resume el informe de esta Encuesta.

Esta población –una pequeña porción de la población del país (2%)– se distribuye en unas 20 etnias y 5 familias lingüísticas, ubicadas en las dos regiones en las que se divide el territorio paraguayo: la región Oriental, más densamente poblada, y la Occidental, o Chaco, de mayor extensión pero menor densidad poblacional, debido a las características más agrestes del territorio. En ambas, el factor eje de la problemática indígena es la tierra. Las comunidades indígenas vienen reclamando que se destraben los expedientes que tienen iniciados ante el INDI y el Instituto Nacional de Desarrollo Rural y de la Tierra (INDERT). Según el Departamento de Pueblos Indígenas de la Defensoría del Pueblo, existen unas 414 comunidades que necesitan que se les resuelvan problemas de territorio. De ellas, 185 (45 en el Chaco y 140 en la región Oriental) todavía no tienen documentadas de manera legal y definitiva sus propiedades.

Los Mbya Guarani, los Pâi Tavyterâ, los Ava Guarani y los Nivacle, por ejemplo, son las comunidades más numerosas. Cada una de estas parcialidades tiene unos 15.000 habitantes. Existen otras etnias, sin embargo, que están en la línea de extinción, como los Ache- Guajaki, que son cerca de 1000; los Guana y los Manjui, apenas 500 personas en total, o los Chamakoko, que ya no alcanzan las 150 personas, según los informes.

Salud y educación

Como dos parámetros básicos para una lectura, se pueden extraer del Informe de Derechos Humanos en el Paraguay 2008 los ejes de salud y educación. El material señala que la población indígena nacional, en promedio, cursa sólo los tres primeros años de escuela. De manera que el 38,9% de las y los indígenas de 15 años y más de edad es analfabeto, es decir, casi 4 de cada 10 personas mayores de 15 años no tienen concluido el segundo grado de la educación primaria. Esto demuestra la marginalización en la que se encuentran en materia de educación. La tasa de analfabetismo, según la última Encuesta Permanente de Hogares (EPH), es de 5,4%, frente al 38,9% en la población indígena.

En cuanto a la salud, el informe sobre Derechos Humanos detalla que el 87,8% de la población indígena no cuenta con seguro médico. Cerca del 30% de la población indígena reportó haber estado enferma o accidentada. Sobre el acceso a servicios básicos, consta también en la EPH que el agua potable, procedente de la Empresa de Servicios Sanitarios del Paraguay y del Servicio Nacional de Saneamiento Ambiental, alcanza a sólo 1,4% de los hogares indígenas. La gran mayoría sólo tiene acceso a tajarar o río (37,8%). Por otro lado, el servicio de energía eléctrica alcanza al 21,3% de los hogares indígenas.

Contexto actual

“Las naciones indígenas no son la artesanía milenaria de nuestro continente, sino el potencial más vivo de protagonismo político que debemos respetar, debemos promover e incluir, porque si no lo hiciéramos sería un atentado intolerante contra nuestra propia civilización (...) América debe despertar ante esto. Debe contabilizar la vieja deuda, aquella que empezó a acumularse en la panza inmunda de los barcos esclavistas, aquella que sigue engordándose en cada gesto de desprecio hacia cualquier intento indígena de poner su voz, su voto, sus sueños o sus proyectos sobre esta tierra”, señalaba el actual presidente del Paraguay, Fernando Lugo (electo en abril de 2008) en su discurso ante la Asamblea de las Naciones Unidas en septiembre pasado.

La campaña electoral de Lugo hizo permanentes referencias a la necesidad de reivindicar a las naciones indígenas del Paraguay. Todavía están en la retina las imágenes del ex obispo siendo bendecido con danzas y cánticos en rituales que le ofrendaron las comunidades indígenas que visitó durante la campaña.

Sin embargo, hasta hoy, esos cánticos no han alcanzado aún los oídos del Gobierno. Gran expectativa generó, por ejemplo, la designación de la dirigente de la parcialidad Ache, Margarita Mbiwangui, como titular del INDI, donde que por primera vez una indígena era nombrada titular. Sin embargo, Mbiwangui fue también la primera miembro del nuevo gabinete en ser destituida. Su candidatura ingresó en el juego de la presión política, por un lado, y la presión de algunos grupos indígenas que afirmaban que ella no tenía representación, por provenir de una parcialidad minoritaria. Se propuso entonces convocar a una asamblea indígena que designara un titular de consenso para el INDI. Erasmo

Pintos, dirigente de la etnia Nivaclé, fue electo en la asamblea de los pueblos indígenas realizada el pasado 5 de marzo, pero el ministro de Educación y Cultura, Horacio Galeano Perrone, no reconoció la legitimidad de ese acto; surgieron entonces especulaciones de que Galeano buscaba ubicar en ese cargo a un “amigo” político.

En momentos que se escribe este material, un centenar de indígenas de 17 etnias de diversos puntos del país están cumpliendo cerca de un mes de protesta en la céntrica Plaza Uruguay, en Asunción, exigiendo que se respete la decisión de la asamblea de marzo pasado. Las personas ubicadas en este espacio público no sólo resistieron ya un intento prepotente de desalojo, ordenado por la intendenta de Asunción, Evanhy de Gallegos, sino también un duro temporal que asoló la ciudad días atrás y destruyó sus precarias carpas, además de la situación de hambre e insalubridad. Todo esto, ante la indiferente mirada de los estamentos responsables, y sostenido gracias a la solidaridad de grupos ciudadanos.

Definitivamente, la “tierra sin mal” no está en Asunción. Pero hasta la capital se ven obligados, los pueblos indígenas, a llevar su éxodo y su lucha, exigiendo derechos ancestrales que les fueron arrebatados, y que ahora les son negados.

Pueblos indígenas chaqueños, diversidad y acceso a la justicia

MIGUEL CASTRO ARZE

Abogado con estudios en Ciencias Sociales y Antropología
Bolivia

Los relojes de todos los hombres y mujeres, de todas las civilizaciones, no van a la misma hora. Una de las maravillas de nuestro amenazado planeta radica en la variedad de sus experiencias, de sus recuerdos y de sus deseos. Cualquier intento de imponer una política uniforme a esta diversidad es como el preludio de la muerte.

CARLOS FUENTES

En los últimos veinte años, en el ámbito internacional, se han dado importantes avances en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas del planeta, con instrumentos pioneros como el ya célebre Convenio 169 de la OIT, hasta la más reciente declaración de Naciones Unidas sobre los derechos indígenas. Pero además de ello, también en el reconocimiento de la diversidad y pluralidad que son esenciales a las sociedades humanas se han producido avances significativos. Ciertamente, son logros en una perspectiva multiculturalista, por lo que resta mucho por hacer para que nuestras sociedades sean verdaderamente interculturales, es decir, transiten del mero reconocimiento a la valoración efectiva del otro, en base a relaciones de igualdad y respeto mutuo.

Este contexto internacional relativamente favorable a la vigencia de los derechos elementales de las comunidades indígenas ha penetrado en las legislaciones y sociedades nacionales, pero en ritmos e intensidades muy dispares, siempre limitadas y no exentas de conflicto con otros actores. No podía ser de otro modo: la lucha por el reconocimiento y vigencia de los derechos tiene una dimensión políti-

ca; es decir, intrínsecamente cuestiona estructuras de poder, imaginarios sociales muy arraigados e intereses de diversa raigambre.

En esa medida, la vigencia de los derechos de las poblaciones indígenas no implica sólo la reforma judicial, en muchos casos emprendida como parte de los ajustes estructurales de corte neoliberal que padecieron nuestros países en los años 80 y 90, sino fundamentalmente la conquista de espacios de poder fruto de la participación política autónoma de una ciudadanía indígena hasta ahora excluida, pero vigorosamente emergente.

De esa manera, las dos últimas décadas han sido también testigos del pujante resurgimiento de las comunidades indígenas y sus organizaciones, que de ser simplemente objetos de políticas públicas mayormente integracionistas, pasan a convertirse en actores sustanciales de procesos de cambio que se sostienen en proyectos de vida propios. Eso ha sido más evidente en los espacios de poder local, pues los ámbitos nacionales, con algunas excepciones⁶⁸, aún son inaccesibles para las organizaciones indígenas y sus liderazgos naturales.

En el caso concreto de los pueblos indígenas que habitan el Gran Chaco Americano, habría que hacer un análisis de los contextos nacionales en los que se inscriben el acceso a la justicia y la vigencia de los derechos indígenas; sin embargo, es posible identificar algunos patrones y tendencias que se dan en el ámbito trinacional, que veremos más adelante.

Este enfoque regional, es decir considerar al Chaco como un territorio transfronterizo que abarca porciones sustanciales de Argentina, Bolivia y Paraguay, no sólo es pertinente por datos incontestables de la realidad histórica, sino fundamentalmente porque se trata de pueblos indígenas que trascienden las fronteras administrativas. Se trata de comunidades humanas cercenadas y que reclaman la restitución de su integralidad como identidades comunes y con territorios compartidos a pesar de las fronteras; además, una de las formas en que la globalización se hace patente en América Latina es a través de la transnacionalización⁶⁹ de territorios que poseen recursos estratégicos —gas, bosques, tierras agrícolas, agua, en el caso del Chaco— que los conectan con problemas globales como energía, es-

⁶⁸ Concretamente, el caso de Bolivia y Ecuador, donde la participación política directa de las organizaciones indígenas es sin duda mayor.

⁶⁹ Transnacionalización en dos sentidos, por una parte, por su agresiva conexión con mercados internacionales, pero también por el reconocimiento de poseer bienes naturales al servicio de la humanidad.



casez alimentaria, calentamiento global, etc., y que actualmente preocupan a la humanidad en su conjunto.

Es decir, pensar al Gran Chaco Americano en su dimensión trinacional tiene consecuencias geopolíticas sustanciales, que hacen que los derechos de los pueblos indígenas asuman también una dimensión internacional, globalizada. Consecuentemente, las articulaciones interétnicas deban tener esa misma connotación si pretenden lograr impacto. Los indígenas chaqueños tempranamente entendieron esta dimensión transfronteriza de sus derechos y demandas, en temas que claramente tienen una trascendencia internacional, como es el caso, por ejemplo, de la crisis ambiental que padece el río Pilcomayo y cuyo impacto afecta por igual a las comunidades ribereñas de los tres países.

Por ello, es un desafío para quienes optaron por acompañar a las comunidades indígenas en el logro de sus derechos, entender las peculiaridades del proceso globalizador en tierras chaqueñas. Se trata de un imperativo para el cual tampoco hay una sola e inequívoca respuesta, sino simplemente intuiciones que nos alumbran los caminos a seguir. Una de ellas es la que nos aporta Daniel Mato cuando nos impone como un deber el “trabajar activamente en una microfísica de la globalización, cuyo desarrollo requiere revertir la herencia colonial de la antropología de modo que en lugar de generar conocimientos sobre lo local para uso de actores globales y/o nacionales hegemónicos, pasemos a generar conocimientos sobre lo global, a hacer etnografía de los actores globales, para uso de los actores sociales locales, y en particular para aquellos que impulsan transformaciones tendientes a corregir sistemas de exclusión y/o discriminación que afectan a grupos particulares de población”⁷⁰.

En resumen, tanto el acceso a la justicia como la vigencia plena de los derechos de las comunidades indígenas chaqueñas se desenvuelven hoy en un contexto internacional por una parte favorable, por cuanto se tienen instrumentos e instancias internacionales que pueden eventualmente actuar en su favor, pero también, producto de la acelerada internacionalización de la región chaqueña, se enfrentan a nuevos y descomunales desafíos. No en vano un líder indígena chaqueño equiparaba las actuales circunstancias con aquellas que tuvieron que vivir los pueblos originarios al inicio de la colonización española.

⁷⁰ Mato, Daniel, *Actores globales y locales, prácticas transnacionales y producción social de representaciones sociales*, Universidad Central de Venezuela.

El rostro indígena del Gran Chaco Americano

Si el Gran Chaco es todavía un mundo desconocido y con no poca frecuencia deformado en la historiografía tradicional y también en la literatura actual del desarrollo, la realidad de los pueblos indígenas que lo habitan lo es mucho más. En efecto, los indígenas chaqueños aún hoy habitan un mundo donde son múltiplemente negados.

Negados por los Estados que no sólo desatienden sus legítimas demandas, sino que les han impuesto patrones de relación con el poder público ajenos, cuando no en franca contraposición, a sus modos tradicionales de organización y gestión de su desarrollo. Negados por la sociedad nacional envolvente, que ve en ellos resabios de un pasado fácilmente asimilado como sinónimo de retraso y como un obstáculo a lo que se considera el verdadero “desarrollo”. Negación que ha dado origen a una diversidad de mitos negativos en torno a lo indígena, como aquel –ampliamente difundido– que da cuenta de los indígenas como unos seres flojos y carentes de toda iniciativa para el trabajo productivo⁷¹.

Igualmente, en muchas ocasiones, los indígenas han sido negados por ciertos programas de cooperación internacional que los consideran inviables en el marco de los modelos tradicionales del desarrollo y, por lo tanto, no los ven como posibles destinatarios de sus líneas de financiamiento.

En suma, los pueblos indígenas chaqueños siguen estando al margen de las políticas de desarrollo de Estados que hasta ahora no llegaron a constituirse como tales, pues una de las características de la formación estatal de los países chaqueños, en mayor o menor grado, ha sido justamente la incapacidad de ejercer su imperio en la totalidad de su espacio territorial, dejando vastas áreas bajo el dominio de poderes locales de naturaleza cuasi oligárquica, que fundamentaron su poder en la ausencia del Estado y actua-

⁷¹ Este prejuicio, muy difundido en la sociedad envolvente, encuentra uno de sus fundamentos en la colisión de valores que sin duda existe entre algunas sociedades indígenas y las llamadas “occidentales”. Un ejemplo de ello es el caso Wehenayek (Wichi en Argentina). Por tratarse de un pueblo de cazadores y recolectores, no prima en ellos la acumulación de riqueza, sino relaciones de reciprocidad; el prestigio social y el consiguiente liderazgo lo poseen quienes facilitan el acceso de la mayor cantidad de personas posible a recursos de sobrevivencia y no quienes más riquezas poseen para sí mismos.

Del mismo modo, los guaraníes del Itika Guasu manifiestan que el calificativo de “flojos” proviene del sistema de la hacienda. En ella, a los indígenas se les asignaba un pedazo de tierra para la siembra familiar, pero esto se lo hacía una vez terminado su trabajo en los campos del patrón, es decir ya en una época no apta para sembrar (febrero-marzo) y, como es lógico de suponer, los resultados eran exiguos o simplemente inexistentes, por lo cual, con el tiempo, se optó por no realizar una actividad a todas luces infructuosa.

ron avasallando las tierras de las comunidades étnicas y reduciendo a los indígenas a la condición de mano de obra bajo un sistema de hacienda que en su momento lindaba francamente con la esclavitud.

Es en el marco de esa realidad de marginación y negación de los pueblos indígenas chaqueños donde emergen las organizaciones comunales, primero; luego, las que aglutinan a un pueblo del mismo origen, para posteriormente dar lugar a espacios de articulación interétnica y transfronteriza. Portando agendas que hacen al desarrollo desde su perspectiva, con miras a superar las dramáticas situaciones de pobreza que deben enfrentar, todo ello con un enfoque básico de derechos y acceso equitativo a la justicia: la mirada indígena en esta ocasión supera la tradicional demanda de asistencia y se enfoca en temas de orden ciudadano y político.

Mitos sobre los indígenas y la justicia

“Lo indígena” no existe, cada pueblo es único e irrepetible.

Frente a la tendencia de actores externos de ver “lo indígena” como una homogeneidad estática, es fundamental reconocer las especificidades culturales de cada pueblo y de cada comunidad. En el caso del Chaco, es posible encontrar comunidades que se diferencian sustancialmente unas de otras a pesar de tratarse del mismo grupo étnico y de la poca distancia que las separa. El caso más relevante se da entre comunidades que tienen como actividad más importante la agricultura, frente a otras donde la pesca y la recolección son las principales estrategias de sobrevivencia.

De manera que la pluralidad jurídica debe abarcar ese amplio abanico de diversidad y peculiaridades. Entonces, no se trata de “lo occidental” frente a “lo indígena”, sino de reconocer las diversas construcciones de normas jurídicas originarias que se dan en cada pueblo, e igualmente las distintas estrategias que cada uno de ellos diseña para acceder a la justicia.

¿Acceso a la legalidad o a la justicia?

Nuestras repúblicas, que en estos años se hacen bicentenarias, en mucho se han edificado sólo sobre papeles. En efecto, en virtud de una legalidad exquisita y laboriosamente copiada de textos eu-

ropeos, que no se compadecían en nada con nuestra realidad, se edificó un sistema legal a la exacta medida de los intereses de quienes históricamente detentaron el poder, pero que además resultó muy propicia para invisibilizar, obstaculizar o simple y llanamente negar el acceso de los indígenas a la justicia. Porque cuando de acceso a la justicia se habla, la primera diferencia que debemos hacer es entre lo que es *legal* y lo que es *justo*. Y no siempre lo legal resulta justo. Esto, que parece un simple juego de palabras, es vital en la práctica cotidiana de quienes acompañan a los líderes indígenas en la búsqueda de acceder a la justicia, mirando más allá de los entrampamientos leguleyos que medianizan las luchas indígenas, y vislumbrando acciones más eficientes que combinen lo jurídico con lo político.

Esto de ninguna manera significa negar las oportunidades y posibilidades que brinda el sistema judicial a pesar de sus limitaciones, sino adherirse también a otras estrategias alternativas, que en muchos casos refuerzan las que se implementan en el marco del sistema legal. Así, en diversas oportunidades, movilizaciones sociales han logrado la aplicación correcta de normas ya existentes o la creación de otras nuevas. Paradójicamente, con muchas de sus acciones de hecho, los indígenas no hicieron otra cosa que exigir la institucionalización y vigencia plena del Estado de Derecho.

“La justicia indígena es un atavismo”

Las reformas constitucionales que en diverso grado de profundidad se están dando en América Latina, a su turno han tenido que enfrentar la demanda de constitucionalización de la justicia indígena; ello a su vez dio lugar a intensos debates nacionales sobre la legitimidad de esa demanda. Debates donde es posible identificar resabios coloniales aún vigentes en nuestras sociedades, pues han sido el caldo de cultivo para que afloraran visiones excluyentes y con claros atisbos de racismo.

A la sociedad envolvente le cuesta entender que las comunidades indígenas han construido históricamente sus propias normas de justicia, diferentes, no sistematizadas y casi exclusivamente fincadas en la oralidad, pero sin duda vigentes y efectivas. Posiblemente, la vigencia de esquemas de resolución comunal de conflictos, por ejemplo, contribuye al funcionamiento de la sociedad en su totalidad, pues si no existieran, y frente a la debilidad de la presencia estatal, habría que enfrentar situaciones de mayor ingobernabilidad y violencia.

La idealización de lo indígena o el retorno del buen salvaje

Hay muchas maneras de negar lo indígena; una de ellas es sin duda su idealización, que mayormente consiste en sacarlos de su contexto histórico contemporáneo concreto y reducirlos a seres irreales, fincados en unos pasados míticos y despojados de sus circunstancias actuales.

En consecuencia, esta visión idealizadora de lo indígena “entiende a la identidad cultural como un conjunto de valores que nos remiten a una tradición, entendida esta tradición como un fenómeno con un carácter un tanto estático, en tanto la tradición cultural no es asumida como un patrimonio instrumental desde el cual los sujetos definen su vínculo con la naturaleza o sus relaciones sociales”⁷².

Obstáculos para el acceso a la justicia

De alguna manera ya dimos cuenta, por lo menos indicativamente, de los obstáculos estructurales que sostienen las sociedades y sistemas jurídicos para el acceso a la justicia de las comunidades originarias, además de la franca colisión que existe entre el derecho occidental y el sistema de normas que sin duda poseen las sociedades indígenas.

Pero más allá de esas limitantes estructurales existen otras que frecuentemente son citadas por los propios indígenas en su cotidiano interactuar con el sistema, no sólo judicial, sino también de salud y otros, y que se traduce en la falta de sensibilidad de los operadores de esos sistemas respecto de sus peculiaridades culturales. En la mayoría de los casos no se trata de actitudes de racismo, sino simplemente del desconocimiento del otro en su verdadera y esencial dimensión cultural e identitaria.

El idioma sin duda también crea dificultades y agranda el abismo que separa a los indígenas de la justicia, pero también tienen limitaciones en el manejo de códigos culturales y administrativos que les son ajenos y como afirma Ana María Lema “La ‘participación imaginaria’ de los pueblos indígenas en los espacios públicos es producto de su falta de capital cultural occidental y de su escaso manejo de los ‘códigos de la modernidad’, que les permitiría descifrar estas formas administrativas”⁷³.

⁷² Alvarado, Miguel, “Idealización y alteridad en las ciencias sociales hispanoamericanas”, Foro Arbil, 2002.

⁷³ Lema, Ana María (coord.), *De la huella al impacto: la Participación popular en Municipios con población indígena*, Fundación PIEB, La Paz, 2001, p.212.

Por todo ello, es fundamental pensar la participación indígena en términos de calidad y no simplemente como acto presencial o bajo criterios burocráticos. La calidad de la participación indígena implica, entre otras cosas, que ésta sea propiciada a partir de los propios espacios organizativos de las comunidades; que implique un acceso a información oportuna, suficiente y en formatos y lenguas culturalmente compatibles; y que los sujetos de la participación tengan la posibilidad real, a través de mecanismos previamente concertados, de influir sobre la marcha de los asuntos que les atañen, es decir que se trate de una participación efectiva.

Indígenas, tierra y justicia

MARÍA ELENA BARBAGELATA

Ex diputada nacional argentina

Ex presidenta de la Comisión de Población y Desarrollo Humano
de la Cámara de Diputados de la Nación (2004-2005).

Introducción

Importantes avances se han producido en nuestro país en materia de derechos de los pueblos indígenas desde la recuperación de la democracia en 1983. En este corto tiempo ha surgido con fuerza un movimiento que ha hecho más visible la situación de los pueblos indígenas en nuestro país y en América, rompiendo el silencio impuesto por la fuerza, el olvido y la indiferencia.

Como dijo Pablo Neruda, “lo cierto es que aquel esplendor fue aniquilado por la sangre y las sombras. Hombres y vestiduras, templos y construcciones, dioses y reyes, todo fue devorado, destruido y sepultado. La conquista fue un gran incendio”⁷⁴. Y ese incendio no sólo arrasó con la vida de millones de indígenas, sino con siglos de cultura, lengua, tradiciones, muchas de ellas irrecuperables.

El peso de la colonización recayó sobre los pueblos agricultores del actual Noroeste argentino, culturas sedentarias influidas por la tradición civilizatoria andina y por la expansión del imperio incaico. Señala Bartolomé:

Los historiadores consideran que durante la época colonial fueron extinguidos la mayoría de los grupos locales, víctimas de la violencia, de las epidemias y de la dilución étnica derivada de las recongregaciones

⁷⁴Neruda, P., “Prólogo”, en Magni, R., y Guidoni, E., *Civilización andina*, Mas-Ivars, España, 1972, p. 6.

*que conjugaban a pueblos de diversa filiación lingüística y cultural, así como de las desnaturalizaciones que suponían traslados masivos a grandes distancias*⁷⁵.

Pero de las cenizas y las sombras, los pueblos indígenas de América han renacido con fuerza, demostrando que la cultura homogénea sólo resultó una cáscara vacía que pretendió ocultar las raíces y la riqueza de naciones que son pluriétnicas y pluriculturales.

Nuestro país está en deuda con los pueblos y naciones indígenas que sufrieron crueles procesos de exterminio, cacería y en el mejor de los casos, expulsión y confinamiento en reducciones afincadas en tierras marginales. Sus tierras han sido –y son– objeto de apropiación sistemática, proveyendo extensos territorios que sirvieron de base a latifundios, funcionales al modelo agroexportador de ganado y materias primas fundamentalmente para el mercado inglés en el siglo XIX y principios del XX. Por medio de la llamada “Conquista del Desierto” fueron incorporadas 30 millones de hectáreas a la producción. Pero el Estado que había derrotado a los indígenas poseía hacia 1880 menos de 2.500.000 de habitantes para ocupar alrededor de 3.000.000 de kilómetros cuadrados de territorio comenzaría a planificar el poblamiento con inmigración europea blanca⁷⁶.

La constitución del Estado-nación de fines del siglo XIX expulsó a los indígenas, que pasaron a ser invisibles incluso para los censos. Recién en el censo de 2001 se contempló la necesidad de relevar cuantitativamente a la población indígena de nuestro país, y se obtuvo como resultado –luego de una encuesta complementaria implementada en 2004-5– que en nuestro país existen 22 pueblos indígenas, lo que equivale al 2,8% de la población total (1.016.000 personas)⁷⁷.

⁷⁵ Bartolomé, M. A., “Los pobladores del ‘desierto’”, *Cuadernos de Antropología Social*, N° 18, Sección Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 2003.

⁷⁶ Bartolomé, M.A., “Los pobladores del ‘desierto’”, ob. cit.

⁷⁷ Dada la falta de rigor en la información oficial, no hay total certeza en los datos cuantitativos ni en los cualitativos; así, según ONPIA, en lugar de 22 pueblos existirían 28, en tanto otros organismos censales señalan 30 pueblos, el INAI habla de 24 y otras ONG sostienen que hay 27. Cuyul, A., Davinson Pacheco, G., *La organización de los pueblos indígenas en Argentina: El caso de la ONPIA*, Buenos Aires, 2007, p. 30.



Como señala Isabel Hernández,

A pesar de la heterogeneidad de situaciones, los actuales asentamientos aborígenes presentan algunos indicadores comunes, que en el ámbito económico, socio-político y cultural nos permiten caracterizar y homogeneizar la situación específica en la que sobreviven... Todos estos pueblos se aferran a su hábitat y luchan por conservarlo y expandirlo. Aunque la tierra sea la base real de la supervivencia, ésta no es concebida como un bien económico, sino como un “espacio para la vida”⁷⁸.

Los datos confirman que las comunidades indígenas no sólo están confinadas a lugares marginales y con necesidades básicas insatisfechas, sino que son objeto de constantes violaciones a sus derechos humanos.

