

LA SABIDURÍA DE LA MODESTIA. La sabiduría de la tierra. La sabiduría del silencio. La sabiduría del tiempo. Todo eso es la Vida. Para los pueblos originarios que se conforman con estar y no con ser. Éste es un libro para aprender. Un libro que se mete por las venas y las arterias de la sabiduría. Los pensamientos de Timoteo Francia, un *qom*. Toba, según nosotros. Cazaba ñandúes pero quería ser maestro. Y lo fue, maestro de todos en su rancho de paja y adobe. El corazón comunitario del ser indígena en relación con el entorno. El entorno es su vida: el verde, las hojas, el abrigo de los árboles, los sonidos, el coro de todo lo que lo rodea. Es su familia junto a su familia humana. El durar en ese entorno es gozar. Tal vez el gozo fundamental y único que puede sentir el ser humano. En este libro está todo eso. Desprende sabiduría. Hoja tras hoja va recuperando los sonidos de la naturaleza, el nacer, el permanecer, el observar y escuchar el gran escenario y luego morir, así, como fin lógico.

Quienes han compuesto este libro han logrado precisamente eso: adentrarnos en el pensamiento de un *qom*. Y frente al observar y estar, el actuar y el ser de los conquistadores disfrazados de cristianos. Timoteo, un sabio de la sencillez, con la sabiduría infantil, pura y por eso profunda, frente a nuestro intelecto, nuestra creída superioridad trabajada con fórmulas escritas y experiencias repetidas que de poco nos sirvieron para llegar a ser humanos.

La tierra, la naturaleza, aprender de ella. La vida. No negarla, no pisotearla, no calcular los réditos de su explotación mortífera. Y don Timoteo nos pregunta, con toda la profundidad de la inocencia: "¿cómo pueden los hombres pretender ser los propietarios de la tierra si sus vidas son mucho más breves que la vida de la tierra?"

Este libro nos abre otro mundo, ese mundo que los occidentales y cristianos hemos menospreciado. Un libro para aprender. Una especie de camino a la sabiduría con murmullos de pájaros y de plantas que crecen para estar y mirarnos en silencio. Para enseñarnos lo eterno.