Una legislación que evoluciona

A partir de la recuperación de la democracia en 1983 y gracias al trabajo constante de organizaciones indígenas, comienzan a darse los primeros pasos en la obtención de leyes sobre la base del reconocimiento de la existencia de los aborígenes y comunidades indígenas y su preexistencia a la formación del Estado. La Ley 23.302, sancionada en 1985, significó el primer paso en este sentido.

No obstante, este primer instrumento legislativo nacional pronto demostró resultar insuficiente para abordar la realidad de desigualdad y violación sistemática de derechos humanos que debía enfrentar. Para la ONPIA, “Se trata de una legislación asimilacionista frente a una demanda indígena creciente”⁷⁹; sin embargo, reconoce que constituye una legislación temprana en el país frente a los países vecinos. La demanda de reconocimiento de la calidad de “pueblos” a los indígenas existentes en el territorio nacional, como sujetos portadores de derechos, recién se va a producir años más tarde, con la aprobación del Convenio 169 de la OIT y la modificación de la Constitución Nacional.

⁷⁸ Hernández, I., *Los indios de la Argentina*, MAPFRE, Madrid, 1992, p. 267.

⁷⁹ Cuyul, A., Davinson Pacheco, G., *La organización de los pueblos indígenas en Argentina: El caso de la ONPIA*, ob. cit., p. 25.

Tampoco en el nivel de la comunidad internacional los derechos de los pueblos indígenas habían sido visibilizados y reconocidos, ni siquiera en los Pactos Interamericanos, donde la población indígena es un componente importante. Recién en 1989 la Organización Internacional del Trabajo (OIT) aprueba el Convenio 169. Este instrumento internacional reconoce específicamente los derechos relativos a “Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”. Fue aprobado en nuestro país por el Congreso Nacional mediante la Ley 24.071, en 1992, pero el proceso de ratificación internacional para su efectiva aplicación en la Argentina demoró hasta el 2000, oportunidad en que nuestro país presentó ante la OIT el instrumento de ratificación legislativa. Como todo tratado internacional, el Convenio 169 es de jerarquía superior a las leyes nacionales (*art. 75, inc. 22, párrafo 1º in fine, Constitución Nacional*).

Pero la reforma más trascendente por su importancia en la pirámide jurídica y por la claridad de su contenido, es la producida en la Constitución Nacional, cuando en 1994 se reforma el viejo artículo 67, que aludía al trato pacífico con los indios y a su conversión al catolicismo. En efecto, al reformarse la Constitución se suprimió el anterior artículo 67, que se refería a la cuestión indígena desde una óptica de asimilación y de vinculación a la seguridad en las fronteras, y se sancionó un nuevo artículo, el 75, inciso 17, que incluyó entre las atribuciones que corresponden al Congreso Nacional:

a) La de reconocer

- la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas;
- la personería jurídica de sus comunidades;
- la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan (que no podrán ser objeto de venta, transmisión, gravamen ni embargo).

b) La de regular

- la entrega de otras tierras aptas y suficientes para el desarrollo humano (con los mismos límites que las anteriores).

c) La de garantizar

- el respeto a la identidad de los pueblos indígenas;
- el derecho a una educación bilingüe e intercultural.

d) La de asegurar

-la participación de los pueblos indígenas en la gestión referida a sus recursos naturales y demás intereses que los afecten.

Por último, contempla expresamente las facultades concurrentes de las provincias.

El expreso reconocimiento que los constituyentes hicieron del carácter preexistente a la organización nacional de los pueblos indígenas trasciende el marco de las atribuciones del Congreso donde la cláusula fue inserta, para erigirse en un derecho “étnico” con carácter reparador del trato históricamente acordado. Bidart Campos atribuye a este reconocimiento un significado simbólico, reparador y también histórico, en tanto reivindicación del “ancestro primero”⁸⁰. Este reconocimiento abarca a la propia personería jurídica de los pueblos, lo que implica que se trata de un sujeto de derecho que ya no es individual, en tanto “indio”, sino en tanto pueblo o nación indígena, lo que nos conduce también a reconocer la preexistencia de sus diversas organizaciones, con sus instituciones, derechos consuetudinarios (es decir, tradicionales), historias, culturas, modos de vida y cosmovisiones propias y diferentes.

La preexistencia étnica y cultural implica romper “la concepción de una cultura única, homogénea y hegemónica. En su lugar, se reconoce a la sociedad argentina como multiétnica y pluricultural (aporte español, inmigratorio pero también indígena)”⁸¹.

Con posterioridad a la reforma de la Constitución, nuestro país firmó la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007, la que parte de considerar el derecho a la igualdad que tiene todo pueblo, pero también el derecho a ser diferente y a ser respetado en sus diferencias. Esta Declaración admite que los pueblos indígenas han sufrido injusticias históricas como resultado de la colonización y enajenación de sus tierras, territorios y recursos, lo que les ha impedido ejercer, en particular, su derecho al desarrollo de conformidad con sus propias necesidades e intereses.

Al firmar esta Declaración, nuestro país asumió el compromiso de respetar la diversidad y valorar el aporte que la cultura indígena realiza como parte de nuestra cultura general.

⁸⁰Bidart Campos, G., *Tratado elemental del derecho constitucional argentino*, EDIAR, Buenos Aires, 1995, tomo VI, p. 371.

⁸¹ Quiroga Lavié, H.; Benedetti, M.A.; y Cenicacelaya, Ma. de las N., *Derecho constitucional argentino*, Rubinzal-Culzoni, 2001, tomo I, pp. 323-343.

Pluralismo jurídico

El plexo normativo que hemos reseñado conforma un entramado legal que se complementa con las fuentes provenientes del propio derecho tradicional de los pueblos indígenas. El sistema jurídico vigente en nuestro país debe enriquecerse tanto en su aplicación, como en su interpretación, con los principios inherentes a la cosmovisión indígena; es decir, teniendo en consideración los valores que están enraizados en la particular forma de concebir el mundo que tienen los pueblos indígenas. El derecho, en tanto regulador de las relaciones humanas, debe respetar esos valores y principios diferentes.

Los operadores del derecho (abogados, jueces, profesionales de otras disciplinas), los funcionarios, los legisladores y la sociedad en general, deberían incorporar en su análisis y conocimiento la dimensión étnica y cultural que les permita comprender que, más allá de la vigencia de un sistema jurídico impuesto en un determinado momento por la fuerza de la conquista, existe otro sistema que rige en su propio territorio, aportando visiones diferentes, cuyo límite –y esto vale para todos– lo traza el derecho internacional de los derechos humanos al que nuestro país ha adherido e incluso incorporado con jerarquía constitucional (art. 75, inc. 22).

Un conflicto o un hecho interpretado como violación a las leyes civiles o penales puede tener un significado diferente desde culturas diferentes. Los derechos de propiedad, los títulos individuales, el uso y goce exclusivo y excluyente de la propiedad, el alquiler y la venta, la herencia, la prescripción adquisitiva, la usurpación, las pruebas y los procedimientos administrativos y judiciales, las mensuras, los alambrados y hasta el acceso a la defensa y a la justicia adquieren significados totalmente distintos desde un lenguaje que es diferente y desde una cosmovisión regida por otros principios y valores. Estos otros principios y valores son los que se deben conocer y entender para poder respetar y promover los derechos que constitucionalmente se han reconocido, en particular, el derecho a la identidad que conlleva, precisamente: el respeto por el modo de ser, las creencias, y los valores y principios que las sostienen.

Nuestro país ha comenzado a valorar el pluralismo étnico, cultural y también jurídico. Para algunos investigadores, esta dimensión plantea un nuevo dilema: “el que se desprende de la concepción colectiva de la titularidad de los derechos, arraigada en el derecho consuetudinario indígena. Tan diferente de la interpretación contractualista occidental, cuya titularidad recae sobre el individuo. En realidad, el ciudadano”⁸².

⁸² Vázquez, H., “Pluralismo Jurídico, Derecho Indígena y Etnicidad”, mimeo, CIUNR, CONICET.

La Ley 23.302, la Ley 24.071 (ratificatoria del Convenio 169 OIT), la Constitución Nacional, la Declaración de Naciones Unidas a que hemos hecho referencia, incorporan entre sus fuentes el derecho consuetudinario indígena, surgido de los usos y costumbres tradicionales. Ello implica respetar y aplicar sus normas aunque signifique acordar un trato diferente a lo que es diferente, sin que ello viole el principio tradicional de la igualdad consagrado en el artículo 16 de la Constitución Nacional. Así claramente lo exponen numerosos tratadistas, como Bidart Campos, que expresa:

...el actual alcance constitucional de la igualdad requiere especificar que en lo que una minoría no es igual al resto, todo cuanto tiene de diferente necesita, en reciprocidad, un trato también diferente, precisamente para que se cumpla al máximo aquello de que tratar igual a quienes no son iguales no satisface a la igualdad sino que, al contrario, la lesiona⁸³.

El derecho a la igualdad es indisoluble del derecho a la identidad y a ser diferente. En este sentido, el derecho consuetudinario, los valores propios de la cosmovisión indígena, los usos y costumbres que hacen a su identidad, deben ser tomados en consideración, como formando parte del derecho positivo vigente en nuestro país.

Así lo dispuso expresamente la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el caso “Awás Tingni vs. Nicaragua”, al obligar a dicho país a delimitar, demarcar y titular las tierras que corresponden a los miembros de la Comunidad Awás Tingni, en un plazo máximo de 15 meses, con la plena participación de la Comunidad y tomando en consideración su derecho consuetudinario, sus valores, usos y costumbres (*Caso “Comunidad Maayagna –Sumo– Awás Tingni vs. Nicaragua”*. Sentencia de la CIDH, 31/08/2001).

Tutela jurídica del uso y goce de las tierras conforme al derecho consuetudinario indígena

Uno de los conflictos más importantes a resolver es el del acceso a la tierra, al territorio y al uso de los recursos naturales. No sólo por la deuda histórica originada en su apropiación desde la conquista

⁸³ Bidart Campos, G., *Tratado elemental...*, ob. cit., p. 377.

española, sino por la negativa y omisión sistemática del Estado, tanto nacional como provincial en general, para reconocer el dominio del territorio ancestralmente ocupado por los pueblos indígenas en forma colectiva y su ineludible participación en el uso y explotación de sus recursos naturales.

Los conflictos se desencadenan a raíz de la venta o concesión de territorios para su explotación con las comunidades indígenas viviendo en ellas, pero tratadas como si fueran entequequias abstractas, incorpóreas, invisibles. Como obviamente esta situación resulta insostenible, el conflicto no tarda en estallar. Para algunos, sin ningún reparo ético, la solución está en el inmediato desalojo o en la rápida quema del territorio para poder despejar el terreno. Talar, quemar, sembrar y ocupar con máquinas, empleados e incluso fuerzas de seguridad propias, son los recursos usuales que aseguran y facilitan el control del territorio. Acorralar y expulsar es el mecanismo elegido que, explotando la indefensión de las comunidades que allí se encuentran, posibilita consolidar el dominio presuntamente adquirido a través de algún título (legal o ilegal).

Pero debe tenerse presente que la especial relación colectiva que los pueblos indígenas tienen con la tierra genera también derechos de dominio sobre ella, aunque su titular –la propia comunidad– carezca de títulos de propiedad, noción que les resulta extraña a su derecho. Esta particular realidad no la hace menos tutelada por el derecho, que debe garantizar su respeto en aras de preservar la identidad del pueblo indígena. La tierra hace a la identidad, a la cultura y a la propia supervivencia de los pueblos originarios porque ellos mismos son parte de ella. Si se respeta su identidad, debe respetarse su derecho diferente, pero no menos “inviolable”, de usar y gozar de la tierra en las formas tradicionales.

El artículo 17 de la Constitución Nacional también se aplica a los pueblos indígenas, en tanto protege el derecho de propiedad. No sólo debe entenderse la propiedad privada, sino también la propiedad colectiva o comunitaria indígena con la concepción indígena de este derecho. Aunque la normativa referida a la propiedad privada no encaje en el derecho indígena, en su tradición, en su cultura, no por ello la propiedad será considerada inviolable para unos y violable para otros. Las garantías de su inviolabilidad no pueden dejar de aplicarse cuando se trate de tierras indígenas, cuya propiedad comunitaria ya tiene reconocimiento directamente de la Constitución, so pena de incurrir en una grave violación al derecho de igualdad entre otros derechos constitucionales protegidos.

También la Convención Americana de Derechos Humanos (CADH) (Pacto de San José de Costa Rica) que nos rige (*Constitución Nacional, art. 75, inc.22N*) ha reconocido el derecho de propiedad y, si bien se refiere a propiedad privada, también alude al derecho de toda persona al uso y go-

ce de sus bienes (*CADH, art. 21*) sin limitación a determinada forma. Por su parte, la Corte Interamericana, en sentencia dictada en la causa de la comunidad mayagna (Sumo) “*Awas Tingni vs. Nicaragua*”, de fecha 31 de agosto de 2001, ha entendido que “mediante una interpretación evolutiva de los derechos humanos (...) esta Corte considera que el art. 21 de la Convención protege el derecho a la propiedad en un sentido que comprende, entre otros, los derechos de los miembros de las comunidades indígenas en el marco de la propiedad comunal...” (*párr. 148*). Continúa sosteniendo que “El derecho consuetudinario de los pueblos indígenas debe ser tenido especialmente en cuenta para los efectos de que se trata. Como producto de la costumbre, la posesión de la tierra debería bastar para que las comunidades indígenas que carezcan de un título real sobre la propiedad de la tierra obtengan el reconocimiento oficial de dicha propiedad y el consiguiente registro” (*párr.151*). Y concluye: “No existe sólo un modelo de uso y goce de los bienes (...) Pretender que únicamente existe una forma de usar y disfrutar de los bienes, equivaldría a negar a millones de personas la tutela (del derecho de propiedad), substrayéndolos así del reconocimiento y la protección de derechos esenciales, que se brindan, en cambio, a las demás personas. De esta suerte, lejos de asegurar la igualdad de todas las personas, se establecería una desigualdad contraria a las convicciones y a los propósitos que inspiran el sistema continental de los derechos humanos (*voto Juez Sergio García Ramírez, párr. 11 y 13*).

El reconocimiento a la tierra debe generar su tutela desde el derecho, tanto si se tiene título como si no se lo tiene. En todo caso, se deberá aplicar el mecanismo más expedito para concretar dicho reconocimiento, que deviene, como hemos señalado, de la propia Constitución Nacional y demás normas a las que hemos hecho referencia.

El precepto constitucional es claramente operativo y debe aplicarse aun sin suficientes precisiones, en el Código Civil, en virtud del principio de supremacía constitucional consagrado por el artículo 31 de la Constitución Nacional. Es más, algunos autores han rechazado directamente la idea de plantear modificaciones al Código Civil, que, por su naturaleza privatista imperante en el siglo XIX, no contempló otras formas de propiedad. En efecto, la protección constitucional a la propiedad de las comunidades indígenas torna

... innecesario e inconveniente su inclusión en el Código Civil, pues implicaría una desjerarquización no querida por los constituyentes de 1994 (...) podría desnaturalizarse si se incluyese la propiedad de las comunidades indígenas en el Código Civil, por la necesidad de acotar y establecer ciertas limitaciones a la mis-

*ma. En desmedro de las peculiaridades de tal propiedad y de la especial idiosincrasia de dichas comunidades indígenas de nuestra patria...*⁸⁴.

Ello no obsta a que se apliquen las normas generales de derechos reales que no son incompatibles con el reconocimiento constitucional a los derechos indígenas, como por ejemplo, la prescripción adquisitiva.

Función social de la propiedad. Constitucionalismo social

Para las comunidades indígenas, la tierra no tiene el carácter de “cosa”, de objeto material con valor económico; es parte de la misma naturaleza, de la cual, a su vez, son parte hombres y mujeres. Por eso, quitar la tierra es quitar la vida.

Así fue desde tiempos inmemoriales. Las principales civilizaciones americanas –aztecas, mayas e incas– nos legaron una organización social y económica colectiva, cuyos principios se transmiten hasta nuestros días.

El derecho implantado en América desde la Conquista regula la tierra como un bien material, como una *cosa* sobre la cual el individuo tiene derechos de propiedad y dominio que puede oponer a terceros. El derecho de propiedad es inviolable (*Constitución Nacional, art. 17*) y posibilita ejercer el uso y goce en forma excluyente. Desde esa concepción, la estructura jurídica vigente en nuestro país abordó los derechos de propiedad como algo sagrado e ilimitado. Recién en el siglo XX comenzó a utilizarse el concepto de “función social de la propiedad”. Surgió un “nuevo derecho” que abrió la puerta a los derechos sociales. No fue un proceso rápido ni fácil, pero de una Constitución Nacional inspirada en los ideales liberales individualistas de 1853, que consagraba a la propiedad como un derecho absoluto, se fue moldeando otro derecho, sensible a nuevos ideales de justicia social, que penetraron en las letras de códigos y leyes concebidos para resolver conflictos siempre a favor del poderoso.

⁸⁴ Andorno, L., “Comunidades indígenas. Posesión y propiedad de tierras por los pueblos indígenas. El artículo 75 inc. 17, C.N.”, en *La Ley*, “Suplemento de Derecho Constitucional”, Buenos Aires, 08/06/05, p. 51.

De allí a la Constitución de 1949 hubo un gran cambio: “La propiedad privada tiene una función social y, en consecuencia, estará sometida a las obligaciones que establezca la ley, con fines de bien común” (*art. 38*).

La Constitución de 1949 fue derogada por una simple proclama de un gobierno de facto; pero no obstante en 1957 se adicionó al texto original de la Constitución de 1853, un nuevo artículo con los derechos sociales (*art. 14 bis*). El comentado artículo 17 de la Constitución de 1853 recobró vigencia, pero es indiscutible que el carácter absoluto de la propiedad sufrió modificaciones importantes en su interpretación y aplicación a la luz de las nuevas corrientes del constitucionalismo social.

En América, el constitucionalismo social hunde sus raíces en el derecho indígena. Alfredo Palacios analizaba la influencia de las civilizaciones indígenas americanas, como los mayas y los aztecas, sobre la Revolución mexicana y la Constitución de 1917 –el primer texto constitucional que receptó los nuevos valores sociales–, expresando que:

Yo creo que el calpuli de los aztecas ha sido un factor apreciable en la revolución mexicana, como será el ayllu de los incas en la evolución de algunos pueblos sudamericanos. En general, el derecho de los indígenas mexicanos, respetado por las leyes de Indias, informa claras disposiciones de la Constitución de Querétaro, de 1917 (...) Antes de la conquista no había entre los indios propiedad rural individual. El calpuli era la unidad primaria en la sociedad de los aztecas (...) El ejemplo de México será seguido, sin duda por Bolivia y Perú. La civilización indígena de estos países, demuestra la existencia de valores superiores en el mundo del espíritu (...) Los habitantes de Tahuantinsuyu tenían un espíritu de solidaridad extraordinario y realizaron instituciones admirables. Admitieron la propiedad colectiva de la tierra y socializaron el trabajo y la riqueza. El ayllu de los incas corresponde al calpuli de los aztecas. Para la distribución de la tierra servía de base la familia. A cada padre de familia se daba un topu; por cada hijo que nacía se entregaba otro y sólo la mitad por cada hija. Esta propiedad era inenajenable y a la muerte del poseedor, volvía a la comunidad para ser distribuida, de acuerdo a las necesidades de la familia⁸⁵.

Buceando en los antecedentes históricos que nos aportan datos sobre la organización de las tierras, resulta una constante la referencia a su uso colectivo:

⁸⁵ Palacios, Alfredo, “Prólogo”, en Vásquez, R. F., *Los mayas*, Lajouane, Buenos Aires, 1937, pp. 15-16.

Las tierras se hallan sujetas al dominio tribal y al aprovechamiento colectivo de los clanes que las poseen. En común se las rotura y se las siembra, como también en común se explotan las minas y salinas. Las cosechas pertenecen, por eso, a los clanes, antes de repartirlas entre las familias de acuerdo a sus necesidades y de entregar a los recaudadores fiscales los tributos que ingresarán en los almacenes públicos, destinados a subvenir las necesidades de los sacerdotes, militares y funcionarios (...) La propiedad privada, individual o familiar, aparece excepcionalmente, como premio, sobre manchones de árboles frutales, cacao y sobre productos de la caza y de la pesca, aunque después del reparto, porque también cazaban y pescaban en forma colectiva⁸⁶.

El movimiento social que generó las bases del nuevo derecho hizo que las normas comenzaran a atender la situación de quienes se encontraban en desventaja social a la hora de contratar. El viejo modelo basado en la autonomía de la voluntad, también sagrada e ilimitada, se resquebrajaba ante una realidad laboral que comenzaba a ser denunciada como generadora de abuso e injusticia. Contrataban ya no dos partes en igualdad de condiciones, sino una parte fuerte (el patrón dueño de los medios de producción) y el trabajador, dueño sólo de su fuerza de trabajo. Nace el derecho del trabajo, como un derecho desigual, un derecho que acude en defensa del débil de la relación laboral; un derecho que, mediante normas de discriminación positiva en favor del trabajador, intenta equiparar la desigualdad de hecho. Ese trato desigual en favor de quien resulta de hecho desfavorecido, es en esencia la aplicación del principio de igualdad al que hacíamos referencia más arriba.

En estos años, principios del siglo XX, Biale Massé recorría nuestro territorio para elaborar su consagrada obra: *Informe sobre el estado de la clase obrera* (1904). Con la honestidad intelectual que lo caracterizó, Biale Massé denunció la brutal explotación a que eran sometidos los trabajadores en nuestro país. También señaló la situación por la que atravesaban los pueblos indígenas; en particular, destaca que el trabajo en los ingenios azucareros se pagaba por jornal y a destajo, es decir, por tanto, resultando un salario diferencial para los criollos y para los indígenas. Había diferencias entre los indígenas según su etnia (por ejemplo: a los maticos les pagaban \$12 y a los chiriguano, \$15); las mujeres ganaban la mitad. Se les pagaba con unas “medallas de goma” que cambiaban en las proveedurías. Afirma que:

⁸⁶ Vásquez, R. F., *Los mayas*, ob. cit., pp. 64-65.

...los indios encuentran insuficiente el salario y la comida escasa, sobre todo la carne. Les dan mucha piltrafa y quisieran más y mejor (...). Allá en el Teuco están mal; los van haciendo retroceder cada día y no saben a dónde ir, ni qué hacer (...) en los ingenios los tratan mal y hasta los hacen latiguar y no les cumplen; la proveeduría es más cara y el trabajo más rudo (...) Ellos quieren que se les asignen tierras y ser respetados en ellas, las escuelas y la labranza a su modo.

Para ellos, dice Biale Massé, el gobierno nacional está “muy lejos y no los oye”. Expresa el estado desesperado en que los pone la inseguridad y los avances de los pobladores, enunciando que “tienen la absoluta seguridad de que para ellos no hay justicia y de que sus agresores quedan siempre impunes”⁸⁷.

No es éste el lugar para desarrollar el pensamiento de este autor en relación con su mirada paternalista, pero sí destacar la defensa de los derechos de los indígenas que realizó en su obra. Sostuvo, indagando directamente con los constituyentes de 1853, que los indios eran dueños de los terrenos que realmente poseían, y que esa propiedad debía ser respetada. El reconocimiento de ese dominio era una cuestión administrativa, que nunca se ha resuelto, pero que “debe hacerse en cuanto sea posible, tomando los hechos consumados como están”⁸⁸.

Hoy, a más de cien años de ese informe, seguimos con las mismas deudas. Los usos y costumbres de los indios fueron, según entiende Biale Massé, respetados por las leyes coloniales; y éstas, por el Estatuto de 1813, incluyendo los derechos a la tierra que las encomiendas otorgadas a los conquistadores no han podido arrebatar. En apoyo a sus conclusiones, cita un fallo que la Corte Suprema de Justicia de la Nación dictó en 1877, mediante el cual reconoce que las tierras objeto de encomienda pertenecen a los indios encomendarios o al dominio directo de la corona española, constituyendo el encomendero sólo su administrador, con goce de su explotación, pero sin derecho de propiedad⁸⁹.

La organización tradicional de los pueblos indígenas, su cultura, sus instituciones, permanecen arraigadas en numerosos pueblos indígenas de nuestra dilatada geografía y, lamentablemente, también permanecen los mismos reclamos y las mismas denuncias.

⁸⁷ Biale Massé, J., *Informe sobre el estado de la clase obrera* (1904), Hyspamerica, Madrid, 1985, tomo I, pp. 98, 99 y 100.

⁸⁸ Biale Massé, J., *Informe...*, ob. cit., pág. 105.

⁸⁹ Biale Massé, J., *Informe...*, ob. cit., p. 105 (Causa Prov. de Jujuy por tierras de Cochinoca y Casvindo contra Fernando Campero de CSJN, 1877).

Concepto de tierra y territorio indígena

Me voy a permitir tomar un caso que considero ejemplificador, para analizar el concepto de tierra y territorio, las modalidades de uso, el significado y el valor de la naturaleza, su íntima relación con la vida, las creencias y la cultura. Esta investigación –realizada en 2004 por el doctor Raúl Montenegro sobre comunidades del pueblo mbyá guaraní que hasta la década de 1990 casi no habían tenido contacto con pobladores bancos– constituye un informe de impacto ambiental que fue requerido para demostrar las consecuencias del accionar de empresas madereras en la Reserva Yabotí (Misiones)⁹⁰. El fundado y preciso análisis puede servir como base y denominador común para todos los conflictos que se suscitan a lo largo y a lo ancho del país con las comunidades indígenas avasalladas. La situación comienza con el mismo relato que hacía Bialet Massé cien años atrás: “No necesitan amenazarnos para que dejemos este lugar. Saben que si nos sacan el monte nos vamos, y es eso lo que están haciendo”⁹¹.

Dos comunidades viven en la zona conocida como Reserva de la Biosfera de Yabotí, en terrenos considerados propiedad privada de empresas madereras. La extracción legal y la clandestina de rollizos se realizó al amparo de los deficientes controles provinciales. Las empresas abrieron caminos y picadas, colocaron barreras, introdujeron maquinarias, acorralando así a las comunidades que allí vivían. Hoy sólo queda un 5% de la superficie originalmente cubierta por la selva paranaense. La destrucción de los ecosistemas originales y la fragmentación de las superficies remanentes ubica a los dos ambientes entre las selvas de lluvia más amenazadas del planeta.

La comunidad tekoa yma constituye una verdadera isla cultural. Es una comunidad mbyá guaraní con decenas de siglos en el lugar. Los mbyá definen territorios que nunca son definitivos; la merma local de recursos, alimentos, plantas medicinales, agua, etc., o razones derivadas de sus creencias, desencadenan la migración hacia nuevos espacios, donde restablecen un nuevo territorio que también ocupan por bastante tiempo. Ejercen una ocupación permanente del ambiente de selva sin dejar huellas de degradación. Al ingresar los blancos, que traían consigo una estrategia distinta de ocupación, basa-

⁹⁰ Montenegro, R., “Determinación del territorio que necesitan dos comunidades Mbyá guaraní para satisfacer sus necesidades vitales y evaluación del impacto ambiental producido en la zona por empresas madereras (zona de reserva de la biosfera de Yabotí en Misiones, Argentina), mimeo, 2004.

⁹¹ Artemio Benítez, cacique de Tekoa Yma, en Montenegro, R., “Determinación...”, ob. cit.

da en la definición de territorios fijos y privados y modelos de producción incompatibles con la persistencia de selva continua, los mbyá perdieron paulatinamente su territorio total; esta apropiación, que desalojó a los mbyá de sus territorios de vida, continúa en la actualidad.

Lamentablemente, la noción de propiedad privada y de residencia fija que impusieron los blancos choca frontalmente con las creencias mbyá y con la fragilidad de la selva paranaense. La supervivencia de los mbyá está condicionada a que la extensión y continuidad de la selva nativa no se interrumpa ni destruya. Debe tenerse en cuenta que no cualquier superficie ni tipo de selva es suficiente para que los mbyá vivan sustentablemente de ella. Por esta razón se sostiene que cualquier intento de concentrar las comunidades de *tekoa yma* y *tekoa kapi i yvate* en un terreno reducido y rígido ignora su pertenencia ancestral a la selva, desconoce la estrategia esencial de los pueblos cazadores recolectores y olvida, peligrosamente, que la selva ya no tiene continuidad. Destaca el investigador el choque de estrategias: mientras la estrategia mbyá está asociada a la selva, la estrategia agrícola necesita suelos sin selva. Aquellos que viven en ciudades y se benefician con la estrategia agrícola y ganadera de cadena alimentaria corta, no suelen comprender a los que viven con una estrategia diferente, como los mbyá, que, por ser cazadores, pescadores, recolectores y agricultores de subsistencia despliegan en cambio una modalidad de cadenas alimentarias largas y complejas. Un ciudadano de Buenos Aires o Posadas percibe que su territorio es fundamentalmente la propiedad en que vive, donde no necesita de una selva próxima para proveerse de alimentos, medicinas y materiales de construcción.

El choque entre la estrategia de vida de los mbyá de selva y la de los blancos ha ido incluso más lejos. Primero se los despojó de sus territorios, que no eran fijos, y luego se les impuso a rajatabla la noción de propiedad privada de tierras propias. Esta visión, tan ajena a la cultura mbyá, benefició a los invasores y expulsó de sus ancestrales territorios a los mbyá guaraníes. Pero además de la expulsión por destrucción de los ambientes nativos (extracción selectiva, desmonte, tala rasa), las comunidades que todavía viven en ambientes de selva paranaense deben soportar la degradación legal y clandestina de sus territorios. Empresas madereras y cazadores foráneos rompen así la superficie, continuidad y biodiversidad de la selva, y por extensión, la posibilidad de vida de los mbyá de selva. Esta degradación es vivida como una tragedia por las comunidades.

Es fácil advertir que obligar a estas comunidades a radicarse en un ámbito acotado significa directamente condenarlos a desaparecer. Hasta la década del 90, estas comunidades sólo tuvieron contactos esporádicos con los blancos, pero paradójicamente, luego de que la Unesco declarara la

zona Reserva de Biosfera (sin participación alguna de las siete comunidades que la habitan, hay que decirlo), se incrementó la explotación maderera, y la relación con los blancos se volvió más conflictiva.

Entre las conclusiones a las que arriba Montenegro se encuentra la exigencia de cumplir “a rajatabla” el artículo 75, inciso 17, de la Constitución Nacional y el Convenio 169 de la OIT, lo cual implica: devolver el territorio utilizado por las comunidades en la extensión requerida para el desenvolvimiento de su vida tradicional, rechazar por atentatorio de la salud y de los derechos de los mbyá cualquier intento de expulsarlos de su actual territorio o de concentrarlos en superficies arbitrarias, pues el territorio mínimo que necesitan para vivir es el que hoy ocupan (6500 hectáreas).

Me he detenido en particular en el caso de las comunidades indígenas mbyá porque entiendo que son casos paradigmáticos cuya problemática es común a la mayoría de las comunidades indígenas de nuestro país. Su territorio es constantemente amenazado por explotaciones autorizadas y por invasiones clandestinas; se desconoce la ocupación ancestral del territorio; se los reduce, acorrala o directamente se los expulsa mediante acciones de desalojo; se los denuncia como culpables del delito de usurpación; se les imponen formas de propiedad privada; se desconocen sus formas colectivas de relación con la tierra y el territorio; se desconoce su cultura, su organización institucional, sus creencias, su cosmovisión; se desconoce el derecho a participar del plan de gestión de los recursos naturales; ni el estado nacional ni el provincial reconocen preexistencia étnica ni cultural alguna, ni garantizan el derecho a la identidad, todos derechos consagrados en el artículo 75, inciso 17, de la Constitución Nacional, y en la restante normativa analizada.

La tierra tiene para todos los pueblos indígenas una dimensión diferente de la concebida en nuestro derecho. El concepto de propiedad no encaja en el derecho consuetudinario indígena. Para ellos, la propiedad no es sagrada, lo que es sagrado es la tierra.

“...decimos que la tierra es nuestra madre y a la madre no se la compra, no se la vende y no se la destruye (...) Nosotros decimos que las tierras nos pertenecen, pero no decimos que somos los propietarios de la tierra, queremos los títulos comunitarios de nuestra tierra (...) porque nosotros no so-

⁹² Buzzi, E. *et al.*, *La Tierra: para qué, para quiénes, para cuántos*, CICCUS, Buenos Aires, 2005; Congreso Nacional y Latinoamericano sobre el Uso y Tenencia de la Tierra (30 de junio-1º de julio de 2004), Panel de Pueblos Originarios.

lamente hablamos de tierra, sino también de territorio, que es el todo (...) es para todos”⁹² (p. 249). “Nosotros somos pueblos originarios, decimos que la tierra no nos pertenece porque somos parte de la tierra y por ser parte de la tierra tenemos que velar por el futuro de nuestras generaciones” (p. 256). “Nosotros venimos planteando en distintos lugares la conformación de territorios y de ocupaciones colectivas. Y esto no es porque nos parece más fácil, es porque nuestra cosmovisión fue siempre así, en nuestra historia originaria siempre se trabajó en forma colectiva, nosotros no nos peleamos entre nosotros por un pedacito de tierra, porque sabemos que la tierra es de todos y nosotros pertenecemos a la tierra” (p. 261).

Las disposiciones del Convenio 169 de la OIT con relación a tierras y territorio indígena

El Convenio 169 de la OIT constituye una normativa que sistematiza derechos y garantías para los pueblos indígenas y, en particular, aporta numerosas cláusulas directamente operativas en las cuestiones referidas a tierras indígenas.

a) Derecho consuetudinario

Este instrumento internacional considera expresamente aplicable el derecho consuetudinario indígena:

- “1. Al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.
- ”2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que estas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionales reconocidos” (art. 8°).

Especial importancia reviste el artículo 17, que pone en valor el derecho indígena al señalar que deberán respetarse las modalidades establecidas por los propios pueblos, para la transmisión de los derechos sobre la tierra entre sus miembros.

b) Adopción de medidas especiales

Deberán adoptarse medidas especiales para salvaguardar los bienes de los pueblos interesados (*art. 4º*), así como las instituciones, la cultura, el trabajo y el medio ambiente, lo que debe realizarse respetando la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de estos pueblos reviste su relación con las tierras o territorios que ocupan o utilizan, destacando, en particular, los aspectos colectivos de esa relación (*art. 13*).

c) Reconocimiento del derecho de propiedad y posesión

Estipula el deber de reconocer el derecho de propiedad y posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Más aún, expresamente dispone que los gobiernos deben tomar las medidas necesarias para determinar las tierras que los pueblos ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión. Para cumplir este compromiso, el gobierno deberá asumir un rol activo, aplicando las políticas públicas necesarias para individualizar las tierras pertenecientes a los pueblos indígenas, protegiendo efectivamente la forma comunitaria, lo que implica la creación de los mecanismos y procedimientos adecuados para concretar ese reconocimiento. Pensemos en el caso expuesto de la Reserva Yabotí y veremos claramente la distancia entre la realidad y la legislación vigente en el país.

Sería bueno recordar que la Constitución y los tratados están para ser cumplidos. Estos instrumentos internacionales se aprueban y suscriben porque se valora que el compromiso asumido elevará el estándar de cumplimiento y respeto por los derechos humanos. Si el Estado ya no está de acuerdo con ellos, deberá denunciar el tratado. Lo que no puede hacer es incumplirlo.

Ello implica destinar los recursos necesarios, tanto en el campo administrativo como en el judicial, y asumir su responsabilidad como obligado principal, sin perjuicio de que pueda compartirla con las provincias, que pueden intervenir en las cuestiones indígenas con un sentido de colaboración y buena fe. Obsérvese que la Constitución Nacional deparó la obligación a la Nación con la concurrencia de las provincias. El Estado Nacional “debe” y las provincias “pueden”. Todo ello debe hacerse contemplando las disposiciones que el propio Tratado contiene para asegurar la participación de los pueblos involucrados.

d) Recursos naturales

En relación con los recursos naturales existentes en el territorio, el Convenio obliga proteger los derechos de los pueblos sobre ellos, entendiendo también el derecho a participar en su utilización, administración y conservación (*art. 15, punto 1*).

Contempla expresamente el derecho de los pueblos a ser consultados antes de emprenderse o autorizarse cualquier programa de prospección o explotación de los recursos naturales existentes en sus tierras (*art. 15, punto 2*).

e) Principio de no traslado

Incorpora como principio general no trasladarlos de las tierras que ocupan y, cuando ello en caso excepcional suceda, contempla una serie de pasos y medidas tendientes a restringir sus consecuencias y disminuir y reparar los daños que podrían acarrear el traslado y la reubicación (*art. 16*).

f) Principio protectorio

Se deberá impedir que terceros extraños se aprovechen de las costumbres o del desconocimiento legal para apropiarse de las tierras que les pertenecen a los indígenas (*art. 17, inc. 3*). Seguidamente el Convenio dispone que por ley se prevean las sanciones a toda intrusión en las tierras o a todo uso no autorizado (*art. 18*).

g) Tierras adicionales. Medios para el desarrollo

Completando la Parte II, referida a tierras, el Convenio dispone que los gobiernos deben, mediante programas agrarios nacionales, garantizar condiciones equivalentes a las que disfrutaban otros sectores de la población en orden a asignar tierras adicionales cuando aquellas de las que disponen sean insuficientes para una existencia normal o ante su posible crecimiento numérico; así como se otorguen los medios necesarios para el desarrollo de las tierras que ya poseen. Este compromiso hace alusión a políticas públicas concretas que se deben implementar mediante un programa agrario, lo que implica que el gobierno nacional debe ejecutar una política racional y sustentable de asignación de tierras y de medios para su desarrollo.

Este análisis somero de las disposiciones que son ley en nuestro país nos lleva inmediatamente a reflexionar sobre la enorme brecha que existe entre la legislación vigente y la realidad, y refleja, como una pesadilla recurrente, la contraposición entre de las Leyes de Indias dictadas por la corona española para sus dominios en América y la oprobiosa realidad en que se debatía la vida de los pueblos indígenas.

Otras cláusulas constitucionales

La importante reforma introducida en el artículo 75 del texto constitucional comprende otras disposiciones que tienen directa incidencia en la situación de los pueblos originarios:

“...proveer lo conducente a la prosperidad del país” (*inc. 18*); “proveer lo conducente al desarrollo humano, al progreso económico con justicia social (...) Dictar leyes que protejan la identidad y pluralidad cultural (...) el patrimonio artístico y los espacios culturales...”.

Estas cláusulas no son un recordatorio de nobles propósitos, sino que son mandatos concretos para determinar las orientaciones generales que se deben plasmar en leyes y políticas públicas de gobierno. Se trata de lineamientos que se enmarcan en el sentido del constitucionalismo social al que hicimos referencia previamente, que insuflan un sentido distinto al concebido en 1853. Como señala Dalla Vía,

... el ‘tono’ general de la reforma, en lo ideológico, se ha corrido más hacia la afirmación de principios del Estado social que del constitucionalismo liberal. El ingreso de una cantidad de principios que no estaban expresamente consagrados en el texto se da por la cantidad de tratados internacionales que pasan a tener ‘jerarquía constitucional’ (art. 75, inc. 22) y que por la época en que dichos tratados fueron suscritos, se enmarcan claramente en la etapa del constitucionalismo social de posguerra y anterior a la crisis mundial del petróleo que trajo también aparejada la crisis del Estado social de derecho⁹³.

⁹³Dalla Vía, A., “La ideología de la constitución económica”, en *Aniversario de la Constitución Nacional*, La Ley, Buenos Aires, abril de 2003, p. 46.

En términos de la cuestión que estamos analizando, es evidente que no habrá progreso económico con justicia social, ni menos aún desarrollo humano para los pueblos indígenas, si no hay reconocimiento de la personalidad jurídica de las comunidades, reconocimiento y protección de la propiedad comunitaria indígena, reconocimiento y aplicación de su derecho consuetudinario (con los límites provistos por los tratados de derechos humanos), respeto por su identidad, por la vigencia de sus instituciones, por su cosmovisión y por su cultura, entre los principales aspectos.

La visión de desarrollo humano que difunde la Organización de las Naciones Unidas a través del PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) integra una perspectiva donde lo económico no es un fin en sí mismo, sino un medio para poner en movimiento un proceso de crecimiento de las capacidades humanas. Este abordaje no mide sólo la evolución económica, sino variables como salud, educación e incluso expectativas y organización de la sociedad. Coloca el centro de la reflexión en la calidad de vida de los seres humanos, y allí aparece con descarnado realismo que la pobreza discrimina, que la falta de oportunidades incide con mayor profundidad en determinadas regiones y sectores, donde mayoritariamente se ubican los pueblos indígenas.

El “Informe de Desarrollo Humano” presentado por el PNUD en 2005⁹⁴ señala que gran parte de la población indígena reside en la región crítica (provincias del Norte). Indica:

Del total de hogares con integrantes indígenas, el 23,5% presenta necesidades básicas insatisfechas, versus el 13,8% en hogares en los que ninguna persona se reconoció perteneciente o descendiente de un pueblo indígena. La degradación del medio ambiente, el empobrecimiento de los suelos, la escasez de agua, asistencia médica insuficiente, carencia de medios de transporte y comunicación y servicios educativos deficitarios son algunos de los factores que privan de una vida digna a los pueblos indígenas del país⁹⁵.

En este contexto, también debemos apelar al inciso 23 del artículo 75, que atribuye al Congreso la facultad de dictar leyes que garanticen la igualdad real de oportunidades y de trato y el pleno ejercicio y goce de los derechos reconocidos en los tratados internacionales de derechos humanos. El Congreso debería, pues, ejercer estas atribuciones y legislar medidas de acción o discriminación positiva para

⁹⁴ PNUD, *Informe del Desarrollo Humano 2005. “Argentina después de la crisis. Un tiempo de oportunidades”*, Buenos Aires, PNUD.

⁹⁵ PNUD, “Informe...”, ob. cit., p. 83.

revertir la profunda desigualdad de oportunidades y de trato, y acercar los mecanismos concretos para que los derechos consagrados sean efectivamente gozados por los pueblos indígenas.

Muchas leyes, poca justicia

Muy lejos estamos de cumplir con las prescripciones legales que hemos analizado pese a su indiscutido carácter operativo. Las innumerables violaciones a los derechos humanos de los pueblos indígenas tienen escasas posibilidades de ser planteadas ante los órganos judiciales competentes. Acceder a la justicia es también un derecho humano y es un deber del Estado –en todos sus poderes– adoptar las medidas necesarias para garantizarlo.

Las obligaciones de los Estados consisten en poner en práctica políticas y procesos de formulación de políticas que garanticen los derechos económicos, sociales y culturales de los más desfavorecidos y que velen por su participación en la adopción de decisiones.

Para los pueblos indígenas defender sus derechos es una tarea llena de obstáculos. Poco se ha avanzado en procedimientos efectivos que posibiliten asegurar el ejercicio de los Derechos Humanos. En muchos casos, carecen de contacto alguno con los centros urbanos donde se asientan los tribunales y las burocracias gubernamentales, que por lo general sólo están en las ciudades capitales.

Las dos terceras partes de las comunidades no tienen títulos que reconozcan sus derechos sobre el territorio. Este dato surge de un relevamiento realizado por una ONG⁹⁶ sobre aproximadamente 500 comunidades de distintas provincias. Uno de los datos más impactantes es que en Salta el 87% carece de título; en Jujuy, el 85%; en Misiones, el 73%; en Mendoza, el 100%; en Neuquén, el 92%; en Río Negro, el 92%; en Chubut, el 94%. Si bien no es un análisis exhaustivo, el muestreo realizado sobre el 55% del total de las comunidades que se estima existen en el país sirve para alertar sobre la magnitud de la deuda y la tarea pendiente. Demuestra, asimismo, la falta de datos oficiales claves para diseñar cualquier política pública seria.

A los obstáculos reseñados se agrega que muchas comunidades no hablan el mismo idioma y no tie-

⁹⁶ Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), “Situación Dominial de los Indígenas en la Argentina”, mimeo, 2005.

nen información en su lengua; los abogados a los que pueden recurrir son escasos y no pueden sostener sus honorarios; los asuntos que llegan a conocimiento de los jueces están patrocinados por abogados en muchos casos voluntarios o solventados por Organizaciones No Gubernamentales; tienen que litigar contra particulares que invocan títulos de propiedad sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, incluyendo al propio Estado Nacional o provincial, que es un actor protagónico a la hora de desconocer sus derechos, por acción o por omisión. Son fácilmente engañados y aprovechada su buena fe; no conocen sus derechos y, por consiguiente, mal los pueden hacer valer. Sus condiciones socioeconómicas les imponen estados de desigualdad y necesidad que les impiden realizar toda negociación con la parte contraria en condiciones equitativas. La desigualdad de las partes se profundiza aun más cuando se trata del propio Estado (caso de tierras fiscales o de las fuerzas de seguridad, como el ejército) o de grandes grupos económicos, a veces multinacionales.

La situación del ingenio El Tabacal nos retrotrae a los relatos de Biale Massé. En 2004, un grupo de diputados⁹⁷ visitamos la zona de Orán (Salta) para conocer la situación de las comunidades que habían sido desalojadas de sus tierras. Constatamos que el ingenio ocupaba las tierras del cementerio de la comunidad y había alambrado el acceso, de forma tal que para poder entrar se debía estar autorizado. La autorización, que incluía la posibilidad de recolectar leña para cocinar, consistía en un “carnet” que la empresa otorgaba discrecionalmente a determinados pobladores. Obviamente, tenía la facultad de retirar la autorización; si esto ocurría, el beneficiario no podía ni juntar leña ni visitar el cementerio. La confrontación era permanente, los desalojos judiciales empujaban a las comunidades a la marginalidad y al éxodo. Hemos comprobado el estacionamiento de grandes máquinas topadoras detrás de los modestos cultivos y las humildes casas de los habitantes, a modo de cotidiano recordatorio de la amenaza de expulsión.

El caso Benetton es otro ejemplo del avasallamiento que los mapuches sufren en sus tierras. La empresa adquirió cerca de 800.000 hectáreas, pero promovió el desalojo de un puñado de hectáreas de una familia indígena, lo que motivó el rechazo y la condena pública.

Muchos de estos conflictos no pueden llegar a la justicia. Cuando llegan, lo hacen bajo la forma de desalojos o delitos de usurpación donde son parte demandada. Son pocos los casos en que pueden im-

⁹⁷ Diputados nacionales Patricia Walsh, Eduardo Di Pollina y María Elena Barbagelata.

pulsar acciones como parte actora en asuntos de reivindicación de tierras o de prescripción adquisitiva, abriéndose paso a una jurisprudencia interesante que comienza a aplicar la normativa vigente.

Los desalojos adquirieron una magnitud y violencia tales, que durante la experiencia desarrollada en la Comisión de Población y Desarrollo Humano de la Cámara de Diputados de la Nación entre 2004 y 2005, el tratamiento de esta cuestión monopolizó las discusiones y el trabajo en el seno de la Comisión, donde se debatieron tres proyectos de ley para poner freno a los desalojos⁹⁸.

Parece paradójico que en nuestras universidades y congresos académicos se analicen los derechos de primera, segunda, tercera y hasta cuarta generación, sin reflexionar si no estamos ante un “proceso feudal de degeneración de derechos”. La brecha no es sólo entre el derecho y la realidad, sino entre realidades desiguales de nuestro propio país, donde aún imperan las leyes de la encomienda, la mita y el yanaconazgo.

Justo es reconocer la existencia de iniciativas originadas al calor de la nueva normativa, que invirtieron esta lógica de confrontación. Me refiero a la experiencia de cogestión realizada en el Parque Nacional Lanín, llevada a cabo entre las autoridades de Parques Nacionales y el Pueblo Mapuche⁹⁹. Es un paso muy positivo que reconoce la participación protagónica de los mapuches que allí habitan, en la administración y preservación del parque, en tanto pueblo preexistente. Así se expresa la Confederación Mapuche Neuquina:

Hablando Parques de Conservación y hablando los Mapuce de Relación, entendimos que a ambos nos preocupaba resguardar lo que a todos nos da origen, aunque uno hablaba de la biodiversidad y el otro hablaba desde la biodiversidad, iniciamos el camino de practicar el co-manejo; es decir, practicar la interculturalidad. La acción de respetarnos, de conocernos y de reconocernos¹⁰⁰.

A su vez, el directorio de la Administración de Parques Nacionales dictó la Resolución 145 (15/08/04) mediante la cual reconocieron formalmente

⁹⁸ Expte. 3478-D-04 (dip. Maffei y otros); Expte. 3951-D-04 (dip. Barbagelata y otros); 48- P.E.-04 del Poder Ejecutivo Nacional.

⁹⁹ Carpinetti, B., *Derechos indígenas en el Parque Nacional Lanín. De la expulsión al co-manejo*, Administración Parques Nacionales, Argentina, 2005.

¹⁰⁰ “Confederación Mapuce Neuquina, Neuquén Waria-Puelmapu”, en Carpinetti, B., *Derechos indígenas...*, ob. cit., p. 59.

(los) conocimientos, innovaciones y prácticas de las Comunidades Indígenas que ocupan áreas integrantes del sistema de la ley n° 22.351 y entrañan estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica, garantizándose su respeto, preservación y mantenimiento, así como el respeto del desarrollo de las Comunidades Indígenas basado en su identidad (art. 1°).

Es un cambio, en un ámbito de pasados conflictos y autoritarismo, que puso fin a la declamación, abriendo nuevas dimensiones en una realidad pluricultural y pluriétnica que achica la distancia entre el derecho y los hechos.

Esta brecha es tan grande, que pone en primer plano el dilema del siglo XXI: los derechos están reconocidos legislativamente pero su ejercicio es ilusorio. El desafío es garantizar el uso y goce de los derechos, en especial de los derechos humanos, cuyo reconocimiento se ha logrado en el máximo nivel constitucional. El primer paso debe estar dado por la difusión de los derechos de los pueblos indígenas, revirtiendo la secular invisibilidad. La Constitución Nacional y el propio Convenio 169 OIT deben ser traducidos a todas las lenguas que se utilizan en nuestro país.

El segundo paso es que los tres poderes se comprometan a acatar la ley, no sólo en sentido negativo, es decir, no infringirla, sino en sentido positivo; esto es, adoptar las acciones necesarias para garantizar que la ley se cumpla y los pueblos indígenas gocen efectivamente de sus derechos.

Con relación al Poder Judicial, la deuda está en la aplicación de la normativa vigente, teniendo en consideración que están en juego derechos humanos fundamentales de pueblos sometidos a la amenaza de un genocidio. Las normas son directamente operativas y deben aplicarse e interpretarse a la luz de los principios inherentes a los derechos humanos, como el principio pro homini y el principio evolutivo¹⁰¹.

Importantes cambios jurisprudenciales, que receptan las nuevas cláusulas constitucionales, están alumbrando un nuevo camino. En particular, quiero destacar el rol activo que la Corte Suprema de Justicia de la Nación está desempeñando ante demandas interpuestas por violaciones a los derechos humanos de las comunidades. La Corte intervino en la causa interpuesta por el Defensor del Pueblo

¹⁰¹ Ver, entre otros fallos: Superior Tribunal de Justicia de Río Negro, “CODECI s/acción amparo”, 16/08/2005 (Lexis 35002186); Cámara Civil Comercial de la Provincia de Jujuy, Sala 1 “Comunidad aborigen de Quera y Aguas Calientes, pueblo Cochinoca c/Prov. de Jujuy s/prescripción adquisitiva”, 14/09/2001.

de la Nación¹⁰² a raíz de las muertes acaecidas en comunidades del Chaco, convocando a las partes involucradas a una audiencia pública que se realizó el 6 de noviembre de 2007, haciendo visible la responsabilidad que le cabe a cada uno de los poderes involucrados. Los esfuerzos de las autoridades tanto nacionales como provinciales fueron vanos a la hora de demostrar acciones concretas y efectivas para satisfacer mínimamente los derechos fundamentales de los indígenas del Chaco. Lamentablemente, después de señalar las toneladas de comida enviada y repartida entre las comunidades, se admitió que era problemático enviar alimentos secos cuando uno de los principales problemas es la falta de agua. El miembro informante del Ministerio de Salud debió admitir que efectivamente la comida entregada requería agua para su cocción (porotos, polenta, arroz, etc.) y las comunidades no tenían agua. “Pero entonces ¿cómo cocinan?”. “Con agua de los charcos” fue la respuesta que puso fin a la audiencia¹⁰³.

La responsabilidad del Poder Ejecutivo es hartamente evidente; por acción y por omisión los derechos son desconocidos. No sólo deben cesar las violaciones, sino que es urgente que adopte mecanismos concretos y efectivos para respetar los derechos que dice reconocer. El camino contrario conduce a la responsabilidad internacional del Estado argentino por incumplimiento de los derechos humanos con relación a los pueblos indígenas.