OSVALDO BAYER



**RUMBOSUR**  
ASOCIACION CIVIL



ISBN 978-987-27338-1-0



9 789872 733810

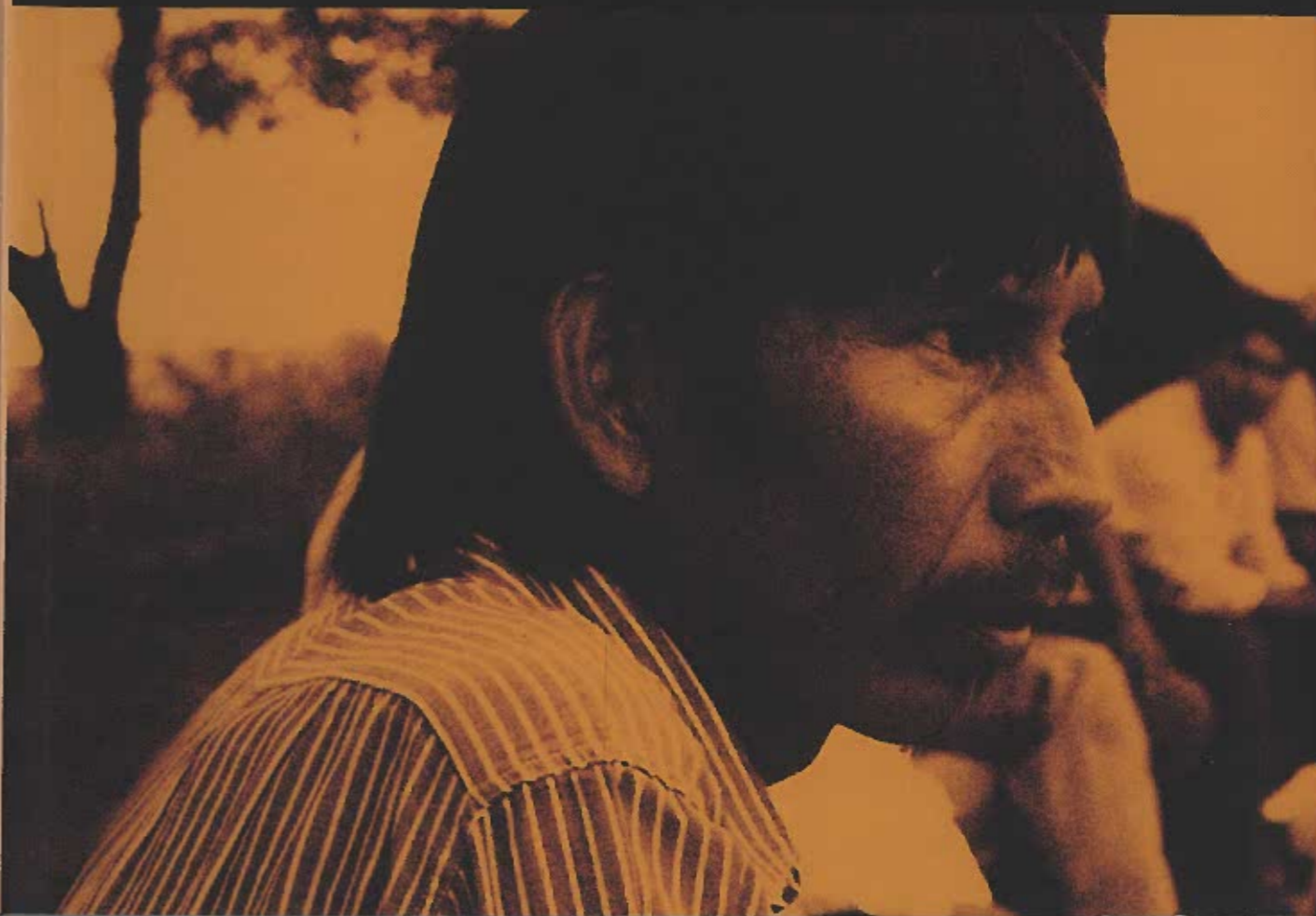
Timoteo Francia /  
Florencia Tola

REFLEXIONES DISLOCADAS  
Pensamientos políticos y filosóficos qom

Timoteo Francia / Florencia Tola

# REFLEXIONES DISLOCADAS

Pensamientos políticos y filosóficos *qom*





Timoteo Francia (1965-2008), filósofo *qom* (toba) del Chaco argentino. Dedicó su vida a la reflexión y a la lucha contra las injusticias y la opresión a la que los pueblos indígenas fueron y son sometidos. Sus palabras vertidas en este libro concilian sabiamente conocimientos de sus antepasados con aquellos adquiridos durante años de formación autodidacta en el mundo de los *doqshe* (blancos).



Florencia Tola se graduó como Doctora en Antropología Social y Etnografía en la *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS) de París, en cotutela con la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y miembro asociado del centro *Enseignement et recherche en ethnologie amérindienne* (EREA) del CNRS de Francia. Se desempeña como profesora en la Universidad de Buenos Aires.

## REFLEXIONES DISLOCADAS

Pensamientos políticos y filosóficos *qom*

REFLEXIONES DISLOCADAS  
Pensamientos políticos y filosóficos *qom*



TIMOTEO FRANCA  
FLORENCIA TOLA



**RUMBOSUR**  
ASOCIACION CIVIL





FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano  
*Héctor Hugo Trinchero*  
Vicedecana  
*Leonor Acuña*  
Secretaria Académica  
*Graciela Morgade*  
Secretaria de Supervisión Administrativa  
*Marcela Lamelza*  
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar  
Estudiantil  
*Alejandro Valitutti*  
Secretario General  
*Jorge Gugliotta*  
Secretario de Investigación  
*Claudio Guevara*  
Secretario de Posgrado  
*Pablo Ciccolella*  
Subsecretaria de Bibliotecas  
*María Rosa Mostaccio*  
Subsecretario de Publicaciones  
*Rubén Mario Calmels*  
Prosecretario de Publicaciones  
*Matías Cordo*  
Coordinadora Editorial  
*Julia Zullo*  
Consejo Editor  
*Amanda Toubes*  
*Lidia Nacuzzi*  
*Susana Cella*  
*Myriam Feldfeber*  
*Silvia Delfino*  
*Diego Villarroel*  
*Germán Delgado*  
*Sergio Gustavo Castelo*



© Asociación Civil Rumbo Sur  
www.rumbosur.org.ar  
info@rumbosur.org.ar  
© Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires- 2011  
Puán 480 Ciudad Autónoma de Buenos Aires  
República Argentina