En lo que respecta al Poder Legislativo, se advierte una gran indiferencia ante este tema. No obstante, el Congreso, luego de más de tres años de debate, logró en 2006 sancionar la Ley 26.160 para frenar los desalojos, suspendiéndolos por cuatro años.

Tratamiento legislativo de los proyectos de ley. Antecedentes de la Ley 26.160

En 2004, la Comisión de Población y Desarrollo Humano de la Cámara de Diputados de la Nación comenzó a trabajar sobre tres proyectos de ley sobre desalojos y reconocimiento de la propiedad comunitaria indígena¹⁰⁴.

¹⁰² “Defensor del Pueblo de la Nación c/Estado Nacional y otro (Prov. del Chaco) s/proceso de conocimiento”; expte. 587/2007.

¹⁰³ La CSJN ha convocado también audiencia pública en el caso “Salas, Dino y otros c/Salta, prov. de y Estado Nacional s/amparo”, 29/12/2008; y ha ordenado pedir informes al gobierno de Salta, haciendo lugar a la medida cautelar solicitada para detener los desmontes.

¹⁰⁴ Ver Nota al Pie 97.

La búsqueda de consenso entre los representantes de las comunidades y los distintos bloques de Diputados integrantes de la Comisión demandó recorrer un largo camino que, con avances y retrocesos, se plasmó en un dictamen suscripto por mayoría en el año 2005¹⁰⁵. El dictamen no fue tratado ese año en la Cámara, y perdió estado parlamentario, pero fue, sin dudas, un antecedente valioso para la sanción de la Ley 26.160, en 2006.

Durante 2004, los tres proyectos de ley fueron sometidos a consulta y debate por la Comisión de Población. En general, las iniciativas coincidían en disponer la suspensión de los juicios de desalojo por cuatro años y realizar un relevamiento catastral. En el expediente 3951-D-04 se propuso un procedimiento expeditivo para el otorgamiento del título de las tierras y territorio de los pueblos y comunidades indígenas, pero no obtuvo suficiente consenso para avanzar en su sanción pese al amplio apoyo que los representantes indígenas le brindaron.

Durante este proceso, los proyectos fueron girados en consulta a las comunidades, a los organismos gubernamentales, a las Organizaciones No Gubernamentales, a abogados intervinientes en causas vinculadas con los reclamos indígenas, a académicos e, incluso, a constituyentes participantes de la última reforma constitucional.

Sería imposible relatar todos los debates, reuniones y aportes recibidos desde los más remotos rincones de nuestro país. Se recibieron más de mil notas de apoyo a las iniciativas, las que sirvieron de impulso para el tratamiento de estos temas en las Comisiones de la Cámara¹⁰⁶. El debate más extenso se llevó a cabo en la Jornada Consultiva, convocada por las Comisiones de Población y Desarrollo Humano y la de Justicia, realizada en el Salón Azul del Congreso Nacional, el 12 de mayo de 2005.

Esta audiencia fue un ámbito de encuentro entre representantes de muchos pueblos y comunidades, ONG, funcionarios del Poder Ejecutivo Nacional, del Senado y de Diputados. Se pusieron de ma-

¹⁰⁵ Orden del Día N° 2396, 23/05/2005. Fue suscripta por las comisiones de Desarrollo Humano, de Legislación General y de Justicia de la Cámara de Diputados de la Nación por 31 votos a favor y 5 votos en disidencia.

¹⁰⁶ Muchos colaboraron con propuestas de modificación y observaciones que se tuvieron en consideración para elaborar los dictámenes, en particular los aportes del doctor Humberto Quiroga Lavié, Germán Bidart Campos, Eulogio Frites, Benito Espíndola, Elena Picasso, Eduardo Hualpa, Julio García, Oscar Villalba, Teodora Zamudio, la OIT, Laura Ramos, Daniel Sabsay, Morita Carrasco, Fernando Kosovik y muchísimos más asesores de comunidades indígenas, así como representantes de las propias organizaciones indígenas, que por razones de espacio no podemos mencionar, pero cuyo aporte ha sido fundamental.

nifiesto distintas posiciones, cuyo denominador común fue el reclamo por el cumplimiento de la legislación vigente. Pese a la gran complejidad de situaciones, fue unánime la exigencia de que las soluciones provinieran del respeto a la Constitución Nacional, los Tratados y las leyes, así como del propio derecho indígena¹⁰⁷.

Contenido de la Jornada Consultiva

La versión taquigráfica tomada en la audiencia pública es en sí misma un documento de contenido extraordinario, por su claridad y profundidad. Debería ser objeto de publicación íntegra, porque

¹⁰⁷ En el idioma de los diferentes pueblos y en castellano y con registro de taquígrafos, durante nueve horas intervinieron los siguientes participantes: Marcelino Cayuqueo, en nombre del Gran Parlamento Indígena Nacional del Pueblo Mapuche; Nicolás Vilca, del pueblo colla de Jujuy –en representación de numerosos pueblos autoconvocados–; José Catri Duarte, de la comunidad mbyá guaraní de Misiones; Daniel Silvestra, del pueblo toba; Sisquito Flores, colla de Jujuy; Vicente Huayquimil, lonco mapuche de Río Negro; René Calpanchay, de Atacama, de Jujuy; Fabián Esquivel, del pueblo huarpe de Mendoza; Pablo Ramérea, del pueblo mocoví de Santa Fe; Estela Miranda, del pueblo colla guaraní de Salta; Ambrosio Figueroa del pueblo pilagá de Formosa; Martín Maliqueo y Ramón Nahuel del pueblo mapuche de Neuquén; Alberto Jordán del pueblo toba de Santa Fe; David Chuteley, del pueblo wichí de Chaco; Camacho, pueblo ava guaraní de Jujuy; Cristina Oribe, del pueblo mbyá guaraní de Misiones; Aurelio González Vargas, tupí guaraní de Salta; Israel Alegre, pueblo toba de Formosa; Rosalía Gutiérrez, del pueblo colla de Jujuy; Leonardo Lorenzo, pueblo toba de Chaco; Relmu Ñancu, mapuche de Neuquén; Orlando Paniagua, del pueblo mocoví de Santa Fe; Solita Pereyra, tonocoté de Santiago del Estero; Zenón Cuellar, pueblo toba de Chaco; Alberto Neculguan, pueblo mapuche de Neuquén; Gabino Zambrano, pueblo colla de Salta; Patricio Huichulef, pueblo mapuche tehuelche de Chubut; Franciso Miranda, pueblo wichí de Chaco; Mario Barrios, pueblo colla de Jujuy; Andrés Madariaga, pilagá de Formosa; Carlos Peloc, pueblo colla de Salta; Virgina Ester Telles, pueblo quechua de Buenos Aires; Mario Purrán y Lorenzo Epulef Zapata, de Equipo Nacional de Pastoral Aborígen (ENDEPA); Wenceslao Villanueva, Buenos Aires, en representación del Consejo de Aborígenes de Argentina; señora Gualmes, pueblo mapuche de Bariloche; Milcíades Mansilla, de Chaco; Benito Espíndola, de Salta; señora Guarumbá, del pueblo guaraní; Eulogio Frites, pueblo colla de Salta; señora Tena, pueblo diaguita de Tucumán; Mario Miranda, pueblo colla guaraní de Salta; señora Kaihuara, de Salta; señora Sarapura, de Salta; señor Cuellar, de Santiago del Estero; señor Condorcanqui; Oscar Valdivieso, de Salta; Nilda Waimatusuj, de La Plata; Elizabeth Gonzáles, pueblo toba de Chaco; Ariel Méndez, pueblo colla de Jujuy; Nora Cortiñas (Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora); Roque Manteone (AABA); Luis Romero; Hermenegildo López, del Instituto de Asuntos Indígenas del Chaco; Luis Sapiola, del Servicio Jurídico de Pueblos Indígenas del Oeste Formoseño; Olga Curipán, organización Karupan Kuyiman de Bahía Blanca y de la ONPIA; y Graciela Carriqueo, abogada indígena del parlamento mapuche (ONPIA) y del Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas de Río Negro; señor Vallejos, subsecretario de Asuntos Municipales del Chaco; Julio García, abogado de comunidades indígenas; Adolfo Dinamarca, comunidad de Neuquén; Fernado Kosovski, del CEPPA; Jorge Rodríguez, del INAI; señora Relmu Ñanco y señora Carrasco, de Salta; diputados: Marta Maffei, Lucrecia Monteagudo, María Elena Barbagelata, Carlos Martínez, Liliana Bayonzo y Julio César Accavalo; y el presidente del Senado, Daniel Scioli.

las intervenciones ilustran sobre todos los obstáculos y todas las violaciones a los derechos humanos de los que son objeto los pueblos indígenas. No obstante, a modo de acotada síntesis, nos permitimos reproducir algunos pasajes de las exposiciones:

“Hoy tenemos la oportunidad para expresar cuáles son las cosas que a nosotros nos preocupan. Así, debemos decir que la tierra es fundamental para nosotros, porque en la tierra tenemos nuestra fuerza de espiritualidad, de educación, de medicina. Allí tenemos todo, y por eso queremos que lo más pronto posible se logre una solución sobre este asunto. Exigimos que esa solución no se demore mucho más, porque nosotros venimos sufriendo de desde nuestros antepasados, y ahora seguimos sufriendo (...) Un indio sin territorio, sin tierra, no tiene educación ni salud ni religión” (José Catri Duarte, pueblo mbyá guaraní, Misiones).

“Desde el principio de la historia de nuestro Estado venimos sufriendo el desplazamiento, la marginación y el genocidio (...) Señores Legisladores: en la provincia de Jujuy todas las comunidades se han convocado en la ciudad de La Quiaca para apoyar esta iniciativa de los legisladores” (Sisquito Flores, pueblo colla, Jujuy).

“Queremos expresar que (...) el artículo 6 debería decir ‘la titularidad de la propiedad como de los territorios de las comunidades de pueblos indígenas argentinos, reconocida por la Constitución Nacional y el Convenio 169, se instrumentará a favor de las comunidades de los pueblos indígenas, respetando sus territorios y sus formas organizativas como pueblos y comunitarios’” (Nicolás Vilca, pueblo colla, Jujuy).

“Nuestra existencia está muy ligada con la tierra, pero no solamente con ella sino con el reconocimiento en la práctica de los recursos que hay en nuestras comunidades; eso está escrito. Lamentablemente, en esta sociedad que hoy estamos compartiendo con los hermanos winka, si no tenemos los recursos para trabajar en conjunto y convivir en paz, en armonía, para que la tierra sea el hogar de todos, no vamos a poder convivir. Tenemos que empezar a vernos todos (...) a hablar de igual a igual; tenemos los derechos que se han escrito desde la Constitución Nacional y el Convenio 169, pero queremos empezar a verlos en la práctica” (Vicente Huayquimily, pueblo lonco mapuche, Río Negro).

“Soy una de las que han sido desalojadas el año pasado, nos tiraron a la calle, nos saquearon todo (...) yo no quisiera que esto siga pasando; este genocidio se tiene que terminar, porque en realidad se

habla mucho y se hace muy poco. Se promete mucho y no se hace nada” (Estela Miranda, pueblo colla guaraní, Salta).

“Nuestra comunidad está a punto de afrontar un juicio por usurpación dentro de nuestro espacio territorial comunitario, que está siendo explotado de manera totalmente devastadora por multinacionales que son las que hacen funcionar al poder político de la provincia de Neuquén, cuidando todo los intereses de estas empresas” (Martín Maniqueo, pueblo mapuce, Neuquén).

“Cuando decimos territorio nos referimos a algo bueno para nosotros, porque es donde convivimos y nos queremos como comunidad. Decir comunidad es muy distinto a decir parcelas y esto último es lo que no queremos” (David Chuteley, pueblo wichí, Chaco).

“Les pedimos a los legisladores que de una vez por todas piensen como los indígenas y no como los blancos, porque ellos lo hacen con inteligencia mientras que nosotros lo hacemos con sabiduría” (Camacho, pueblo ava guaraní, Jujuy).

“Los pueblos indígenas (...) siempre esperan una respuesta favorable desde el Estado provincial y nacional, mientras que el Estado espera desde el seno indígena una excusa para no cumplir su deber en cuanto a la demanda de los pueblos indígenas de nuestro país” (Leonardo Lorenzo, pueblo toba, Chaco).

“En este momento me ha llegado una denuncia de Salvador Maza. En este preciso instante en que estamos hablando acá para que puedan tratar un proyecto de ley, están por desalojar a una comunidad. Han tirado lo alambrados (...) ¿Por qué no van a ver a mis hermanos wichís de allá a orillas del Pilcomayo, cuyos hijos están naciendo con síndrome de Down? Todo esto está relacionado con el medio ambiente. Van allá, analizan a los pescados y ven que tienen plomo en sus vísceras y eso están comiendo los hermanos wichís y así se están muriendo” (Aurelio Gonzáles Vargas, pueblo tupí guaraní, Salta).

“Nuestro agradecimiento va a estar firme cuando realmente se cumpla, cuando veamos que reconocieron nuestro territorio y no que nos digan que nos entregan tierras; no tienen nada que entregarnos, tienen que devolvernos las tierras” (Alberto Neculguan, pueblo mapuche, Neuquén).

“Quiero recordar en este recinto que en 1994 todas las fuerzas políticas de la Argentina aprobaron por unanimidad todos los derechos de los pueblos indígenas, y lo hicieron con lágrimas en los ojos,

tanto aborígenes como los legisladores de aquel entonces. Esta situación marca la dimensión política que se quiso dar en aquel entonces a estos derechos del pueblo indígena, reconociendo nuestra condición de pueblos indígenas, la posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupamos y nuestra identidad y demás derechos, como el de participación. Queremos decir entonces, que pasaron más de diez años y hasta hora esos conceptos están en la constitución, pero no se cumplen.

”(...) Tenemos dos anteproyectos de ley. Uno de ellos es el que contiene el procedimiento de regularización de la propiedad comunitaria indígena. Este proyecto en general está bien, salvo el punto sexto... ¿o séptimo? (...) propongo que establezca ‘Dispóngase la materialización de los títulos en propiedad comunitaria –por no decir restitución– de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades de los pueblos indígenas o tengan títulos precarios de cualquier tipo. Hay centenares de casos de títulos precarios que responden a un derecho adquirido y que pueden pasar tranquilamente a tener el derecho de ocupación.

”(...) Por lo tanto, hay dos casos: respecto del tema de las tierras ocupadas, debe materializarse el título, y en relación con las tierras que se van a ocupar para el desarrollo humano, éstas deben ser adjudicadas.

”(...) Cuando se habla de un censo que tiene que hacer el INAI debe existir participación indígena (...) acá no se están incluyendo a las organizaciones indígenas” (Gabino Zambrano, pueblo colla, Salta).

“Hoy el Estado Nacional le pasa la pelota a los gobiernos provinciales, que actualmente son verdaderos feudos, donde el Poder Judicial responde al poder político, y éste al económico. No nos engañemos, hermanos: el Estado a través de los organismos que corresponde, llámese INAI, quiere judicializar la cuestión. Eso es equivocarse, hermanos, porque éste es un problema político, que viene desde 1994” (Benito Espindola, Salta).

“Están las leyes pero ¿quién las cumple? (...) En Comentarios Reales encontré las reglas de lo que es el derecho indígena, el derecho comunitario, el derecho solidario, el de sembrar, cosechar, reservar y mandar al mercado lo que sobra” (Eulogio Frites, Salta).

“Por más ley, por más anteproyecto que haya, ya estamos reconocidos en nuestra ley fundamental, que es la Constitución Nacional. Y toda ley, todo proyecto, no se tiene que despegar de esa ley (...) tiene que hacer efectivos los artículos de la Constitución Nacional. No debe ser ni por dos años ni por tres años” (Tena, pueblo diaguita, Tucumán).

“Luchamos por la tierra, porque es un valor, es la vida. Si no tenemos la tierra no tenemos vida y no tenemos futuro” (Mario Miranda, pueblo colla guaraní, Salta).

“Una de las dificultades con que nos encontramos (...) es que el derecho positivo con el que se rige el Estado nacional hoy en día que respeta a rajatabla una figura jurídica que es la del derecho privado, la de la propiedad privada. Será necesario introducir una nueva figura la de la propiedad comunitaria. Con ese cambio estaríamos incorporando todo un nuevo cuerpo legal, que hablaría del derecho comunitario, que es aquel por el que se rigen nuestras comunidades. (...) Tenemos que explicar cuál es nuestra cosmovisión, desde dónde nos paramos para entender la problemática de la tierra. Es distinto pensar en propiedad cuando hablamos de un terreno de 10 por 40, cuando hablamos de propiedad privada. Y resulta difícil pensar la lógica desde la propiedad comunitaria cuando estamos hablando de un lugar de residencia y del entorno que sirve para que esa comunidad viva” (Kaihuara, Salta).

“No a la mentira, no al robo, no a la violencia. Sin odio, sin rencor y sin venganza, te digo a vos, hermana diputada, que los indios te estamos viendo y vos lo estás mirando. No te estamos pidiendo, no te estamos exigiendo. Te estamos diciendo: compartamos la Patria, esa patria del mestizo San Martín, de Belgrano, de Monteagudo, del mulato indio Monteagudo. Y también es patria de los gringos que vinieron de Europa con tres semillitas en el bolsillo, la de la paz, la de la libertad y la de la justicia” (Condorcanqui).

“No es tan importante el dinero como tener la tierra. El dinero se fabrica con una maquinita y se hace mucho, pero luego queda en la nada; es un papel. Pero no pasa eso con la tierra. En la tierra compartimos, vivimos, desarrollamos nuestra cultura, cosechamos nuestra producción Para mi eso es muy importante. (...) Hay muchos jueces que no conocen estas leyes sancionadas por el Congreso de la Nación” (Oscar Valdivieso, Salta).

“Si se cumpliera con la Constitución Nacional, con el art.75, inc. 17, creo que esta ley no haría falta, porque está en la ley está en la Constitución y además en la Convención 169 de la OIT” (Nora Cortiñas, Asociación de Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora).

“No se cumple la ley (...) por lo tanto necesitan de más leyes para que se hagan cumplir las primeras. Eso forma un espiral que no termina nunca. (...) No sólo la ejecución, sino todo el proceso tiene que estar suspendido. (...) el título de las comunidades está dado por la Constitución Nacional, no sólo

lo lo reconoce sino que lo reconoce retroactivamente” (Roque Manteone, Asociación de Abogados de Buenos Aires).

“No somos dueños de la tierra, somos parte inherente a ella. Fuimos y queremos seguir siendo parte de este territorio” (Olga Curipan, Organización Karupán, Kuyimán, Bahía Blanca, ONPIA).

“Tenemos el inciso 17 del artículo 75 de la Constitución Nacional y el Convenio 169 de la OIT. Hemos demandado al Estado provincial, precisamente, porque tenemos la legislación. Pero esas leyes no se hacen efectivas. Eso es lo que se ha dicho hoy durante toda la mañana. En realidad, no necesitaríamos tener más leyes porque bastaría con lo que dice la Constitución. Lo que pasa es que no se cumple. Nosotros decimos que tenemos leyes, pero no tenemos justicia. Las comunidades indígenas están recocidas en la Constitución Nacional y si una comunidad de hecho ya está reconocida, el Estado no puede venir a imponerle que tenga una persona jurídica.” (Graciela Carriqueo, pueblo mapuce, Río Negro).

El Presidente del INAI formuló observaciones con relación a los proyectos, explicando que la iniciativa del Poder Ejecutivo coincide con declarar la emergencia en materia de propiedad de las comunidades indígenas y suspender los juicios de desalojo en un lapso de cuatro años:

“Creemos que necesitamos desde el Estado este margen de cuatro años para producir políticas de fondo (...) El INAI hoy no sabe todavía a ciencia cierta cuántas comunidades indígenas hay. Nosotros sabemos las que tenemos registradas, reconocidas por el INAI, vía la registración que hacemos, propia por convenio con las provincias, que nos pasan información –a veces la pasan, a veces no– pero a ciencia cierta no tenemos esa información (...) El término ‘censo’ que aparece en el proyecto original del Poder Ejecutivo puede reemplazarse por el de ‘relevamiento’” (Jorge Rodríguez, presidente del INAI).

Los proyectos de Ley

Al día siguiente se pudo avanzar con la firma de un dictamen único de las tres comisiones intervinientes. El proyecto declaró la emergencia en materia de propiedad y posesión de tierras que tradicio-

nalmente hubieran sido ocupadas por comunidades indígenas y suspendió por cuatro años el trámite de ejecución de las sentencias de desalojos dictadas en procesos judiciales.

El dictamen no se trató en la Cámara de Diputados en ese año 2005, de todas formas, es indudable que todo el trabajo realizado tuvo directa incidencia en el proyecto que se presentó en el año 2006 en Senado, que recogió el texto consensuado en el año 2005 con las observaciones apuntadas. El efecto inmediato de la Ley 26.160 fue la suspensión de los desalojos, que permitieron conferir un respiro para las comunidades amenazadas, pero el avance del relevamiento de la situación de las tierras, pese a tener previsto presupuesto, se desarrolló en forma muy lenta. Ya estamos al filo de su vencimiento, y otra vez volveremos a fojas cero, sin que se haya avanzado en el tratamiento del fondo del problema de la posesión de los territorios.

Ese era el objetivo del segundo proyecto de ley que fue objeto de discusión y consulta, como hemos relatado, y que contenía directivas tendientes a regularizar el reconocimiento de las tierras y territorio indígena (Expte. 3951-D-04). El texto del proyecto original fue sustancialmente modificado, recogiendo los aportes realizados en las numerosas reuniones de trabajo y en la jornada de consulta, pero resultó mucho más difícil lograr los consensos necesarios para obtener dictamen. En efecto, pese a que en realidad la iniciativa sólo trataba de establecer un mecanismo sencillo y rápido para cumplir lo dispuesto en el art. 75, inc.17, de la Constitución Nacional, no fue posible obtener acuerdo de fuerzas políticas mayoritarias.

Ello demuestra una vez más, que la distancia que existe entre la letra de la Constitución Nacional y la realidad no será fácil de achicar. Debemos reconocer que una ley de estas características sería positiva, pero tampoco es indispensable para avanzar en el tema. Si hay voluntad política, existen numerosos procedimientos que pueden ser aplicados para reconocer la propiedad comunitaria indígena, en los términos constitucionales. Y de hecho y de derecho, muchos precedentes judiciales dan cuenta que ello es posible, haciendo lugar a la inscripción del dominio a favor de las comunidades en forma colectiva. El balance hasta ahora resulta negativo: “muchas leyes, pero poca justicia”, como un eco sigue resonando.

Proponemos un procedimiento expeditivo, primero en sede administrativa para que se resuelva reconocer la propiedad de las comunidades indígenas respetando su territorio y sus formas organizativas como pueblos y comunidades. Luego, sólo en caso de que exista cuestionamiento, se prevé el recurso de amparo para la tutela de los derechos constitucionales. Ello podría acelerar la conversión de todos

los títulos precarios o provisionales que han sido conferidos históricamente en distintos lugares, como señalaron en la audiencia citada. También se operaría rápidamente la transferencia de aquellas tierras que están a nombre del Estado -de cualquier nivel-. En suma, los cuestionamientos judiciales podrían quedar circunscriptos a los conflictos con los titulares del dominio privado, quienes deberán demostrar su eventual derecho.

Es urgente avanzar en la implementación de mecanismos que pongan fin a las violaciones sistemáticas de los derechos indígenas sobre la tierra. Los derechos humanos, en el sentido comprensivo de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, de los pueblos originarios están siendo particularmente transgredidos. Necesitamos orientar la proa hacia una democracia de nuevos rumbos, hacia una democracia inclusiva, donde todos tengan reales posibilidades de desarrollo de sus capacidades. Es hora de pensar entre todos, cómo construimos una sociedad más solidaria, como aquella del ayllu.

Es hora de componer en vez de imponer. Tal vez nos sobre inteligencia y nos falte la sabiduría a la que apelaban los hermanos indígenas. Es hora de hacer un esfuerzo y juntar las dos cosas. Sólo así, si aprendemos del otro, los cambios serán posibles.

La responsabilidad estatal en materia de acceso a los derechos económicos, sociales y culturales.

Comentario al fallo IDACH y otros c/ Gobierno del Chaco

HORACIO RAVENNA

Covicepresidente de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos

El presente artículo propone un análisis de un fallo de primera instancia de la Justicia de la Provincia de Chaco, que se expide sobre la obligación del Estado Provincial de implementar políticas activas para resolver la grave situación económica y social de los pueblos indígenas por falta de cumplimiento en tiempo de las políticas tendientes a efectivizar los derechos conculcados. El fallo seleccionado es una acción de amparo realizada por el Instituto del aborigen chaqueño (IDACH) y los pueblos indígenas quom, wichí y mocoví contra el Gobierno de Chaco, tramitado ante el Juzgado Civil y Comercial N° 6 de Resistencia. La sentencia fue dictada el 4 de diciembre de 2008, al momento de escribir estas líneas (agosto de 2009) está en estudio en la Cámara de Apelaciones, por lo que no se encuentra firme.

Para dimensionar la importancia del fallo que aquí se analizará, vale la pena recordar los orígenes de la Convención sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC) y el arduo debate, que llega a nuestros días, sobre su exigibilidad. En 1947, la entonces Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas tomó la iniciativa de proponer que además de una declaración, finalmente adoptada en 1948, se elaborase un tratado multilateral obligatorio en derechos humanos. Se debatió largamente sobre la importancia de armonizar ambas estrategias: la de adoptar una declaración y la del tratado.

El Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (ECOSOC, por sus siglas en inglés) pidió a la Asamblea General que decidiera sobre la inclusión de los DESC en la futura convención, propues-

ta que generó una fuerte reacción en muchos Estados que consideran que los DESC no se protegen ni pueden protegerse por vía judicial.

Se sostenía que los derechos civiles y políticos (en adelante, DCyP) tienen aplicación inmediata, mientras que los DESC deberían instaurarse gradualmente. Mientras los primeros corresponden a los derechos del individuo frente a una acción ilegítima o injusta del Estado, los últimos debían ser promovidos por el Estado mediante medidas positivas. Esta posición considera que los DCyP y los DESC son de naturaleza diferente.

Algunos autores señalan que los argumentos a favor de los dos pactos sostenían la distinta naturaleza de las obligaciones, consideraban que los derechos civiles y políticos imponían sólo obligaciones negativas (de abstención), obligaciones precisas que no requieren de recursos económicos, por lo que los Estados deben darle cumplimiento de manera inmediata. Por el contrario, los DESC impondrían obligaciones de carácter positivo, de hacer, y, según sostienen los defensores de esta posición, son de contenido vago, costosas, y por lo tanto los Estados sólo pueden cumplirlas de manera progresiva a lo largo del tiempo.

Por otra parte, el establecimiento de uno o dos pactos estaba ligado a los mecanismos de control. La posición favorable a los dos pactos consideraba que los DCyP se encuentran en el ámbito del derecho positivo, mientras que los DESC se consideraban más bien objetivos prácticos. En consecuencia, el mecanismo de control de los DESC sólo podría realizarse mediante el mecanismo de informes periódicos, en cambio los DCyP permitirían un control mayor, como las visitas *in loco* y el pedido de información en cualquier momento sobre casos puntuales.

Todos estos argumentos esconden la dura confrontación entre los dos modelos políticos y económicos que se enfrentaban durante la llamada *guerra fría*. Así, mientras unos Estados estaban dispuestos a asumir el cumplimiento de los derechos civiles y políticos pero entendían a los económicos, sociales y culturales como progresivos y no exigibles (porque alterarían las *leyes del mercado*), los otros expresaban su disposición a cumplir con los derechos económicos sociales y culturales, pero no a dar cumplimiento a los *derechos burgueses*.

En igual sentido: dichos argumentos estaban profundamente influenciados por la confrontación existente durante el periodo de la Guerra Fría, y esgrimidos después de casi cincuenta años –y fuera de contexto– se acercan a la insensatez. El dinámico desarrollo que ha tenido el derecho internacional



de los derechos humanos ha demostrado que este tipo de argumentos son contrafácticos”¹⁰⁸. Así el debate, el 5 de febrero de 1952, la Asamblea General optó finalmente por que se redactaran dos pactos *abarcando el uno los derechos civiles y políticos y el otro los derechos económicos, sociales y culturales*¹⁰⁹. “... la idea inicial era elaborar un solo pacto que tuviera fuerza ejecutoria entre los Estados Partes y reagrupara el conjunto de derechos y libertades consagrados en la Declaración Universal. Por las razones ideológicas que imperaban en la época se decidió adoptar dos Pactos distintos. Pero al mismo tiempo se tuvo el cuidado de anunciar la adopción de ambos Pactos el mismo día y por la misma resolución (2200 A XXI), como si se tratara de confirmar solemnemente el vínculo que les debía unir para siempre. Y para reforzar aun más este vínculo casi natural, los preámbulos y los artículos 1, 2, 3 y 5 de ambos Pactos son prácticamente idénticos”¹¹⁰.

Este fallo es trascendente precisamente porque aún continúa en debate en el orden internacional la exigibilidad de los DESC. Se trata de una acción de amparo mediante la cual el IDACH plantea que el Estado provincial incumplió el acta acuerdo firmada el 19 de agosto de 2006, que dio por concluida la huelga de hambre de 33 días que llevaron adelante doce miembros de las comunidades indígenas. La Justicia Provincial de Primera Instancia hace lugar a la acción de amparo y dispone el seguimiento de las políticas activas que obligan al Estado Provincial a cumplir el acta acuerdo.

El fallo da lugar a distintos comentarios y ópticas de análisis, nos abocaremos sólo a algunas de ellas, que, consideramos, atañen directamente a los objetivos de este libro.

La cuestión de la legitimación activa

El Gobierno Provincial se presentó y esgrimió diversos argumentos defensistas; entre ellos, cuestio-

¹⁰⁸ Sepúlveda, Magdalena, *The nature of the Obligations under the Internacional Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, Intersentia, Amberes, 2002, pp. 115-132, citado por la misma autora en “La necesidad de adoptar un protocolo facultativo al PDESC”, www.opicescr-coalition.org

¹⁰⁹ Resolución AG/543/VI.

¹¹⁰ E/CN.4/2002/57, Kotrane, Hatam, experto independiente encargado de examinar la cuestión de un proyecto de protocolo facultativo al Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

nó la legitimación activa del IDACH para actuar en representación de las comunidades, toda vez que, según sostiene, se estaría frente a un conflicto interadministrativo, ya que –considera– el Instituto del Aborigen Chaqueño es un organismo con amplias facultades y atribuciones para proponer el cumplimiento efectivo de la Constitución y, por lo tanto, es tan responsable de las omisiones como puede serlo el propio Gobierno Provincial.

Resulta muy interesante la forma en que el fallo en análisis lo resuelve: citando doctrina, afirma que “la legitimación debe ser entendida como un problema constitucional, y que el derecho de acceso a la Justicia supone tanto ingresar sin restricciones como tramitar un proceso útil, así como en resolver la controversia en un proceso justo que no tenga repliegues estériles soportados en disposiciones rituales o en el que actúen las normas procesales sobre operatividades puramente formales”.

El amparo, ¿un recurso excepcional?

La doctrina ha interpretado generalmente el amparo como un recurso extraordinario que trata de evitar la comisión de un daño inminente pero que debe recurrirse a un juicio ordinario para la discusión de la cuestión de derecho de fondo. Sin embargo, el fallo en análisis lo considera como un instrumento protector de las libertades, que impide los abusos de poder. Para no zaherir el orden normativo, el Poder Judicial debe ejercer un *activismo inteligente* a fin de evitar los casos en que se haya desvirtuado el amparo.

Así lo sostiene en forma terminante la Magistrada de primera instancia: “No comparto el carácter excepcional ni subsidiario que pretende asignársele a esta garantía, por estar reconocida expresamente en la norma constitucional, la que de ningún modo puede ser entendida con un alcance excepcional y por revestir el amparo jerarquía superior a cualquier otro procedimiento o vía judicial que halle su fuente en la ley. Así lo entendió la Corte en los casos ‘Berkeley’ (Fallos: 323:3770) y ‘Sindicato de Docentes’ (Sent. del 4/7/2003 LNL 2003-16-1075), inclinándose a favor de la tesis del amparo como acción directa o principal”. En auxilio de su fundamentación cita los artículos 8.1 y 25 de la Convención Americana de Derechos Humanos.

El efecto suspensivo de la apelación

Es muy interesante para el estudio y análisis de este fallo el desarrollo argumental sobre la inconstitucionalidad de la Ley Provincial 5451 en cuanto establece el efecto suspensivo de los recursos de apelación que se presenten contra las sentencias mientras éstas no se encuentren firmes. Resulta altamente significativo que una Ley provincial dicte una norma en la que agravia el principio fundamental de amparo –frenar el abuso del poder con carácter de muy urgente–. Es de la propia norma que la resolución de un amparo debe necesariamente frenar el hecho dañoso y sólo una revocatoria posterior de un tribunal de alzada podría suspender sus efectos. Sin embargo, la Ley de la Provincia de Chaco N° 5451 establece en autos el efecto suspensivo del fallo en caso de apelación.

La sentencia analizada considera que esta norma “es contraria a los principios de tutela jurídica y eficacia de los recursos judiciales, ya que su aplicación equivale a privar al amparo de su propia naturaleza de proceso urgente, tendiente a asegurar con éxito un anticipo de garantía de la jurisdicción”.

En un fallo ejemplar, y que sin lugar a dudas constituye un aporte trascendente en el debate sobre la exigibilidad de los DESC, se resuelve declarar inconstitucional el artículo 4° de la Ley 5451 y, en cuanto a la improcedencia del amparo para la dilucidación del conflicto, cita la Opinión Consultiva 11/90 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, según la cual el artículo 1° de la Convención obliga a los Estados Partes no solamente a respetar los derechos y libertades reconocidos en ella, sino a garantizar su libre y pleno ejercicio a toda persona sujeta a su jurisdicción.

La aplicación del Derecho Internacional de los Derechos Humanos

El conflicto que se genera recurrentemente entre el Estado Nacional y las Provincias por las facultades no delegadas por un lado, y el incumplimiento de aplicación de políticas públicas en salud, educación, seguridad, régimen de tierras, cumplimiento de recomendaciones internacionales, por el otro, es un problema recurrente en el que las Provincias arguyen los principios del sistema federal para no aplicar los principios internacionales de derechos humanos.

El fallo en análisis brinda una respuesta rotunda a esta falacia cuando formula una muy interesante aplicación del Derecho Internacional de los Derechos Humanos y la obligatoriedad del Estado Pro-

vincial de acatarlo. En su auxilio cita el inciso 17 del artículo 75 de la Constitución Nacional (Reforma 94), el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, del 27 de junio de 1989, ratificado por nuestro país en 1992. Asimismo, se sustenta en el artículo 26 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (adoptado por la Asamblea General de Naciones Unidas el 10 de diciembre de 2007 con el voto favorable de Argentina, Bolivia y Paraguay, entre otros países), el Pacto de Derechos Civiles y Políticos de Naciones Unidas y la Convención Americana de Derechos Humanos.

Con fundamento en el artículo 31 de la Constitución Nacional, que establece el principio de *pacta sunt servanda* (los pactos deben cumplirse), expresa con absoluta claridad una concepción que debería ser común a todos los Magistrados de la República: “Como magistrada, no es posible una conclusión distinta, al estar llamada a cumplir el compromiso ético-constitucional que alguna vez juré para que los derechos proclamados en la Constitución se cumplan, porque están para ser cumplidos”.

Seguimiento

Un hecho altamente auspicioso respecto de la sentencia en análisis es que con fundamento en los artículos 19, 20 y 42.6 de la Constitución Provincial, el artículo 18 de la Constitución Nacional, los artículos 32, 33 y concordantes de la Ley 2913, y el artículo 25.c de la Convención Americana sobre Derechos Humanos *impone el monitoreo del fallo a fin de asegurar el acatamiento de lo ordenado*.

Cita en refuerzo de su decisorio el caso “Verbitsky, Horacio s/ Habeas Corpus”¹¹¹, dictado a favor de personas detenidas en una comisaría en la provincia de Buenos Aires, y “Mendoza, Beatriz Silvia y otros c/ Estado Nacional y otros s/ daños y perjuicios”¹¹², en el que se establece la conformación de un cuerpo colegiado para realizar el seguimiento del Plan de Saneamiento del Riachuelo.

Es sumamente novedoso y, por supuesto, sería muy auspicioso, que los Poderes Judiciales Provinciales asumieran la responsabilidad de garantizar el cumplimiento de sus sentencias realizando un seguimiento de las acciones de los otros Poderes del Estado para cumplirlas.

¹¹¹ V. 856 XXXVIII, 03/05/05.

¹¹² CSJN 08/07/2008.

Finalmente, resaltamos que, entre sus fundamentos, el fallo cita las enseñanzas del Jefe Seattle plasmadas en una carta de respuesta al Presidente de los Estados Unidos en 1854 y que aquí reproducimos pues sintetiza el objetivo ejemplificador que esta sentencia alcanza, más allá de la suerte final que corra en la dura lucha de los pueblos originarios por el reconocimiento pleno y el disfrute de sus derechos.

La cita que a continuación se transcribe es la respuesta del Jefe indígena a la propuesta del Gobierno de los Estados Unidos de comprar a su tribu gran parte de sus tierras, ofreciendo en contrapartida, la concesión de otra reserva:

*Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestras costumbres. Una porción de tierra, para él tiene el mismo significado que cualquier otra, pues es un forastero que llega en la noche y extrae de la tierra aquello que necesita. La tierra no es su hermana sino su enemiga, y cuando ya la conquistó, prosigue su camino. Deja atrás las tumbas de sus antepasados y no se preocupa. Roba de la tierra aquello que sería de sus hijos y no le importa (...) Vosotros debéis enseñar a vuestros niños que el suelo bajo sus pies son la ceniza de vuestros abuelos. Para que respeten la tierra, digan a sus hijos que ella fue enriquecida con las vidas de nuestro pueblo. Enseñen a vuestros niños lo que enseñamos a los nuestros, que la tierra es nuestra madre. Todo lo que le ocurra a la tierra, les ocurrirá a los hijos de la tierra... Esto es lo que sabemos: la tierra no pertenece al hombre; es el hombre el que pertenece a la tierra. Esto es lo que sabemos: todas las cosas están relacionadas como la sangre que une una familia. Hay una unión en todo*¹¹³.

¹¹³ Cit. en una carta distribuida por el Programa para el Medio Ambiente de las Naciones Unidas, cit. a su vez en el fallo.

Los tiempos de la tierra, los tiempos de los pueblos y los tiempos de la justicia. Crónica incompleta de la resistencia de una campesina de la cordillera chubutense

JULIO SAQUERO – RAÚL PRYTULA
Asamblea Permanente por los Derechos Humanos,
delegación de El Bolsón y Noroeste del Chubut

A mediados de 2004, Inés Larenas, una joven abuela campesina del noroeste del Chubut, forzó la mano del destino y protagonizó un episodio que cambiaría su historia. Hasta esos días había llevado una vida común, gris, ligada al rutinario trabajo de los campesinos: criar hijos, ocuparse de los nietos y seguir el ritmo de las cosechas y la parición de los animales. Por ese entonces había decidido comenzar una nueva pareja y, tras obtener permiso de su abuela Eufemia, de 94 años, titular de la propiedad familiar, comenzó la construcción de una casita al borde de la Ruta Nacional N° 40, que atraviesa el país a lo largo de la cordillera, de Sur a Norte. Eso sucedía en un predio que su familia había ocupado durante cinco generaciones. Inés desconocía que la planta de su habitación estaba cinco metros dentro de la propiedad que fraudulentamente pretendía un poderoso abogado de Rawson, y un metro y medio dentro de la banquina que Vialidad Nacional había expropiado sin ley ni indemnización en tiempos de la dictadura militar.

Poco después comenzó a recibir graves amenazas y presiones para que abandonara su proyecto. En su desesperación acudió a nuestra delegación de la APDH y nos pidió ayuda.

Ésta es la crónica parcial de los seis años de lucha y resistencia que protagonizó junto a distintas organizaciones populares y comunidades campesinas, tal como la hemos relatado en distintos medios de prensa a lo largo de estos años de acompañamiento.

Hoy, en la primavera del 2009, a pesar de haber sido condenada al desalojo, a la cárcel y al pago de costas, Inés continúa en su casita, resistiendo, soportando las presiones jurídicas, la invasión de su predio, las amenazas policiales y de los sicarios del terrateniente que la quiere expulsar. No pierde nunca

la entereza y la confianza en la validez de su causa. Y aprendió que la única forma posible de acceder a la justicia para los campesinos es la solidaridad, la organización y la lucha de sus hermanos. Con sus hermanos y vecinos, hoy ha pedido el reconocimiento como Comunidad Indígena al INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) y apela a la legislación nacional e internacional de protección de los derechos de los pueblos originarios.

2005: LOS ANTIGUOS POBLADORES PIERDEN SUS TIERRAS.

¿El municipio de El Hoyo cede tierras fiscales a una empresa canadiense?

En los últimos años se han venido sucediendo una serie de episodios violentos de trascendencia internacional en torno a desalojos de campesinos en el Departamento cordillerano de Cushamen, provincia del Chubut, que reabren el debate sobre el uso y pertenencia de los recursos naturales y el derecho a la tierra de los viejos pobladores.

Se trata de empresas trasnacionales que, con la complicidad de las autoridades locales y provinciales, se apropian por pocas monedas de las tierras públicas (con personas incluidas –como siervos de la gleba) con el pretexto de grandes inversiones: el caso de Vuelta del Río, de donde la empresa Benetton pretende expulsar a una comunidad aborigen; el caso de las familias Cárdenas y Cayún, en Lago Puelo; las tierras del Lago Lezana, en Cholila; los casos Quilodrán y Larenas en El Hoyo, son algunos de ellos.

Todos tienen en común la lucha por la tierra.

Las empresas transnacionales y los abogados que los representan tienen papeles, expedientes y títulos con todos los sellos del Municipio, del escribano, del catastro, del Registro de la Propiedad. Todo prolijo y bien presentado.

Los habitantes originarios o habitantes de larga data, sin títulos de propiedad o con ocupación precaria reconocidos por décadas por el Instituto Autárquico de Colonización y Fomento Rural de la Provincia del Chubut, resisten o se resignan (en general, no tienen posibilidades de defenderse en los lejanos tribunales). En algunos casos notorios, se niegan tozudamente a ser expulsados de sus tierras a pesar de la presión política, policial y judicial.



Los municipios locales que tienen desde 1982 la autoridad sobre las tierras públicas no reconocen a la abuela Eufemia Larena, a los Quilodrán, a los Cayún, a los paisanos de Vuelta del Río como auténticos ocupantes con derechos para acceder a los títulos oficiales de propiedad. Es que los municipios cordilleranos, asesorados por una red de abogados asociados en el reparto del botín de guerra, desde la década del 80 han creado ordenanzas y resoluciones farragosas e ininteligibles con un solo objetivo: privatizar las tierras fiscales y venderlas en operaciones dudosas, sin llamados a licitación, sin advertir a los pobladores y sin dar cuenta a nadie de los fondos así obtenidos.

En los últimos tiempos, la impunidad de los funcionarios es tal, que venden las tierras con ocupantes incluidos, creando conflictos insolubles y provocando situaciones de suma violencia que contrarían los fines del Estado. Algunos de estos funcionarios son además propietarios encubiertos de inmobiliarias locales y han amasado fortunas considerables.

Quieren arrasar la vivienda de Inés Larenas

—¿Larena? No, no es antiguo ocupante del lote 94/95, vive sobre la ruta —respondió el intendente Cárdenas al fiscal que le preguntó si conocía a Inés Larena.

El arroyo que lleva el nombre de don Víctor Larena, abuelo de Inés, atraviesa el lote 94/95, y es la desmentida más rotunda a la afirmación del controvertido funcionario, que en 2003 entregó al representante de una empresa canadiense 1200 hectáreas de tierras ocupadas por las familias Quilodrán y Larena por la ridícula cifra de 81.000 pesos. Ése es el precio en que hoy se vende *una* hectárea en la localidad de El Hoyo y que el municipio deberá pagar para poder construir la escuela para niños con necesidades especiales, ya que, según el mismo intendente, “tierras fiscales no hay en El Hoyo”.

En lo que es quizás el caso más escandaloso de su gestión, el intendente Santiago “Chito” Cárdenas, quien ejerce el mandato por tercera vez, tras haber sido director e inspector de Tierras en gestiones anteriores, intenta desalojar y expulsar a Inés C. Larena, nieta de doña Eufemia y Víctor Larena, de una cabaña que posee al borde de la ruta nacional y a orillas del arroyo Larena, por considerarla “invasora y usurpadora” de las tierras transferidas por el municipio a un abogado en pago de honorarios. Tierras en las que Inés nació, trabajó y crió a sus hijos. El inefable intendente le niega además la conexión de agua potable ya que “no tiene papeles” de propietaria.

La abuela Eufemia Monsálvez de Larena autorizó a su nieta Inés en agosto de 2004 a construir su vivienda en el lote 94/95; le otorgó un terreno de media hectárea. La autorización fue visada favorablemente por el propio Cárdenas y por el juez de Paz, Mario Díaz, quienes reconocieron la documentación del IAC exhibida por la abuela, que data de 1939, y certificaron la cesión de derechos. No obstante ello, desde hace dos meses Inés recibe casi a diario la presión policial para que se vaya, y en una ocasión la de gendarmería, por denuncia del abogado de Vialidad Nacional de Esquel.

Inés ha sido además, allanada por orden del Juzgado Penal de Esquel, se le inició un proceso judicial por “invasión de propiedad”, y por otra, del Juzgado Federal de Bariloche, por “presunta invasión de tierras de jurisdicción nacional”. Debió presentarse en el Escuadrón de Gendarmería de El Bolsón, donde se le inició un sumario por orden del juez federal Leónidas Germán Moldes. En otra ocasión, tuvo que concurrir a la Fiscalía de Esquel para tomar conocimiento de las graves acusaciones que se le imputan por “usurpar” su propia tierra.

¿Quiénes acusan de usurpadoras a la abuela Larena y a su nieta?

El geólogo Tomás Cándido Cane, director de Gobierno del Municipio de Lago Puelo, es quien solicita las acciones represivas contra los Larena, con el apoyo de las autoridades municipales de El Hoyo.

Cane representa al doctor Korn ante la Dirección de Minería del Chubut y ante otros organismos de la Provincia. Korn, letrado de Trelew, abogado defensor del destituido juez de Esquel, Colabelli, es asesorado por la empresa Oboe Engineering Ltda. de Ottawa, Ontario, Canadá. Así consta en varias de sus presentaciones y en documentación oficial de distintos Ministerios de la Provincia del Chubut y de la Municipalidad de El Hoyo a partir de 1991.

La Oboe va por los bosques

La Oboe surge como socio empresarial de Korn en la década de los 90 en pleno auge de las privatizaciones, quizás adelantándose a ellas. En un primer momento, se propone desarrollos forestales en un primer momento. Y es precisamente con el aval de esta transnacional como se presenta a la Direc-

ción de Bosques de la Provincia el doctor Korn para obtener la transferencia, por Disposición 89/91, de las parcelas forestadas dadas en concesión por 20 años a MANOSA.

Los lotes que quedan en manos de este grupo empresarial abarcan desde la laguna La Merced y los lotes de las márgenes del arroyo Pedregoso, lote Quilodrán, hasta los contiguos al arroyo Larena (lote Larena).

Si bien han estado en situación de litigio con la Provincia, finalmente el Superior Tribunal de Justicia presidido por Fernando Royer les confirmó la transferencia y posesión de los bosques. Éste es el punto de partida del operativo empresario: primero los bosques, después las aguas, más tarde las tierras y por fin ¿los minerales? ¿Los pobladores? Los pobladores no existen en este esquema. El respeto por el medio ambiente, tampoco: en las márgenes del arroyo Pedregoso, los empresarios llevan adelante una serie de obras, sin ningún tipo de autorización ni estudio previo de impacto ambiental talando especies nativas. Llamativamente, los vecinos de Cholila denuncian que una empresa hidroeléctrica realiza algo similar con respecto al arroyo y lago Lezana.

La Oboe va por las aguas

En 1992, el ingeniero Secundino Álvarez y el doctor Enrique Korn acuerdan ante el doctor Jorge I. Conrad, Ministro de Economía de la Provincia por ese entonces, constituir la Asociación Consorcial (Joint Venture) con la empresa Oboe Engineering Ltda., para la producción de hidroelectricidad con los cursos de agua de El Pedregoso, los arroyos Las Mercedes y Las Minas –ubicados en la jurisdicción municipal de El Hoyo y Epuén.

El 21 de mayo de 1993, Korn, en representación del Consorcio integrado con la Oboe, solicita al ministro Conrad que le extiendan la autorización de realizar estudios en los cursos de agua antes mencionados y describe sus gestiones con el Banco de Exportación y Desarrollo de Canadá, que en principio habría aprobado un paquete de financiación ya que el emprendimiento, en palabras de Korn, “contaría con la asistencia del Gobierno Canadiense”.

En junio de 1998, en nota dirigida al ministro de Economía Ing. Ismael Retuerto, Korn refuerza las gestiones anteriores solicitándole la Concesión total de la Energía del Noroeste del Chubut, finalidad para la cual se ha constituido el CONSORCIO ENERGÉTICO DEL NOROESTE DEL CHU-

BUT, que pretende desarrollar los recursos hidroenergéticos correspondientes a los emplazamiento de Cholila, Las Mercedes y El Pedregoso.

La Oboe va por las tierras ¿y... los minerales?

El de 1995 es un año difícil en el Municipio de El Hoyo. Arfio Arzeno, presidente del Concejo Deliberante, reemplaza al intendente Carlos Ravenna tras un controvertido juicio político. El intendente destituido apela e inicia juicio a Arzeno; éste se defiende contratando a un abogado de renombre: el doctor Enrique Korn. A Ravenna lo defiende la doctora Martínez, de El Bolsón.

Juicio favorable para Arzeno, Korn exige sus honorarios: “20.000 pesos”. El Honorable Concejo Deliberante decide adjudicar al doctor Korn (Ordenanza 44/95), las Parcelas forestadas N° 35 del paraje del arroyo Larena de 205 hectáreas (finalmente, serán 350) y la parcela forestada N° 36 del Paraje El Pedregoso de 850 hectáreas (lote Quilodrán). El precio fijado es “la madera en pie de un lote de 5 hectáreas sito en Lago Puelo”.

Poco después se modifica la Ordenanza citada, por contravenir leyes provinciales y se fija el precio de las tierras adjudicadas (correspondientes a los lotes ocupados por los Quilodrán y por los Larena) en 81.000 pesos (*Ordenanza 74/95*). Pero Korn no está conforme con abonar esa suma, ya que –según afirma en su nota del 3 de noviembre de 1995 al Concejo Deliberante– las tierras son inaptas en su mayoría, por lo cual decide reducir la deuda a 30.000 pesos, (5000 en efectivo y el resto en pagarés a varios años...).

No nos consta que el doctor Korn haya pagado alguna vez, ni siquiera los 5000 pesos en efectivo que había propuesto, y esto es porque no existe en el Municipio de El Hoyo documentación que lo avale. Casi toda la documentación oficial respecto a este tema ha desaparecido de los archivos municipales; Korn acusa al ingeniero Gerardo Finster, ex Secretario de Gobierno de la Administración Municipal, de haber sustraído esa documentación (nota al intendente Héctor Silva, 02/09/98).

En el transcurso del 2003, el intendente Chito Cárdenas, sin decir ni anunciar nada a los pobladores, entregó el título de propiedad de las parcelas Larena y Quilodrán al doctor Enrique Korn, aprobando previamente las mensuras que éste había presentado y cerrando el círculo que él mismo había comenzado el 5 de octubre de 1995 cuando “certificó” como Inspector de Tierras, tras un breve reco-

rrido por el Paraje Larena y el Paraje El Pedregoso, la ocupación veinteñal de las tierras, no por los pobladores nativos, sino por el abogado de Trelew, quien nunca vivió en la zona.

Solidaridad con Inés Larenas

Con el apoyo de Leopoldo Quilodrán y los vecinos de El Pedregoso, Inés se ha plantado firme y resiste los embates de quienes vienen “por todo”. Más de doscientos pobladores han firmado ya un pedido al Concejo Deliberante de El Hoyo para que derogue la Ordenanza 34/89 de Tierras, que alienta la “privatización de tierras públicas” y niega los derechos de ocupación precaria de los antiguos pobladores. Al mismo tiempo, piden que se anule la adjudicación a la empresa Oboe a través de Korn y Cane de los lotes Larenas y Quilodrán y que se establezca un Convenio con el IAC para regularizar el catastro municipal y reconocer la posesión veinteñal de los antiguos pobladores. El próximo paso le corresponde al Fiscal Anticorrupción: la transparencia en los negocios públicos en El Hoyo así lo exigiría.

Una nueva etapa se abre en la lucha de los habitantes del Chubut para detener a las empresas mineras internacionales que continúan amenazando nuestra tierra, nuestra agua y nuestro futuro.

2006: EL INCREÍBLE REGRESO DEL DOCTOR COLABELLI, ESPECIALISTA EN DESALOJOS CAMPESINOS.

1. El Juez destituido por mal desempeño

Al promediar la primera semana de septiembre, cuando aún la nieve y el frío estaban presentes en los valles del noroeste del Chubut, reapareció públicamente y de modo sorpresivo en la comisaría de la localidad de El Hoyo el ex juez José Oscar Colabelli para reactivar la causa de desalojo por el delito de “usurpación de la posesión con violencia” (*art. 181, inc. 3, del Código Penal*) contra la abuela Eufemia y su nieta Inés Larena, ocupantes de los lotes 94 y 95 de la Colonia Mixta Epuyén del paraje El Pedregoso.

Colabelli, esta vez en el rol de abogado, fue contratado por el geólogo Tomás Cane y el doctor Enrique Korn, asociados a la consultora canadiense Oboe Engeneering Lda., con la misión de expulsar a los campesinos de una tierra que ocupan con autorización del IAC desde hace más de 70 años.

Los Larena conforman una humilde y pacífica familia pionera de chacareros en el Paraje El Pedregoso del Municipio de El Hoyo, ya desde hace cinco generaciones. Pero desde que la Oboe y sus testaferros locales pusieron su mira en la tierra, los bosques, el agua y los minerales que parece encerrar el lote 94/95, las intervenciones policiales y los acosos de la municipalidad de El Hoyo, la Delegación de Bosques y el Juzgado de Paz (incluso con intervenciones de Gendarmería Nacional y el Juzgado Federal de Bariloche a solicitud de Vialidad Nacional) a Inés Larena han sido incesantes y la paz se ha esfumado del paisaje.

Korn, que pretende quedarse con las tierras en litigio, a fines del 2005 llegó incluso a clausurar el antiguo camino vecinal con tranquera y candado impidiendo el tránsito de numerosas familias que no podían acceder a la ruta nacional por esta causa. La denuncia de organismos de Derechos Humanos y la movilización de los vecinos lo obligaron finalmente a retirar sus cadenas y habilitar el paso.

El accionar del abogado José Colabelli “limpiando de pobladores autóctonos el terreno para que los terratenientes nacionales o internacionales después, se apropien de todo” se hizo público a nivel provincial y nacional con el escandaloso desalojo de la familia Fermín en Vuelta del Río, varios años atrás. Pero este caso, que actualmente se tramita ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación, no es un hecho aislado, es el modo habitual en que operan él y toda una red de abogados chubutenses cordilleranos y funcionarios judiciales que se han enriquecido en los últimos decenios a partir de la intervención del gobierno militar en el IAC en 1977. Desde esa intervención de la dictadura se posibilitó el despojo de tierras a los pobladores originarios y viejos ocupantes de tierras fiscales en favor de grupos empresariales asociados con políticos corruptos, desconociendo los derechos precarios de ocupación de los viejos pobladores. El Instituto Autártico de Tierras y Colonización del Chubut en 1982 transfirió a los Municipios el derecho a decidir sobre el destino de las tierras fiscales de su propio ejido, con lo que se perfeccionó la maquinaria de despojo. Cada Municipio, con el asesoramiento legal perfeccionado por una verdadera red jurídica mafiosa, sancionó “Ordenanzas de Tierra” confiscatorias y lesivas, transformando la tierra en un suculento negocio inmobiliario y vendiendo las tierras al mejor postor con sus bosques y ocupantes incluidos. El Gobierno Provincial se hace desde entonces testigo mudo y cómplice de la transferencia de tierras fronterizas a empresas extranjeras, propiciando, con el despojo, la concentración de la propiedad y el éxodo masivo de campesinos hacia las ciudades.

La comunidad de El Pedregoso se movilizó en varias ocasiones durante los últimos meses, alertando a todas las comunidades de la Comarca Andina en multitudinarias manifestaciones que expresaron la decisión colectiva de resistir a la injusticia de los desalojos que se llevan a cabo en forma permanente contra varias familias de estos parajes en coincidencia con otros atropellos semejantes en Puelo, en Cholila y en Vuelta del Río por parte de abogados y políticos corruptos.

La reciente lucha de los vecinos (en mayo del 2006, marcha de 400 personas en El Pedregoso y en junio, 2000 personas en Lago Puelo) contra la instalación de emprendimientos mineros y para detener la apropiación de valiosas tierras, bosques y lagos por empresarios extranjeros, y en solidaridad con las familias y comunidades que se pretende expulsar de sus tierras, fue decisiva para obligar al Gobierno Provincial a suspender por tres años las actividades mineras en la cordillera.

Sin embargo, el Gobierno del Chubut nada ha dicho respecto a los desalojos de campesinos, y el IAC se niega a actuar en las controversias, dejando todo el tema del traspaso de tierras fiscales en mano de los municipios locales, especializados en suculentas ventas de tierras y negociados turbios. Las demandas de intervención al Fiscal Anticorrupción y a la Dirección de Bosques de la provincia tampoco han tenido respuesta. El gobernador Mario Das Neves guarda un absoluto silencio al respecto.

2. El “juez catequista”, especializado en desalojos campesinos

No es por azar que el doctor José O. Colabelli, coordinador de catequistas en un colegio salesiano de Esquel durante sus horas libres, y casado con la responsable del Consulado italiano local e implicada en actividades mineras, logra hoy el privilegio de ser nominado estrategia principal del poderoso holding canadiense representado por Cané y Korn, en la lucha por la apropiación de tierras de los lotes Larena y Quilodrán (1200 hectáreas de bosques, varios arroyos y lagos). Sus antecedentes en cuanto a desalojos campesinos y su desprecio racista por las comunidades mapuches y pobladores antiguos –denunciado reiteradamente por las organizaciones indígenas– son muy valorados por los especuladores inmobiliarios y en el foro judicial chubutense.

El ex Juez de Instrucción de Esquel José O. Colabelli fue enjuiciado y destituido en 2004 por haber hecho oídos sordos a dos pedidos del Ministerio Público Fiscal, de sobreseimiento de un imputado de usurpación de un lote de terreno, de nombre Fermín, y seguir impulsando la acción hasta desa-

lojarlo. Asistido en el juicio por el abogado Enrique Korn, Colabelli intentó defenderse con lo indefendible, el mero atropello racista, mientras que Fermín –el supuesto usurpador– declaraba que “las tierras le pertenecen simplemente porque se las dio a mi abuelo el general Roca...”.

El Jury de enjuiciamiento fue motivado por el desalojo violento de los ocupantes del lote 134 de la colonia Cushamen, en la zona Vuelta del Río. El Procurador de la Provincia, insistió durante el juicio en que Colabelli “es un mal juez, que ha actuado arbitrariamente, con prepotencia y que no puede seguir en la Justicia de la Provincia”. También estuvieron duros con el magistrado los querellantes, Gustavo Manuel Macayo y Tomás Gerosa Lewis, quienes pidieron su destitución, considerando que había actuado discriminatoriamente contra los aborígenes y que siempre lo hacía de la misma manera cuando se trataba de gente humilde. Varios de los testigos que desfilaron durante la audiencia, gente de Vuelta del Río, relataron que las tierras que había ocupado Fermín, motivo del litigio, eran de la comunidad aborígen, de sus ancestros, de toda la vida. Sin embargo el juez Colabelli, al hacer su alegato final con un detallado informe del expediente, reiteró que la titularidad de las tierras correspondía a la familia querellante en la causa y reclamó la expulsión de los presuntos intrusos (los habitantes originarios).

3. Sin la tierra, las comunidades desaparecen.

Por qué fue destituido el Juez Colabelli

En un fallo histórico, sin precedentes, Colabelli, quien hoy increíblemente regresa al foro cordillerano como abogado especialista en desalojos campesinos, fue destituido por el Jury de Enjuiciamiento del Consejo de la Magistratura Chubutense por “mal desempeño” y “desconocimiento del derecho”.

Durante más de una década, la Organización de Comunidades Mapuche Tehuelche 11 de Octubre denunció la connotación racista del accionar del juez Colabelli –como en los casos Choyqueta Cayulef y Curiñanco Nahuelquir–, pero la denuncia siempre pasó inadvertida. En cambio, el intento de desalojo de la familia Fermín el 15 de marzo fue repudiado en toda la Patagonia Central y muchos ojos se posaron sobre la justicia chubutense.

Por esos días se manifestó uno de los mayores niveles de movilización del pueblo mapuche en la

provincia, acompañado por la solidaridad activa de la sociedad no mapuche. Las movilizaciones del “No a la Mina en Esquel” contribuyeron a generar esa sensibilidad y el caso Fermín pronto se convirtió en referente de lucha de todo el pueblo cordillerano contra el cuestionado Poder Judicial.

El Tribunal de Enjuiciamiento decidió destituir al juez penal de Esquel, José Omar Colabelli.

4. Apuntes para una biografía del Dr. José O. Colabelli.

Como juez de Esquel, Colabelli se destacó por hacer caso omiso de la ley y de los derechos de los humildes. Aquí se enumeran algunos casos destacados que protagonizó:

- En 1997 intentó procesar a quienes empapelaron Esquel pidiendo justicia por la desaparición del peón rural mapuche Eduardo Cañulef.
- En 1988 ordenó reprimir a quienes recuperaron parte de las tierras que el empresario Said Bestene había usurpado a la comunidad Futa Huau.
- En mayo de 2002 ordenó desarmar parte de la casa de la familia Choyqueta Cayulef, en Colan Conhué, luego de que un estanciero denunciara la sustracción de chapas de su establecimiento.
- En octubre de 2002 ordenó el desalojo de Atilio Curiñanco y Rosa Rúa Nahuelquir del lote Santa Rosa, en Leleque, luego que la Compañía de Tierras Sud Argentina S.A. (Benetton) los denunciara por usurpación. Fue el hombre funcional al sistemático hostigamiento que la Compañía de Tierras Sud Argentino S.A. realiza sobre pobladores y comunidades mapuches.
- En 2003 desalojó violentamente a la familia Fermín en Vuelta del Río ignorando las instrucciones de la Fiscalía y el Código Procesal.
- Durante décadas, no investigó desapariciones, muertes y violaciones en la región cordillerana de su incumbencia. El asesinato aún impune de una familia a orillas del Lago Epuyén y otros hechos semejantes, como la misteriosa muerte de tres gendarmes en el mismo lago, parecen apuntar siempre a intentos de apropiación de tierras fiscales de altísimo valor.
- En septiembre del 2006 es nombrado apoderado por Enrique Korn y Tomás Cané, socios de la Consultora canadiense Oboe Engineering Ltda., para activar el desalojo contra Inés Larena (“usurpadora” del lote en el que nació y crió a sus hijos y nietos).

Colabelli es el hombre de la Biblia que catequiza en el Colegio Salesiano de Esquel y parece ser, según un periodista chubutense, “el hombre del derecho del más fuerte”.

Este abogado que debió rendir cuentas ante sus propios colegas del Consejo de la Magistratura del Chubut y fue declarado culpable y destituido como juez un par de años atrás, hoy increíblemente se presenta en El Hoyo como querellante para exigir el desalojo de una de las familias más antiguas del paraje El Pedregoso. ¡Suenan a ciencia ficción pero es real!

En su alegato, el Procurador de la Provincia sostuvo en el Jury: “Hay una absoluta y total desprotección de todos los ciudadanos sometidos a la jurisdicción del doctor Colabelli. Porque en el Tribunal, así como hoy le tocó a nuestro coprovinciano de la Colonia de Vuelta del Río, como le tocó a Argañaraz, a cualquiera que pase por ese Juzgado de Instrucción, que se olvide de que existe un Código Procesal. (...) En Esquel, desde que está Colabelli está el Código Colabelli, que se resume en una sola norma: ‘Del proceso penal hago lo que se me da la gana’. Y así son las consecuencias. Por eso pido que sea destituido sin ningún género de duda, porque Colabelli forma parte de la Justicia que tenemos, pero la destitución de Colabelli nos allana el camino hacia la Justicia que queremos”.

Al alegato del Procurador le siguió, durante el juicio, la intervención del abogado Gustavo Macayo –asesor legal de la comunidad Vuelta del Río–, que hizo una evaluación del caso Fermín y de la mecánica judicial aplicada por terratenientes al litigar con comunidades mapuche.

“El 90% de mi trabajo –sostuvo Macayo– es con las comunidades indígenas, y esa tarea me ha llevado al Juzgado de Instrucción por una simple razón: las comunidades indígenas tienen un tesoro muy importante que es la tierra, sin la tierra las comunidades desaparecen. A raíz de la reforma constitucional de 1994, que abarca a nuestra provincia, los desalojos en sede civil han prácticamente mermado en un 90%. ¿Qué ocurre? En sede penal siguen ocurriendo los desalojos de comunidades indígenas. ¿Cómo siguen ocurriendo los desalojos en comunidades indígenas? Es muy simple, las mismas personas que litigaban en sede civil ahora hacen una denuncia penal por usurpación, que muchas veces es inexistente –como en el caso de la familia Fermín– y se presentan como querellantes o como actores civiles y a continuación solicitan la restitución de la tierra. (...) Una vez que está otorgada la restitución del inmueble, la causa penal cae en el olvido, porque muchas veces estas familias no tienen defensa. Entonces, si le tocó la mala suerte de no tener defensa, simplemente queda desalojado, la causa penal cae en el olvido pero se obtuvo lo que quería el actor, que en definitiva era la tierra”.

Macayo aclaró: “Pero (el actor) no lo podía hacer en sede civil porque existe la garantía constitucional y el juez civil... Difícilmente en una sede donde se tiene un conocimiento amplio de la situación y donde se puede hacer el planteo del Derecho Indígena, no concedan los desalojos. Por eso digo que el trabajo me ha llevado a la sede penal, me ha llevado de una manera en que todas las causas que tengo por comunidades indígenas son desalojos con medidas cautelares y esto se ha transformado en una costumbre, en un hábito que es muy contrario al derecho. (...) Y esto es lo que está ocurriendo en el Juzgado de Instrucción, pero no solamente con la familia Fermín, está ocurriendo con todas las familias indígenas que son denunciadas por usurpación. Y ésta es una violación indirecta y lateral a la legislación indígena. En ningún momento se mencionan los derechos indígenas”.

Y lo que sucede con la violación de los derechos de los indígenas en la estepa desde hace decenas de años, denunciamos, está ocurriendo aquí y ahora con los chacareros y viejos pobladores de este valle, con la abuela Eufemia y otras abuelas y abuelos en nuestro paraje de El Pedregoso, en este tormentoso comienzo de primavera.

2007: INFORMACIÓN SOBRE LA ADJUDICACIÓN DE TIERRAS FISCALES EN EL MUNICIPIO DE EL HOYO

A la opinión pública

Desde 1995, nuestra Delegación ha investigado y denunciado el abuso cometido contra los antiguos pobladores de El Pedregoso, transformados en “usurpadores” de sus propias tierras por la aplicación de una más que sospechosa ordenanza de adjudicación de tierras fiscales en el Municipio de El Hoyo. Un dictamen del Fiscal Anticorrupción de la Provincia del Chubut a fines de 2006 y el pronunciamiento actual del Fiscal General de Esquel, que acaba de notificarnos, corroboran y prueban la comisión de graves delitos contra los derechos humanos de los viejos pobladores por parte de la Municipalidad.

Candidatos políticos incurren en “Violación de deberes de funcionarios públicos”

Al cierre de la Feria Judicial –según el dictamen del Fiscal General del Ministerio Público de Esquel, doctor Martín Zacchino–, los concejales, el intendente y el inspector de Tierras del Municipio del Hoyo habrían incurrido en el delito tipificado por el artículo 248 del Código Penal de “violación de los deberes de funcionario público”, al sancionar la Ordenanza 44 / 95 y adjudicar posteriormente al doctor Enrique Korn 1055 hectáreas de tierras fiscales habitadas por las familias Larena y Quilodrán, contrariando las disposiciones legales de la Constitución Provincial, la Ley de Corporaciones Municipales y la Ordenanza de Tierras del propio Municipio que regula el procedimiento para la adjudicación en venta de tierras fiscales.

“Pérdida de expedientes de tierras de la Abuela Eufemia Monsálvez de Larena”

Entre los firmantes de la Ordenanza y funcionarios que presentaron informes adulterados y posibilitaron *“la sospechosa pérdida de piezas importantes del expediente de tierras vinculado a la ocupación de las familias Larena Monsálvez y otras”*, según la investigación realizada por la Fiscalía de Esquel, se encuentran involucrados el actual intendente Santiago “Chito” Cárdenas, candidato a diputado provincial del PROVECH, y Enrique Silva, candidato a intendente en El Hoyo por la UCR. Ambos, candidatos en las elecciones a celebrarse en Chubut el 16 de septiembre, habrían incurrido en el delito tipificado en el artículo 248 del Código Penal y les correspondería una pena de hasta dos años de prisión e inhabilitación para ejercer cargos públicos por cuatro años. Enrique Silva fue Concejal por la UCR por dos períodos y firmó la Ordenanza cuestionada, mientras que Santiago Cárdenas ocupaba la Dirección Municipal de Tierras y realizó el falaz Informe de Inspección que posibilitó la referida Ordenanza. En el 2003, ya como Intendente, Cárdenas firmó el título de propiedad a favor de Korn, que hoy se cuestiona.

Entre los considerandos y pruebas que se mencionan en el documento del Fiscal se reconoce que de “la presentación realizada por representantes de la APDH ante la Fiscalía Anticorrupción de la Provincia el 9 de noviembre de 2005, en relación al despojo del que estarían siendo víctimas familias de antiguos pobladores de El Hoyo, deriva la investigación que el Fiscal General de Esquel llevó a cabo y que

confirma lo señalado por el Fiscal Anticorrupción en su dictamen del 26 de noviembre del 2006, en cuanto a que la *maniobra de adjudicación (de tierras fiscales a Korn) resulta dudosa, incierta y ambigua*”.

Informe del Servicio de Atención a la Víctima del Delito

La investigación de la Fiscalía General de Esquel que se llevó a cabo durante los primeros seis meses del año incluyó un Informe del Servicio de Atención a la Víctima del Delito del Ministerio Público Fiscal de la Provincia del Chubut en el que se corrobora a partir de testimonios de antiguos pobladores del paraje El Pedregoso la ocupación pacífica y permanente durante casi un siglo, de las familias acusadas y perseguidas aún en la actualidad por un delito inexistente: el de usurpar sus propias tierras. La negativa del intendente Santiago Cárdenas de habilitar a estas familias la conexión a los servicios públicos básicos de luz , agua potable de red y gas natural no hace otra cosa que profundizar la violación de los derechos humanos, la discriminación y el abuso de autoridad hacia los viejos pobladores, por considerarlos “usurpadores clandestinos” y contradice la resolución de la Fiscalía Anticorrupción de la Provincia del Chubut y el pronunciamiento del Fiscal General de Esquel.

Comienza ahora una nueva etapa de la lucha de los viejos pobladores en defensa de sus derechos para que su ocupación sea debidamente reconocida y se sancione penalmente a quienes pretenden expulsarlos de sus tierras.

Manifestación de vecinos e integrantes de organizaciones para apoyar a la familia Larena.

2008: LA JUEZA, LA ABUELA Y EL DESTIERRO

Cuando esta nota termine de ser leída, Inés Campos Larenas, a pesar de su resistencia, ¿habrá sido desalojada por la fuerza pública de la tierra en que nació y se crió, por orden de una jueza penal de Esquel? La orden ya ha salido del reducto judicial y es cuestión de horas para que baje la guillotina sobre su cuello. A Inés, que en esta fría tarde invernal estaba trajinando en su huerta con los primeros plantines de frutillas, ignorante de la orden emanada de la remota Oficina Judicial, el solo pensamien-

to de ser desterrada del solar natal ni remotamente le cruzaba por la cabeza a pesar de todas las evidencias en contrario. Porque ella cree aún en sus derechos. Y en su pertenencia a este lugar. “No saldré nunca de las tierras de mis abuelos”, sostiene ante quien la quiera escuchar.

El 4 de julio pasado, en una repleta sala comunitaria de El Hoyo, imperturbable, lejana, con una voz monótona hasta el hastío, la jueza leyó la sentencia: Inés María Campos Larenas y Leo, su compañero, fueron declarados públicamente culpables de “usurpación” de inmueble ajeno, condenados a seis meses de cárcel, desalojo forzoso y pago de 6000 pesos al abogado querellante. Un silencio absoluto de los presentes recogió el desafío: nadie creía que algo así fuera posible. Ningún campesino se atrevió a lo imposible: recusar el poder omnímodo de la jueza. No estaban preparados para hacerlo.

El fallo había dado la razón al empresario foráneo y había ignorado los testimonios de todos los pobladores, que reconocían la presencia permanente de cinco generaciones de la familia Larenas en esa tierra.

La abuela Eufemia, abuela de la abuela Inés, balbuceante, con sus casi 100 años, estuvo en el juicio. Entró lentamente en la sala, arrastrando los pies y apoyándose en el brazo de una de sus hijas. Y miró como ausente a la jueza, a la fiscal, al abogado querellante y al empresario “víctima”, que reclamaba con energía que le devolvieran tierras que reclamaba como suyas esgrimiendo un oscuro papel obtenido en más que dudosas circunstancias.

La abuela Eufemia, después, miró con ojos asombrados. No entendía mucho lo que allí se maquinaba. Nunca había estado en un juicio oral y público. Nunca había visto un juez. Nunca había sido interrogada. Nunca había imaginado que ella y su nieta fueran consideradas delincuentes, usurpadoras, por el “crimen” de defender con empecinamiento durante casi setenta años el derecho a poblar un rincón ignoto de la cordillera. Su presencia, su andar silencioso por la sala, fue un testimonio abrumador. Pero no fue registrado por la jueza. Ella estaba en otra cosa.

El empresario, al final del juicio, delante de magistrados, público y prensa, pareció humanizarse; aparentemente quebrado, lagrimeó alabando la entereza de la abuela... Dijo algo así como que harían falta muchas abuelas como la abuela Eufemia en nuestra patria.

En eso coincidimos. Es en lo único en que coincidimos con el extravagante y empoderado personaje. Porque el resto es pura vergüenza. En la historia jurídica de nuestra provincia esto será considerado, sin duda, como un episodio digno de las peores páginas de su historia.

Porque hoy como en el pasado, hace muchos siglos, en los albores de la instalación del sistema judicial, los dos castigos más graves a que se podía y se puede condenar a los criminales son la pena de

muerte y el destierro. Históricamente, en general, los condenados eligen la muerte al destierro. Porque, al dictar esas sentencias, suponen esos jueces imperturbables, el muerto simplemente desaparece y entra en el olvido, en cambio alguien desterrado, sin lugar de pertenencia, sin hogar, sin comunidad de pertenencia, sin antepasados, transformado en paria, no tiene identidad y sobre todo no tiene reconocimiento y dignidad humana. Puede ser apropiado como esclavo y victimizado de la peor manera. Es simplemente una presa destinada a la aniquilación. Hoy la conciencia humana universal se opone a la pena de muerte aún vigente en varios países y en Argentina no existe como posibilidad legal.

El Pacto sobre Derechos Humanos Económicos y Sociales a los que ha suscripto nuestra Nación condena los “desalojos forzosos” contra campesinos y comunidades originarias, como el que se lleva a cabo en este momento contra la familia Larenas y como el que se realizó años atrás, por el mismo procedimiento innoble, contra la familia Fermín, de Vuelta del Río. En aquel momento fue un juez quien ordenó el acto de violencia y por eso fue destituido por el Concejo de la Magistratura del Chubut. Hoy es ese mismo personaje, que retorna como abogado querellante, quien demanda en nombre del empresario a la jueza, que destierre sin tardar a la abuela “usurpadora” porque necesita salvar los bosques de las plagas que lo afectan y ella es un obstáculo para el logro de tan noble tarea.

Es una tarde de invierno y en la cordillera continúa nevando, mientras Inés Campos Larenas espera el regreso de sus nietos de la escuela y continúa sembrando sus plantines de frutilla, ajena a lo que se trama contra ella en lo más oscuro del Poder de la Provincia del Chubut.

2009: LOS TIEMPOS DE LA TIERRA Y LOS TIEMPOS DE LA JUSTICIA

Un fallo polémico que ignoró la sabiduría del pueblo

A ocho meses del polémico fallo de la jueza Carina Estefanía en la localidad de El Hoyo, la situación no ha variado. El humo de la chimenea de la cabaña de Inés continúa filtrándose hacia las cimas nevadas de la cordillera: ella permanece terca, empecinada, resistiendo en lo que considera defensa legítima de la tierra de sus abuelos. La Justicia aún no termina de definir sus acciones. Pero la aparición de sicarios armados en el predio de la comunidad vecina de Quilodrán y la invasión en estos días de

personas que rompen su tranquera añade nuevos motivos de inquietud a su vida.

En las semanas previas a la Navidad del 2008, el insólito pronunciamiento de la jueza penal sorprendió, inmovilizó y silenció a la audiencia de campesinos que colmaba el local del Centro Comunitario de la pequeña aldea chubutense. Allí nunca se había celebrado un juicio oral y público, los campesinos no conocían el procedimiento innovador del nuevo código penal del Chubut, ignoraban lo elemental del léxico técnico jurídico empleado y veían cómo en pocos minutos todos los testimonios de viejos pobladores que habían sostenido una y otra vez la buena fe de Inés y de las cinco generaciones de los Larena al ocupar esas tierras fiscales, quedaban descartados, como se descarta el yuyo de los surcos en la carpida final, antes de la cosecha.

También fueron descartados por la jueza los testimonios de los dos representantes de la APDH. La querrela sostuvo: “Aquí no tienen nada que hacer los Derechos Humanos. Se trata de un juicio entre civiles. El Derecho de los Derechos es el Derecho de Propiedad”. La jueza optó por el Derecho de Propiedad y descartó como intrascendente el Derecho a la Vida.

Más aún, el ex juez Colabelli acusó de falso testimonio y pidió el procesamiento de los representantes de la APDH y de los campesinos que habían testimoniado en favor de Inés Larenas.

La resistencia popular a una decisión arbitraria

El silencio de los campesinos se rompió pocos días después, se hizo rumor y luego grito:

—¡Es injusto! ¡No aceptamos ese fallo! La jueza no puede disponer un “desalojo inmediato” porque hemos apelado ante el Superior Tribunal de la Provincia, que hizo lugar a la apelación.

De voz en voz, de reunión en reunión, la situación comenzó a clarificarse. La arbitrariedad y falacia de los argumentos de la jueza fueron quedando al descubierto. La prensa popular se hizo eco y el caso se instaló en toda la sociedad cordillerana.

Impertérrita, la jueza de Esquel presionó y cercó con todo tipo de intimaciones a Inés, desconociendo la aceptación de la apelación por el Tribunal de Casación. La policía local insistió, a pedido de la jueza, en hostigar a Inés buscando atemorizarla. El Gobierno de la Provincia intentó comprarla ofreciéndole la construcción de una vivienda en otro lugar y otras prebendas para que cesara en su actitud. Funcionarios provinciales y Consejeros locales se sucedieron para intentar convencerla de que se reti-

rara del predio. Un intento de diálogo con el gobierno municipal, que se había comprometido a sostener a Inés, terminó en un fiasco, con los campesinos ocupando el municipio, la intervención policial a solicitud de las autoridades y el lavado de manos de los responsables políticos locales, que se alinearon nuevamente con el lejano y poderoso abogado, que había obtenido entre tanto que Mario Das Neves nombrara a su joven hijo como Ministro Coordinador del Gabinete del Gobierno provincial.

La indignación de los campesinos no tardó en transformarse en solidaridad, y las comunidades indígenas y otras organizaciones populares de la región se hicieron presentes en el predio de Inés, donde surgieron carpas, banderas y abrazos que protegían lo que se había transformado en un emblema de las luchas por la justicia. A medida que se aproximaba Navidad, la tensión fue creciendo: se hicieron barricadas, se multiplicaron los pronunciamientos, las marchas, la Ruta Nacional 40 en el km 1890 se transformó en un símbolo, los camioneros antes de cruzar la estepa se detenían para celebrar la entereza y la justicia de una causa que ya era de todos los humillados de esta tierra. En las pancartas se leía: “Todos somos Larena”.

La negativa del gobernador Das Neves, candidato a presidente para el 2011

Una delegación del más alto nivel de la APDH se hizo presente en Rawson en vísperas de la Navidad de 2008 para plantear al Gobierno de la Provincia su preocupación por lo que estaba sucediendo en la cordillera. Desde el Ejecutivo la respuesta fue simple y neta: ni Mario Das Neves, el Gobernador, ni sus ministros recibieron al obispo Aldo Etchegoyen y al doctor Raúl Prytula. En cambio, el Superior Tribunal del Chubut acusó recibo, los recibió y de inmediato envió a la jueza de Esquel la orden de detener cualquier acción policial de desalojo hasta tanto no se sustanciara la Apelación admitida. Esta acción y la resistencia popular que se generó en la cordillera impidieron el desalojo forzoso y crearon un poderoso mensaje político: la unión y organización de las comunidades sienta un poderoso antecedente para las luchas que se avecinan en la cordillera.

La estrategia jurídica actual del tándem Korn-Colabelli es la misma que en ocasiones anteriores: impugnar a los jueces designados hasta tanto encuentren una voz amiga y cómplice que les proporcione en la próxima audiencia un fallo favorable. Las comunidades y organizaciones alertas y solidarias, velan junto a Inés y la abuela Eufemia para la llama no se apague en su fogón de la montaña.

Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su Constitución¹¹⁴

[Reproducción parcial]

CARLOS ROMERO-XAVIER ALBÓ
La Paz, junio de 2009

Presentación

El debate sobre la nueva Constitución Política del Estado (CPE), a lo largo de casi trece meses, tuvo lugar en un escenario político de alta polarización y de gran movilidad social. La participación institucional de las organizaciones sociales, organizaciones indígenas y de los propios ciudadanos(as) fue notable, habiendo contribuido de gran manera con propuestas a la propia Asamblea Constituyente. Sin embargo, desde su inicio en agosto de 2006, la labor de la Asamblea se caracterizó por continuos desacuerdos entre los bloques de partidos y agrupaciones ciudadanas (reglamento de debates, conformación de comisiones, visión de país, etc.). Este hecho no es extraño en un contexto de transformación como el que está viviendo Bolivia, es una evidencia histórica que los cambios contienen momentos de polarización, pero esto también dio como resultado la necesidad de construir espacios de concertación entre todos los involucrados en este proceso.

¹¹⁴ Se consideró necesario incluir entre los trabajos de este libro, algunas cuestiones relacionadas con la nueva experiencia gubernamental de Bolivia con relación a los pueblos indígena, originario y campesino presentes en la Nueva Constitución Política del Estado de ese país. Nuestra carencia de material posterior a la promulgación de la Nueva Constitución nos llevó a las páginas oficiales. Encontramos en la del Vicepresidente de Bolivia el presente trabajo, muy reciente, del cual hemos reproducido el primer capítulo de manera parcial y fragmentada. El lector podrá apreciar el resto de los temas tratados, acceder a las siglas en el anexo de este resumen, y consultar el texto completo de este importante trabajo en la página Web: <http://www.vicepresidencia.gob.bo/Inicio/tabid/36/Default.aspx> o directamente en el sitio http://www.vicepresidencia.gob.bo/Portals/0/documentos/AUTONOMIAS_INDIGENAS1.pdf [N. de E.]

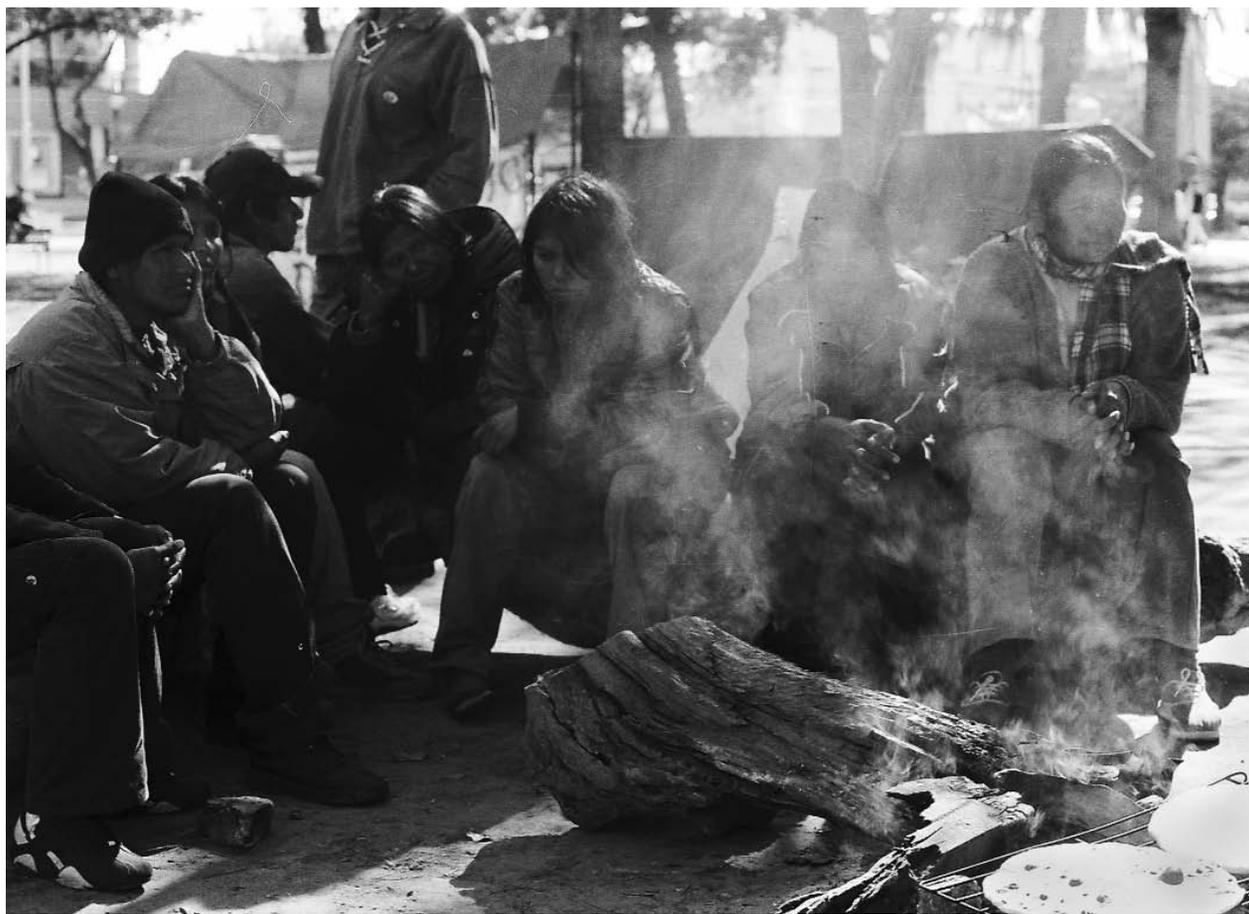
Sin lugar a dudas, más allá de las particularidades que enfrentó, la Asamblea Constituyente marcó un hito fundamental en la historia del país. Con el nuevo texto constitucional, Bolivia ingresa en una fase de cambios estructurales importantes en nuestra realidad política, económica, social y cultural que se plasma en la creación de una nueva institución. Los cambios tomarán forma con la aprobación de las leyes previstas en el texto constitucional y las elecciones próximas en todos los niveles de la administración del Estado. El gran reto ahora está en la implementación de estas reformas, donde surgen varias interrogantes, principalmente en temas como el establecimiento del nuevo régimen autonómico.

Ante la necesidad de contar con insumos que faciliten la comprensión y posterior práctica de estas nuevas realidades, la Vicepresidencia del Estado Plurinacional – Presidencia del H. Congreso Nacional, en coordinación con Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha contra la Pobreza de la Cooperación Alemana (GTZ/PADEP), ponen a consideración de lectores(as) y estudiosos(as), la investigación sobre “Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución”, cuyo objetivo es analizar las eventuales rutas que podrían seguirse para poner en marcha las autonomías indígenas.

Esperamos que el presente estudio contribuya a una mejor comprensión de estos temas. Agradecemos la colaboración de Carlos Romero y Xavier Albó, que tuvieron a su cargo esta labor, así como a las instituciones que han proporcionando información.

Dr. Dieter Kattermann
GTZ/PADEP

Héctor Ramírez Santiesteban
Secretario General
Vicepresidencia del Estado Plurinacional
Presidencia del H. Congreso Nacional



CAPÍTULO 1. Algunas precisiones conceptuales

Tanto en el habla popular como en el texto constitucional –surgido de una amalgama de constituyentes de origen popular, políticos y especialistas en ciencias sociales y derecho– hay varios términos y conceptos que pueden interpretarse de muchas maneras y causar confusión, si no se aclara su sentido en la Constitución y en este trabajo.

Sin ninguna pretensión de desarrollar todo un marco teórico, en este capítulo precisaremos ante todo el sentido del nuevo concepto más reiterado en la CPE, cual es el de *naciones y pueblos indígena originario campesinos* y los derivados de éste. A continuación mostraremos cómo este concepto atraviesa todo el texto constitucional y, a partir de ello, nos detendremos a explicar los otros dos conceptos más específicos en nuestro tema: autonomía y territorio. Concluiremos señalando las dos vías que marca la CPE para alcanzar la autonomía territorial de estas naciones y pueblos indígena originario campesinos, tema de cuyo desarrollo nos ocuparemos en los tres siguientes capítulos.

Sentido de “naciones y pueblos indígena originario campesinos”

El concepto aparece casi siempre amarrado como una unidad: *naciones y pueblos indígena originario campesinos* [NyP IOC], con sólo una *s* plural al final de las tres últimas palabras, para resaltar que se debe tomar como una unidad. En esa forma, quizás con variantes menores, se repite 69 veces en la CPE. Las tres últimas palabras –indígena originario campesino/a[s] [IOC]– aparecen también como una unidad en bastantes otras expresiones, como una clase específica de pueblo, comunidad, autonomía, jurisdicción, etc.¹¹⁵.

Cuando aparece de esta forma conjunta, como una unidad de cinco (o tres) palabras complementarias, no tiene mayor sentido pretender diferenciar en qué casos se trata de un “pueblo” y en cuáles de una “nación”; o si se trata de “indígenas”, de “originarios” o de “campesinos”. Tales distinciones só-

¹¹⁵ Salvo por error en los artículos 206, 255-II-4 y 291-II, donde cada palabra aparece aún con *s*. En 200.8 y 290-II sólo se omite la *s* de “originario”, por lo que se mantiene el sentido unitario de la expresión.

lo podrían tener sentido en los pocos casos en que alguno de estos términos aparece de manera aislada¹¹⁶.

Lo central entonces, de la expresión [NyP] IOC, es su referencia a las naciones y pueblos o grupos humanos –cuya existencia es anterior al Estado Boliviano e incluso a la Colonia– aludidos en el art. 2 de la CPE y cuyos descendientes forman hasta ahora grupos socio culturales reconocidos como tales; aunque ahora, por razones históricas, prefieran utilizar uno u otro de los tres términos así unidos en un conjunto.

El uso conjunto de esa retahíla de términos, ensartados, como un “anticucho” o “pacumutu”, se comprende mejor por el diverso origen popular de muchos constituyentes que estaban habituados a usar uno u otros para referirse, en el fondo, a una misma realidad humana subyacente. Veámoslo por partes:

Indígena originario campesinola(s)

El término *indígena* es preferido por los de tierras bajas y también por quienes tienen más en mente su uso favorable en documentos e instrumentos internacionales como el Convenio 169 de la OIT. Pero otros, sobre todo de la región andina, no se sienten felices con esa expresión porque aún arrastra la vivencia frustrante de que, con ese término o el de “indio”, se les insultaba y discriminaba.

Surgió así el término alternativo *originario*, que tenía ya ciertos ecos favorables sobre todo en la región andina, donde desde la Colonia se hablaba de “comunidades originarias” y, dentro de ellas, la categoría “originario” tenía mayor estatus que otras como “agregado”, “arrimante” o *uta wawa*.

Por otra parte, son también muchos, sobre todo andinos y colonizadores, los que aún prefieren el término *campesino*, desde que, con la Revolución y la Reforma Agraria del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), se optó por esa palabra para evitar las discriminaciones que se asociaban con “indio” o “indígena”.

¹¹⁶ Por ejemplo en el art. 395-I, al hablar de “comunidades campesinas” como sujetos de dotación de tierras fiscales; o en el art. 31, al hablar del derecho específico de NyP “indígenas” e “indígenas originarios” (sin añadir “campesinos”) no contactados y en vías de extinción, para que sean respetados y protegidos.

Por tanto, cuando dentro de este conjunto aparece también *campesino*, esta palabra no debe entenderse para restringir el carácter IOC a sólo aquellos indígenas que además viven de su trabajo personal agropecuario ni tampoco para extenderlo a agricultores campesinos de otros orígenes históricos posteriores, no incluidos en el mencionado art. 2 de la CPE. Éstos, obviamente, pueden constituir sus propias comunidades, pueblos o municipios “campesinos”, como lo hacen, por ejemplo, los de los Valles Mesotérmicos de Santa Cruz y Tarija, e incluso los afrobolivianos, menonitas, etc., con sus derechos específicos (*ver, por ejemplo, los arts. 32, 294-II, 394-III y 395-I de la CPE*) sin que se les apliquen automáticamente todos los rasgos y derechos propios de los IOC.

En este sentido cotidiano, *campesino* no se contrapone a los otros dos términos como si se tratara de una referencia a otro grupo o realidad humana, es sólo la manera histórica que se adoptó sobre todo desde 1952 para rehabilitarse frente a las actitudes despectivas que provocaban los otros, en el fondo para aludir a lo mismo. Por igual razón, ha sido bastante común aplicar este nombre *campesino* (como eufemismo de indígena) a gente urbana que no vive de su trabajo agrícola en el campo. En tal sentido, varios autores han optado por usar la dupla *indígena campesinos o campesino indígenas*.

Esta acepción y sentido popular no coincide entonces con el concepto técnico propio de la sociología y economía rurales (a saber: ‘quien vive de su trabajo personal agropecuario en el campo’ y el grupo socio económico que se relaciona con la sociedad mayor desde esta forma de trabajo), aunque este sentido más técnico puede mantenerse y de hecho se mantiene en otros muchos contextos.

Si la CPE hubiera sido elaborada sólo por eruditos juristas de origen urbano occidental, éstos probablemente habrían optado por un único término, conceptualmente quizás más nítido pero menos expresivo para muchos usuarios populares de esta nueva Carta Magna. Habría sido una solución técnicamente impecable pero didácticamente tal vez menos cercana a esos usuarios¹¹⁷. De hecho, la solución salomónica adoptada por los constituyentes –igualmente válida desde esta perspectiva– ha sido contentar a todos con esa expresión de tres dedos: IOC.

¹¹⁷ Ya ocurrió en 1994, cuando las organizaciones de base sospecharon del nuevo término OTB y fue necesaria la nueva ley interpretativa 1702 para aclarar que “las Organizaciones Territoriales de Base a que se refiere la ley 1551 son las ‘Comunidades Indígenas, los Pueblos Indígenas, las Comunidades Campesinas y Juntas Vecinales’”.

Naciones y pueblos

Dentro de este mismo conjunto unitario NyP IOC, la dupla NyP se refiere a las colectividades humanas cuya existencia es anterior a la invasión colonial española y constituyen unidades históricamente desarrolladas a partir de tradiciones, idioma, instituciones, organización, cosmovisión u otras características que les dan una identidad cultural compartida (*arts.2 y 30-I*). Este hecho, vivido y reclamado desde siempre por los propios interesados, ahora reivindicado con mayor fuerza y recién reconocido a fondo por el Estado en la nueva CPE, es el que ha llevado a los constituyentes a optar por reconocerlos como *naciones y pueblos*.

Haber optado por usar siempre ambas expresiones juntas muestra que se trata una vez más de una decisión “salomónica” sin querer entrar en la discusión en torno a qué casos o bajo qué condiciones se trataría más de una *nación* o de un *pueblo*. Más aún, ni siquiera se enumera ni cuantifica de cuántas naciones y/o pueblos se trata¹¹⁸ ni se detiene en diferenciar entre naciones o pueblos ni entre indígenas, originarios o campesinos, pues estos términos reflejan sólo diversos usos locales e históricos dentro de una misma unidad analítica.

Lo que sí ocurre es el uso separado del término pueblo(s), sin el aditamento de *nación*, para referirse a otros que no cumplen la condición de su existencia local anterior a la conquista; por ejemplo, el *pueblo* afroboliviano (al que el art. 32 de la CPE reconoce, de todos modos, los derechos de las NyP IOC “en todo lo que corresponda”).

La nación boliviana

En la versión aprobada en Oruro, en el art. 3 se hablaba sólo del “*pueblo* boliviano”, lo que motivó reiteradas protestas de quienes, al no sentirse miembros de alguna NyP IOC, se sentían despojados de toda “nacionalidad”. Pero en los diálogos y concertaciones de octubre de 2008 esta omisión fue rápidamente subsanada sin mayor oposición.

¹¹⁸ Lo más cercano es la enumeración de todos sus idiomas, reconocidos como “oficiales” en el art. 5 de la CPE. Tan larga enumeración tiene también un sentido, ante todo, simbólico. Quieren asegurarse de que no se excluye a ninguno. Por eso están en la lista algunos prácticamente extinguidos (como el guarasú'we y el pukina, distinto del uru) o de uso solamente ritual (como el machajuyai de algunos kallawayas).

Sin entrar en las inacabables elucubraciones teóricas sobre el concepto de *nación*, mucho más antiguo que el de *estado* y hasta ahora mucho más amplio y flexible (como el de comunidad, región, *suyu* y otros muchos semejantes), el resultado actual es que la nueva Constitución reconoce y busca fortalecer dos tipos complementarios de nación:

- a) El de las *naciones y pueblos* IOC. Se las reconoce por fin solemnemente en el art. 2 y las incorpora en toda la concepción del país a través de su fórmula “Estado de derecho plurinacional”, con su secuela de instancias estatales *plurinacionales*, como la Asamblea Legislativa, el Tribunal Constitucional y el Órgano Electoral; con la incorporación de la jurisdicción IOC dentro del Poder Judicial y el reconocimiento de territorios autónomos de las NyP IOC dentro del ordenamiento territorial del Estado.
- b) La *nación boliviana*. Se explicita en el art. 3, que empieza con “la nación boliviana”, conformada por todas las bolivianas y bolivianos, las NyP IOC y las comunidades “interculturales”¹¹⁹ y afrobolivianas, y concluye diciendo que en conjunto constituyen “el pueblo boliviano”. De nuevo aparece la lógica de satisfacer a todos combinando los términos *nación, comunidad y pueblo*. Este concepto de nación boliviana viene a ser el componente social que suelda, en el plano ideológico, lo que en el plano más estructural se expresa insistiendo en que somos un estado unitario. Dentro de esta segunda acepción más inclusiva de nación se deben entender otros términos como *nacional, internacional, nacionalidad, nacionalización*.

Tanto el Preámbulo como el art. 1 llevan a combinar las perspectivas *a* y *b* con la siguiente fórmula síntesis: “Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario”. Ahora todos, originarios y quienes nos incorporamos a estas tierras más tardíamente, cantamos a coro “¡Viva mi patria Bolivia, una gran nación!”, como dice la cueca¹²⁰. Una de sus grandezas es cabalmente su esfuerzo actual y pionero por unir de manera articulada, igualitaria y solidaria a una nación de muchas naciones.

¹¹⁹ En nuestra opinión, ésta no es una fórmula feliz. Según el art. 1, interculturalidad es una cualidad de todo el Estado y, por tanto, debe aparecer en todas sus instancias e instituciones, como precisan los arts. 9, 10, 17, 18, 30, 45, 78, 98, 107, 178 y 136. Pero aquí, al contraponerla a NyP IOC, parecería insinuarse que estas últimas ya no necesitan ser también interculturales, lo cual es falso. Podría entenderse como una reacción inconsciente de los constituyentes IOC, que en el pasado se quejaban porque muchos no indígenas, desde su posición dominante, pensaban que ser interculturales era una tarea sólo para los “indios” (para que se “amestizaran”) y no para sí mismos. Este uso demasiado restringido aparece también en los arts. 101, 218-II, 394-III y 395-I.

¹²⁰ Para algunos, esa cueca es “nuestro segundo himno nacional”, seguramente más popular, intercultural y comprensible que el solemne Himno Nacional de los “helados propicios”, como cantan tantos niños.

Este enfoque no es algo exclusivo de Bolivia. Con la aceptación de las naciones “subestatales” o “sin estado”, también en otros países latinos e indoamericanos –o, si se prefiere, de Abya Yala– e incluso en instancias oficiales de la Unión Europea y del propio sistema de Naciones Unidas¹²¹, se está empezando ya a romper el pretendido monopolio que muchos estados modernos (secundados por sus “políticos”) pretendieron imponer sobre el término *nación* y se está recuperando en cambio su sentido más amplio, arriba esbozado, que no excluye a la nación-estado¹²².

El peso de lo indígena originario en la nueva Constitución

Para colocar los siguientes temas más específicos en su debido contexto, mostramos previamente, de forma rápida, cómo la temática IOC es transversal a toda la CPE.

El Preámbulo, como en varias otras constituciones, forma ya parte de ésta pero no de su cuerpo jurídico. Como su nombre indica, es algo previo, como el gran portón de entrada, en el que ya se quiere expresar de una manera poética y utópica el núcleo central de por qué se decide transformar el Estado y con qué visión. En ambos aspectos el papel central de las NyP IOC queda claro, desde la mención de la “sagrada Madre Tierra” que cobija a esta diversidad de pueblos con rostros y culturas diferentes. La comprensión de “la pluralidad vigente en todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas” pasa a ser la clave para interpretar las luchas del pasado y formular el gran reto, de hoy hacia

¹²¹ El art. 9 de su Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) les reconoce su derecho “a pertenecer a una comunidad o nación indígena”. Como un ejemplo más de ese inacabable y tortuoso juego del gato y el ratón entre los términos *estado* y *nación*, precisemos que a las Naciones Unidas (que ahora reconocen a los pueblos indígenas también como naciones), en rigor, se las debería llamar las “Naciones-Estado Unidas”; y que, para complicarlo aun más, uno de sus miembros tiene por nombre “Estados Unidos”, pero se autoproclama “the great American nation”, marginando de paso al resto del continente “americano”, mientras que ninguno de sus estados federados (como Ohio o Texas) se denomina “nación”.

¹²² Hay sin duda cierta tendencia a querer ir eliminando la referencia a lo nacional como equivalente al conjunto del Estado, por ejemplo en ciertos ambientes europeos escarmentados por las intolerancias y crímenes ocasionados por los “nacionalismos”. Por ese mismo temor hay incluso quienes quisieran eliminar simplemente toda referencia a “nación” en cualquier nivel. Pero no parece que sea éste el riesgo principal en nuestro entorno, donde más bien tendemos a diluir nuestra referencia solidaria a un país en permanente conflicto y tendencia al resquebrajamiento, sea por intereses muy locales o por grandes intereses de los sectores económicos más poderosos, dentro y más allá de nuestras fronteras.

el futuro, de “construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario”.

El cuerpo jurídico de la nueva CPE consta, a diferencia de la anterior, de cuatro grandes partes o áreas centrales en las que debe expresarse la reforma substancial –o “refundación”, como otros prefieren– del Estado Boliviano, gran reto sintetizado ya en el Preámbulo y complementado con otras características típicas, entre las que se añaden ahora su carácter intercultural, sus autonomías (con *s*) y su pluralismo en varios frentes.

Sigue inmediatamente el art. 2, con que abrimos nuestra introducción, complementado por otros más específicos, como el 4, que garantiza la “libertad de religión y de creencias espirituales” (en alusión a las espiritualidades indígenas) y el 8, que asume los principios ético morales de la sociedad plural, citando algunos de los pueblos andinos y de tierras bajas.

Más adelante, en el Título sobre Derechos y Garantías, hay más equilibrio que antes entre los derechos personales y los colectivos¹²³, entre ellos se incluye por primera vez todo un capítulo sobre los derechos de las NyP IOC, extendido a los pueblos afrobolivianos (*arts. 30-32*). El capítulo sexto eleva al rango constitucional los principios según los cuales la educación debe ser “comunitaria, descolonizadora, intracultural, intercultural y plurilingüe”, en sus diversos niveles (*arts. 78, 91*) y el capítulo séptimo reitera que la “diversidad cultural constituye la base esencial del Estado Plurinacional Comunitario”; por ello, “la interculturalidad es el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones” (*art. 98*). Se incorpora el derecho y deber¹²⁴, siempre muy sentido por los pueblos originarios, y ahora también por el mundo posmoderno, de “proteger y defender un medio ambiente adecuado para el desarrollo de los seres vivos” (*art. 108 #16*); aunque este tema no llega a desarrollarse con la precisión y audacia de la nueva CPE del Ecuador.

En la Segunda Parte, sobre la Estructura y Organización Funcional del Estado, se mantienen los clásicos tres poderes, pero caracterizando a varias de sus instituciones clave como *plurinacionales*, lo que tiene también sus implicaciones en la manera plural y equilibrada con que debe nombrarse a sus miembros. Así ocurre en el Parlamento, ahora con el nombre de Asamblea Legislativa Plurinacional

¹²³ La Primera Parte de la constitución anterior se denominaba simplemente “La persona como miembro del Estado”.

¹²⁴ Ni esta CPE ni la anterior desarrollan mucho el tema de los Deberes, reducido al art. 108.

(*arts. 145-147*), y en el Poder Judicial; donde, dentro de la función judicial “única”, se establecen tres jurisdicciones: la ordinaria, la agroambiental y la IOC (*arts. 179 y 190-192*).

Se buscará cómo concertar la jurisdicción ordinaria y la de los IOC a través de una Ley de Deslinde Jurisdiccional (*art. 191*) y elevando cualquier demanda al Tribunal Constitucional Plurinacional, cuyos miembros deberán ser elegidos “con criterios de plurinacionalidad y representación del sistema tanto ordinario como IOC” (*arts. 196-199*). Algo semejante ocurre en el Órgano Electoral Plurinacional, en el que, a su vez, se abre la posibilidad de que las NyP IOC puedan elegir a ciertas autoridades y representantes “de acuerdo a sus propias formas de elección” (*art. 210*).

Controvertido pero sin duda descolonizador es asimismo el requisito de que las y los servidores públicos hablen al menos dos idiomas oficiales del país (*art. 234*), aunque la décima y última disposición transitoria, con que se cierra toda la CPE, aclare que este artículo “será de aplicación progresiva”¹²⁵. La Tercera Parte, sobre la Estructura y Organización Territorial del Estado, se trabajó intensamente en los diálogos de octubre con los prefectos de oposición, la Federación de Asociaciones Municipales (FAM) y finalmente se logró una formulación; si bien aquéllos no la quisieron firmar, sí fue aprobada por el Parlamento con sólo cambios menores. En contraste con la CPE hasta ahora vigente, que prácticamente ignora el asunto por su enfoque centralista, las autonomías son ahora otro de los pilares del nuevo Estado desde la perspectiva tanto de las regiones y gobiernos locales como de las NyP IOC. Por ser la parte que se relaciona más de cerca con nuestro tema, no es necesario explicarla aquí de manera extensa. La Cuarta Parte, sobre la Estructura y Organización Económica del Estado, es también nueva¹²⁶, aunque está todavía poco trabajada. Dentro del enfoque de una “economía plural”, introduce la organización económica comunitaria, con sus principios de reciprocidad y solidaridad (*arts. 306-307*) y –de nuevo– el deber de mantener el equilibrio del medio ambiente (*art. 342*), en particular con relación a la explotación de los recursos naturales y la necesidad de consultar a las NyP IOC potencialmente afectadas (*art. 353*).

Desde esta perspectiva, en esta Cuarta Parte se retoma asimismo el tema de la “tierra y el territorio”

¹²⁵ Erróneamente numerado en ella como 235.

¹²⁶ La anterior CPE tenía sólo una tercera parte con una serie de “régimenes especiales” poco articulados entre sí que van desde el económico al social, al agrario, etc., hasta llegar a otros tan dispares como el familiar, el municipal o el de la policía.

(*arts. 393-404*), que antiguamente estaba encapsulado dentro del régimen especial agrario. Inesperadamente es, en esta Cuarta Parte económica, donde más se detalla el concepto de territorio IOC (*art. 403*), que ya aparecía en la Tercera Parte como una de las entidades territoriales IOC dentro del ordenamiento territorial del Estado. Pero aquí se lo enfoca ante todo como una forma específica de propiedad agraria indígena, que implica el uso de sus recursos renovables, con la capacidad de aplicar normas propias. Es decir, se mantiene lo que en 1994 se había introducido en el art. 171 de la CPE vigente y después se desarrolló en la Ley INRA de 1996, bajo el término “tierras comunitarias de origen” (TCO), aunque ya no se utiliza sino el de territorio IOC. No se mencionan las TCO como la base para delimitar las entidades territoriales IOC, sino al final del texto constitucional, en la 7ª disposición transitoria.

Basten estos apuntes para ver que, efectivamente, a lo largo de toda la nueva CPE, se ha hecho un notable esfuerzo para que la temática IOC resulte realmente transversal e inspiradora de toda la nueva estructura del Estado. Nuestro tratamiento de la autonomía IOC debe entenderse y enmarcarse dentro de esta óptica y contexto más integral.

Autonomía

La autonomía es la cualidad gubernativa asignada a determinadas unidades territoriales subnacionales, es decir, subdivisiones de menor cobertura territorial que el conjunto del Estado y la nación boliviana. El elemento clave para tener esta cualidad gubernativa es la capacidad de esas unidades de legislar, es decir, definir sus propias leyes (no sólo reglamentos operativos de una ley definida por otros)¹²⁷ en aquello que les compete, de acuerdo a la Constitución y las leyes de una cobertura y nivel más amplios. Un ejemplo aquí muy pertinente de ese tipo de leyes de mayor cobertura, es la Ley Marco de Autonomías, que deberá elaborarse y aprobarse rápidamente a ese nivel nacional para precisar

¹²⁷ Todo este debate autonómico sí fue, en gran medida, cuestión de “quitar o añadir una coma” entre las palabras “[facultades...] legislativas normativo-administrativa, fiscalizadora...” en el art. 272 que fue al referéndum constitucional de enero de 2009. Sin coma, parecía que la autonomía se reducía a legislar normas administrativas, etc. En cambio, con coma, ya no queda duda de que esta facultad legislativa va más allá. En el texto del referéndum autonómico de 2006 tampoco había coma.

muchos puntos como los que esbozamos en este documento, y evitar así confusiones fácilmente superables antes de que empiecen a funcionar las diversas autonomías.

[...]

Autonomía indígena originaria campesina

Ésta es la instancia que aquí directamente nos atañe. El art. 289 define esta autonomía IOC como “el autogobierno de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias”. El art. 291-I precisa que tienen ese rango “los territorios IOC y los municipios y regiones que adoptan tal cualidad”.

Tanto esta autonomía IOC como las entidades territoriales que la ejercen tienen sus particularidades derivadas del art. 2, fundacional para la nueva CPE. Nótese que, a la luz de este artículo, en este caso no se trata de algo “otorgado” por el Estado a estos pueblos y naciones, sino de un derecho previo pero ignorado, cuando no arrebatado, que el Estado recién “reconoce” y “garantiza”. En rigor teórico, hay diversas formas y escenarios por los que el Estado puede reconocer este derecho.

La más global es reestructurando todas las instancias e instituciones estatales, de modo que cualquier persona y pueblo indígena se sienta en ellas como en su propia casa. A ello apunta mucho de lo dicho en la anterior sección *El peso de lo indígena originario en la nueva Constitución* (p.7).

Otro escenario más radical sería que estas naciones y pueblos lleguen a tomar el control pleno de esta casa estatal, sea la antigua, sea una nueva, y que desde esta situación de máxima hegemonía establezcan las reglas de juego para todos los demás. Sería lo que han hecho los españoles y sus descendientes en los largos siglos de la Colonia y la República, pero al revés. Así como entonces unos fueron más duros y otros más tolerantes, en este escenario podría ocurrir lo mismo, pero desde la clara hegemonía de los pueblos Indígena Originario Campesinos.

El tercer escenario es el de las autonomías IOC sobre determinados territorios propios. En ciertos contextos regionales o nacionales puede ser todavía la única vía posible, supuesta la actual correlación de fuerzas en determinadas regiones o momentos nacionales. Así ocurre, sin duda, con muchas NyP IOC minoritarias de las tierras bajas.

Pero en una situación política nacional de cierta hegemonía IOC, ¿será útil y oportuno tener también esa forma de autonomía en la región andina? ¿O bastará con apoderarse de una vez del poder en sus diversos niveles [para] transformar desde allí todo el conjunto? ¿No será mejor y más rápido entrar directamente al segundo o al primer escenario arriba esbozados? Así opinan y actúan bastantes dirigentes y políticos andinos, al menos para la situación de su propia región andina.

Sin embargo, no habría que descartar tan rápidamente la importancia de ejercer cierta autonomía IOC local y regional, téngase o no el poder hegemónico a niveles superiores. He aquí algunas razones:

Primera, tanto jurídica como práctica, es que ciertas competencias son propias y exclusivas de una entidad territorial IOC, las cuales son distintas y, en algunas materias, incluso más radicales que las de otras formas de autonomía; por ejemplo, para gobernarse desde su propio derecho. Si ya se tiene autonomía municipal pero sólo ésta, se tienen ciertas competencias; pero si además se logra la autonomía IOC, se le acumulan esas competencias adicionales. Y si previamente no se tiene ni siquiera el rango municipal, ya se empiezan a tener las competencias propias de NyP IOC.

Segunda, vinculada a la anterior, es que entonces en esos niveles más locales se pueden experimentar mejor, maneras nuevas de ejercer gobierno que sean más acordes con el modo de ser originario, con miras a la ulterior transformación también a niveles más comprensivos.

Tercera, que es una generalización de la anterior. Un principio didáctico universal nos dice que empezar por lo chico y local siempre es un buen camino de aprendizaje para después llegar a niveles superiores. Así ocurrió con [...] la Ley de Participación Popular, en la cual muchos hicieron sus primeras experiencias de ser gobierno local, no sin tropezones, y posteriormente han llegado a puestos de mayor responsabilidad pública. La casa no se construye desde el tejado para abajo. Se empieza por los cimientos y de ahí se avanza hacia arriba.

Finalmente, dentro de la organización general del Estado, estas vías autónomas y descentralizadas, en sus diversos niveles, pueden tener mayor eficiencia incluso en instancias donde no está de por medio la problemática de la reconstrucción étnica.

[...]

ANEXO I

Sumario del libro de Carlos Romero y Xavier Albó, *Autonomías indígenas en la realidad boliviana y su nueva Constitución.*

Presentación

Introducción

Capítulo 1. Algunas precisiones conceptuales

Sentido de “naciones y pueblos indígena originario campesinos”

Indígena originario campesino/a(s); Naciones y pueblos; La nación boliviana.

El peso de lo indígena originario en la nueva Constitución

Autonomía

Tipos de autonomía; Autonomía indígena originaria campesina.

Territorio

Territorio indígena originario campesino

Las dos vías hacia la autonomía IOC

Los municipios indígenas (o IOC); Las Tierras Comunitarias de Origen [TCO]; Vías convergentes.

Capítulo 2. Municipios con condición IOC

La escala CEL

Tipología CEL de los municipios

Otros factores concomitantes

Tamaño poblacional; Carácter rural o urbano; Índice de desarrollo humano.

Capítulo 3. Tierras comunitarias de origen

El reciente despertar del tema

Estado legal de las TCO

Capítulo 4. TCO y municipios

Municipios sin TCO

TCO como parte de un solo municipio

Una o varias TCO conforman un municipio

Una TCO abarca varios municipios

TCO partidas por fronteras municipales

Territorios discontinuos

En las tierras bajas; En la región andina.

Población indígena o no en TCO de tierras bajas

Chiquitania; Chaco guaraní; Mojos; Territorios multiétnicos; Otros pueblos menores.

Capítulo 5. Hacia la autonomía regional indígena y más allá

Las previsiones constitucionales

Aplicaciones prácticas

Regiones IOC andinas; Regiones IOC en tierras bajas; Más allá de regiones IOC.

Capítulo 6. Competencias de las autonomías indígenas

Matriz de competencias indígenas y otras

Estatutos; Consulta previa; Políticas de turismo; Juzgar según su propio derecho.

Principios de voluntariedad y gradualidad

Capítulo 7. La jurisdicción IOC del Poder Judicial

Algunos rasgos del múltiple derecho indígena

Dos jurisdicciones e interlegalidad

Capítulo 8. Conclusión y tareas

Principales resultados

Pistas para otras tareas pendientes

Sistematizar las experiencias concretas previas; Los derechos de los IOC fuera de su territorio;

Alcances de la Ley de Deslinde Jurisdiccional.

Bibliografía

Anexos

- Anexo 1. Municipios con su escala CEL (en % horizontal más índices para poder ser “municipio indígena”).
- Anexo 2. Municipios por departamento, tipología CEL, IDH, pueblo originario y TCO.
- Anexo 3. Lista de tierras comunitarias de origen (TCO) tituladas y en proceso en el INRA hasta octubre 2008.
- Anexo 4. Localidades de los municipios de San Borja, Santa Ana y San Ignacio de Mojos.
- Anexo 5. Otros nativos por municipio según Censo 2001 SIGEL (sólo en domicilios particulares).
Se omiten municipios con solo SIN[especificar] < 100
- Anexo 6. Competencias según instancia territorial, en paralelo.

Mapas INRA de Tierras Comunitarias de Origen (TCO) y Municipios (abril 2009)

- TCO y Municipios. Pando, La Paz norte y Beni noroeste.
- TCO y Municipios Beni norte.
- TCO y Municipios La Paz norte y Beni central.
- TCO y Municipios La Paz, Cochabamba y Santa Cruz.
- TCO y Municipios Santa Cruz norte y central.
- TCO y Municipios La Paz central y Cochabamba.
- TCO y Municipios Oruro y Potosí.
- TCO y Municipios Oruro, Potosí norte y centro, Chuquisaca oeste.
- TCO y Municipios Chaco de Santa Cruz, Chuquisaca y Tarija.
- TCO y Municipios Santa Cruz este.

ANEXO II

Siglas

CEL (escala): Condición étnico lingüística.

CPE: Constitución Política del Estado.

GTZ: Cooperación Técnica Alemana.

INRA: Instituto Nacional de Reforma Agraria.

IOC: Indígena Originario Campesino/a.

MNR: Movimiento Nacionalista Revolucionario.

NyP IOC: Naciones y Pueblos Indígena Originario Campesinos.

OIT: Organización Internacional del Trabajo.

OTB: Organizaciones Territoriales de Base.

PADEP: Programa de Apoyo a la Gestión Pública Descentralizada y Lucha contra la Pobreza.

SIGEL: Sistema de Información Geográfica Étnico Lingüística.

TCO: Tierras Comunitarias de Origen.

ANEXO III

Preámbulo de la Constitución de la República de Bolivia y articulado (selección) relativo a los Pueblos Originarios

República de Bolivia. Asamblea Constituyente. Honorable Congreso Nacional
Constitución Política del Estado¹²⁸
Versión Oficial

PREÁMBULO

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado.

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complemen-

¹²⁸ El 25 de enero de 2009 se realizó en Bolivia un referéndum, y el nuevo texto constitucional fue aprobado con el 61,4% de los votos. La nueva Constitución fue promulgada el 7 de febrero de 2009, en un acto público encabezado por el presidente Evo Morales Ayma, que expresó: “En este día histórico proclamo promulgada la nueva constitución política del Estado boliviano, la vigencia del estado plurinacional unitario, social y, económicamente, el socialismo comunitario”. [N. de E.]

riedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos.

Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.

Nosotros, mujeres y hombres, a través de la Asamblea Constituyente y con el poder originario del pueblo, manifestamos nuestro compromiso con la unidad e integridad del país.

Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, re-fundamos Bolivia.

Honor y gloria a los mártires de la gesta constituyente y liberadora, que han hecho posible esta nueva historia.

DERECHOS DE LAS NACIONES Y PUEBLOS INDÍGENA ORIGINARIO CAMPESINOS

Artículo 30.

- I. Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española.
- II. En el marco de la unidad del Estado y de acuerdo con esta Constitución las naciones y pueblos indígena originario campesinos gozan de los siguientes derechos:
 1. A existir libremente.
 2. A su identidad cultural, creencia religiosa, espiritualidades, prácticas y costumbres, y a su propia cosmovisión.

3. A que la identidad cultural de cada uno de sus miembros, si así lo desea, se inscriba junto a la ciudadanía boliviana en su cédula de identidad, pasaporte u otros documentos de identificación con validez legal.
4. A la libre determinación y territorialidad.
5. A que sus instituciones sean parte de la estructura general del Estado.
6. A la titulación colectiva de tierras y territorios.
7. A la protección de sus lugares sagrados.
8. A crear y administrar sistemas, medios y redes de comunicación propios.
9. A que sus saberes y conocimientos tradicionales, su medicina tradicional, sus idiomas, sus rituales y sus símbolos y vestimentas sean valorados, respetados y promocionados.
10. A vivir en un medio ambiente sano, con manejo y aprovechamiento adecuado de los ecosistemas.
11. A la propiedad intelectual colectiva de sus saberes, ciencias y conocimientos, así como a su valoración, uso, promoción y desarrollo.
12. A una educación intracultural, intercultural y plurilingüe en todo el sistema educativo.
13. Al sistema de salud universal y gratuito que respete su cosmovisión y prácticas tradicionales.
14. Al ejercicio de sus sistemas políticos, jurídicos y económicos acorde a su cosmovisión.
15. A ser consultados mediante procedimientos apropiados, y en particular a través de sus instituciones, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles. En este marco, se respetará y garantizará el derecho a la consulta previa obligatoria, realizada por el Estado, de buena fe y concertada, respecto a la explotación de los recursos naturales no renovables en el territorio que habitan.
16. A la participación en los beneficios de la explotación de los recursos naturales en sus territorios.
17. A la gestión territorial indígena autónoma, y al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables existentes en su territorio sin perjuicio de los derechos legítimamente adquiridos por terceros.
18. A la participación en los órganos e instituciones del Estado.

III. El Estado garantiza, respeta y protege los derechos de las naciones y pueblos indígena originario campesinos consagrados en esta Constitución y la ley.

Artículo 31.

- I. Las naciones y pueblos indígena originarios en peligro de extinción, en situación de aislamiento voluntario y no contactados, serán protegidos y respetados en sus formas de vida individual y colectiva.
- II. Las naciones y pueblos indígenas en aislamiento y no contactados gozan del derecho a mantenerse en esa condición, a la delimitación y consolidación legal del territorio que ocupan y habitan.

Artículo 32.

El pueblo afroboliviano goza, en todo lo que corresponda, de los derechos económicos, sociales, políticos y culturales reconocidos en la Constitución para las naciones y pueblos indígena originario campesinos.

CULTURAS

Artículo 98.

- I. La diversidad cultural constituye la base esencial del Estado Plurinacional Comunitario. La interculturalidad es el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones. La interculturalidad tendrá lugar con respeto a las diferencias y en igualdad de condiciones.
- II. El Estado asumirá como fortaleza la existencia de culturas indígena originario campesinas, depositarias de saberes, conocimientos, valores, espiritualidades y cosmovisiones.
- III. Será responsabilidad fundamental del Estado preservar, desarrollar, proteger y difundir las culturas existentes en el país.

Artículo 100

- I. Es patrimonio de las naciones y pueblos indígena originario campesinos las cosmovisiones, los mitos, la historia oral, las danzas, las prácticas culturales, los conocimientos y las tecnologías tradicionales. Este patrimonio forma parte de la expresión e identidad del Estado.

- II. El Estado protegerá los saberes y los conocimientos mediante el registro de la propiedad intelectual que salvaguarde los derechos intangibles de las naciones y pueblos indígena originario campesinas y las comunidades interculturales y afrobolivianas.

JURISDICCIÓN INDÍGENA ORIGINARIA CAMPESINA

Artículo 190.

- I. Las naciones y pueblos indígena originario campesinos ejercerán sus funciones jurisdiccionales y de competencia a través de sus autoridades, y aplicarán sus principios, valores culturales, normas y procedimientos propios.
- II. La jurisdicción indígena originaria campesina respeta el derecho a la vida, el derecho a la defensa y demás derechos y garantías establecidos en la presente Constitución.

Artículo 191

- I. La jurisdicción indígena originario campesina se fundamenta en un vínculo particular de las personas que son miembros de la respectiva nación o pueblo indígena originario campesino.
- II. La jurisdicción indígena originario campesina se ejerce en los siguientes ámbitos de vigencia personal, material y territorial:
 1. Están sujetos a esta jurisdicción los miembros de la nación o pueblo indígena originario campesino, sea que actúen como actores o demandado, denunciante o querellante, denunciado o imputado, recurrente o recurrido.
 2. Esta jurisdicción conoce los asuntos indígena originario campesinos de conformidad a lo establecido en una Ley de Deslinde Jurisdiccional.
 3. Esta jurisdicción se aplica a las relaciones y hechos jurídicos que se realizan o cuyos efectos se producen dentro de la jurisdicción de un pueblo indígena originario campesino.

Artículo 192.

- I. Toda autoridad pública o persona acatará las decisiones de la jurisdicción indígena originaria campesina.

- II. Para el cumplimiento de las decisiones de la jurisdicción indígena originario campesina, sus autoridades podrán solicitar el apoyo de los órganos competentes del Estado.
- III. El Estado promoverá y fortalecerá la justicia indígena originaria campesina. La Ley de Deslinde Jurisdiccional, determinará los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena originaria campesina con la jurisdicción ordinaria y la jurisdicción agroambiental y todas las jurisdicciones constitucionalmente reconocidas.

REPRESENTACIÓN POLÍTICA

Artículo 209.

Las candidatas y los candidatos a los cargos públicos electos, con excepción de los cargos elegibles del Órgano Judicial y del Tribunal Constitucional Plurinacional, serán postuladas y postulados a través de las organizaciones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, las agrupaciones ciudadanas y los partidos políticos, en igualdad de condiciones y de acuerdo con la ley.

Artículo 210.

- I. La organización y funcionamiento de las organizaciones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, las agrupaciones ciudadanas y los partidos políticos deberán ser democráticos.
- II. La elección interna de las dirigentes y los dirigentes y de las candidatas y los candidatos de las agrupaciones ciudadanas y de los partidos políticos será regulada y fiscalizada por el Órgano Electoral Plurinacional, que garantizará la igual participación de hombres y mujeres.
- III. Las organizaciones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos podrán elegir a sus candidatas o candidatos de acuerdo con sus normas propias de democracia comunitaria.

Artículo 211.

I. Las naciones y pueblos indígena originario campesinos podrán elegir a sus representantes políticos en las instancias que corresponda, de acuerdo con sus formas propias de elección.

II. El Órgano Electoral supervisará que en la elección de autoridades, representantes y candidatas y candidatos de los pueblos y naciones indígena originario campesinos mediante normas y procedimientos propios, se dé estricto cumplimiento a la normativa de esos pueblos y naciones.

AUTONOMÍA INDÍGENA ORIGINARIA CAMPESINA

Artículo 289.

La autonomía indígena originaria campesina consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias.

Artículo 290.

- I. La conformación de la autonomía indígena originario campesina se basa en los territorios ancestrales, actualmente habitados por esos pueblos y naciones, y en la voluntad de su población, expresada en consulta, de acuerdo a la Constitución y la ley.
- II. El autogobierno de las autonomías indígenas originario campesinas se ejercerá de acuerdo a sus normas, instituciones, autoridades y procedimientos, conforme a sus atribuciones y competencias, en armonía con la Constitución y la ley.

Artículo 291.

- I. Son autonomías indígena originario campesinas los territorios indígena originario campesinos, y los municipios y regiones que adoptan tal cualidad de acuerdo a lo establecido en esta Constitución y la ley.
- II. Dos o más pueblos indígenas originarios campesinos podrán conformar una sola autonomía indígena originaria campesina.

Artículo 292.

Cada autonomía indígena originario campesina elaborará su Estatuto, de acuerdo a sus normas y procedimientos propios, según la Constitución y la Ley.

Artículo 293.

- I. La autonomía indígena basada en territorios indígenas consolidados y aquellos en proceso, una vez consolidados, se constituirá por la voluntad expresada de su población en consulta en conformidad a sus normas y procedimientos propios como único requisito exigible.
- II. Si la conformación de una autonomía indígena originario campesina afectase límites de distritos municipales, el pueblo o nación indígena originario campesino y el gobierno municipal deberán acordar una nueva delimitación distrital. Si afectase límites municipales, deberá seguirse un procedimiento ante la Asamblea Legislativa Plurinacional para su aprobación, previo cumplimiento de los requisitos y condiciones particulares que señale la ley.
- III. La ley establecerá requisitos mínimos de población y otros diferenciados para la constitución de autonomía indígena originario campesina.
- IV. Para constituir una autonomía indígena originario campesina cuyos territorios se encuentren en uno o más municipios, la ley señalará los mecanismos de articulación, coordinación y cooperación para el ejercicio de su gobierno.

Artículo 294.

- I. La decisión de constituir una autonomía indígena originario campesina se adoptará de acuerdo a las normas y procedimientos de consulta, conforme a los requisitos y condiciones establecidos por la Constitución y la ley.
- II. La decisión de convertir un municipio en autonomía indígena originario campesina se adoptará mediante referendo conforme a los requisitos y condiciones establecidos por ley.
- III. En los municipios donde existan comunidades campesinas con estructuras organizativas propias que las articulen y con continuidad geográfica, podrá conformarse un nuevo municipio, siguiendo el procedimiento ante la Asamblea Legislativa Plurinacional para su aprobación, previo cumplimiento de requisitos y condiciones conforme a la Constitución y la ley.

Este libro se terminó de imprimir
en Buenos Aires - Argentina
en el mes de febrero de 2010



Proyecto “Independencia y acceso a la justicia en América Latina- Parte 2” 08 CAP3-1898
Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH)

Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID)

Todas las publicaciones del Proyecto se encuentran en formato electrónico en el sitio:
<http://www.apdh-argentina.org.ar/piajal/index.htm>

Colección “Independencia y acceso a la justicia en América Latina”