*Diseño de tapa e interior:*  
*Pablo Rey / iniciativaeditorial.blogspot.com*

Francia, Timoteo  
Reflexiones dislocadas: pensamientos políticos y filosóficos  
gom / Timoteo Francia y Florencia Tola. - 1a ed. - Buenos  
Aires: Asociación Civil Rumbo Sur; Facultad de Filosofía y  
Letras - UBA, 2011.  
208 p. ; 19x19 cm.  
ISBN 978-987-27338-1-0  
1. Antropología. I. Tola, Florencia II. Título  
CDD 306

*La ganancia de la primera edición se entregará al padre y hermanos de  
Timoteo Francia*

*Prohibida su reproducción total o parcial sin solicitar consentimiento.*  
Impreso en los Talleres Gráficos Nuevo Offset, Viel 1444, CABA  
en octubre de 2011

## ÍNDICE

Nota preliminar	7
Introducción	9
Acerca de Timoteo Francia	9
Sobre esta iniciativa	13
Agradecimientos	17
Todo nuestro amor fue para nuestro hermano mayor	19
Del corazón y la muerte o la eternidad de los lazos	23
Palabras introductorias de Timoteo Francia	27
I. Un discurso político propiamente indígena	31
La identidad negada	32
Una nación con visión de emancipación: la participación como clave de nuestro desarrollo	34
Carta magna, identidad y Estado multicultural	38
Liderazgos	43
La política en mi barrio	47
La espacialidad en mi barrio	49
Historia de <i>Namqom</i>	55
La toma del Instituto de Comunidades Aborígenes: Comunicado	59
II. Aspectos de una filosofía territorializada	63
El espíritu de una filosofía propia	
Equilibrio y complementariedad en lo existente	66
La armonía de vida	75
Tierra, memoria y vida	82
Proyectarse en el tiempo y el camino del tiempo	93

La mujer aborígen	97
El valor de nuestra tierra	
	100
<b>III. En el tiempo de la Historia</b>	<b>115</b>
El origen de los días, la Historia	
Conquista y colonización de América	118
Conquista del Gran Chaco	124
Mi esperanza en los tiempos	127
<b>IV. La palabra y la educación</b>	<b>135</b>
La palabra y las generaciones	136
Sistema educativo y homogeneización cultural	143
La interculturalidad en educación	151
Estados multiculturales y política educativa	154
<b>V. "Hermanos, dueños de la tierra, son iguales ante la ley"</b>	
<b>Falsedades y mentiras. Leyes, derechos y normativas</b>	<b>159</b>
La ley de los <i>qom</i>	160
Los <i>qom</i> y las leyes	161
El Instituto de Comunidades Aborígenes y el Consejo Asesor	164
Legislación provincial y el derecho a la tierra	169
Constitución Nacional y derechos indígenas	171
Nuestro sendero incierto de libertad ambulatoria	178
Conceptos: Indígenas, Pueblos Indígenas	181
El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo	185
La autodeterminación	186
Ámbito del derecho a la autodeterminación	187
Aspiraciones de una patria multicultural	190
Política indígena en tiempo de reconstrucción	191
Camino para encontrar la dignidad: tierra y preexistencia	194
Recursos naturales	197
Violaciones a nuestros derechos y revolución política	202

## NOTA PRELIMINAR

La presente obra ofrece un diálogo inédito entre las reflexiones de un gran pensador toba sobre sus tradiciones ancestrales y la modernidad, y aquellas de investigadores especialistas en diversos ámbitos de las ciencias humanas y sociales que brindan sus observaciones acerca de la mirada indígena. En este juego de miradas cruzadas, la obra permite comprender tanto desde el interior como desde el exterior los pensamientos de Timoteo Francia, hombre excepcional por su sagacidad, reflejando la visión de los *Qom* actuales sobre su saber, su historia y su devenir, en la situación tan frágil y, tan a menudo, dramática como es la que viven ellos y los pueblos amerindios en general. Los textos propuestos articulan un muy rico conjunto de reflexiones sobre los *Qom* y las sociedades indígenas a cerca de diversos aspectos de la vida social, la cultura y su engranaje en el mundo moderno. El libro reúne textos sobre la política, la filosofía, la historia, la lengua, la educación y el derecho.

Valentina Vapnarsky  
 Directora del centro EREA du LESC  
 (UMR7186 – CNRS/Université Paris Ouest)



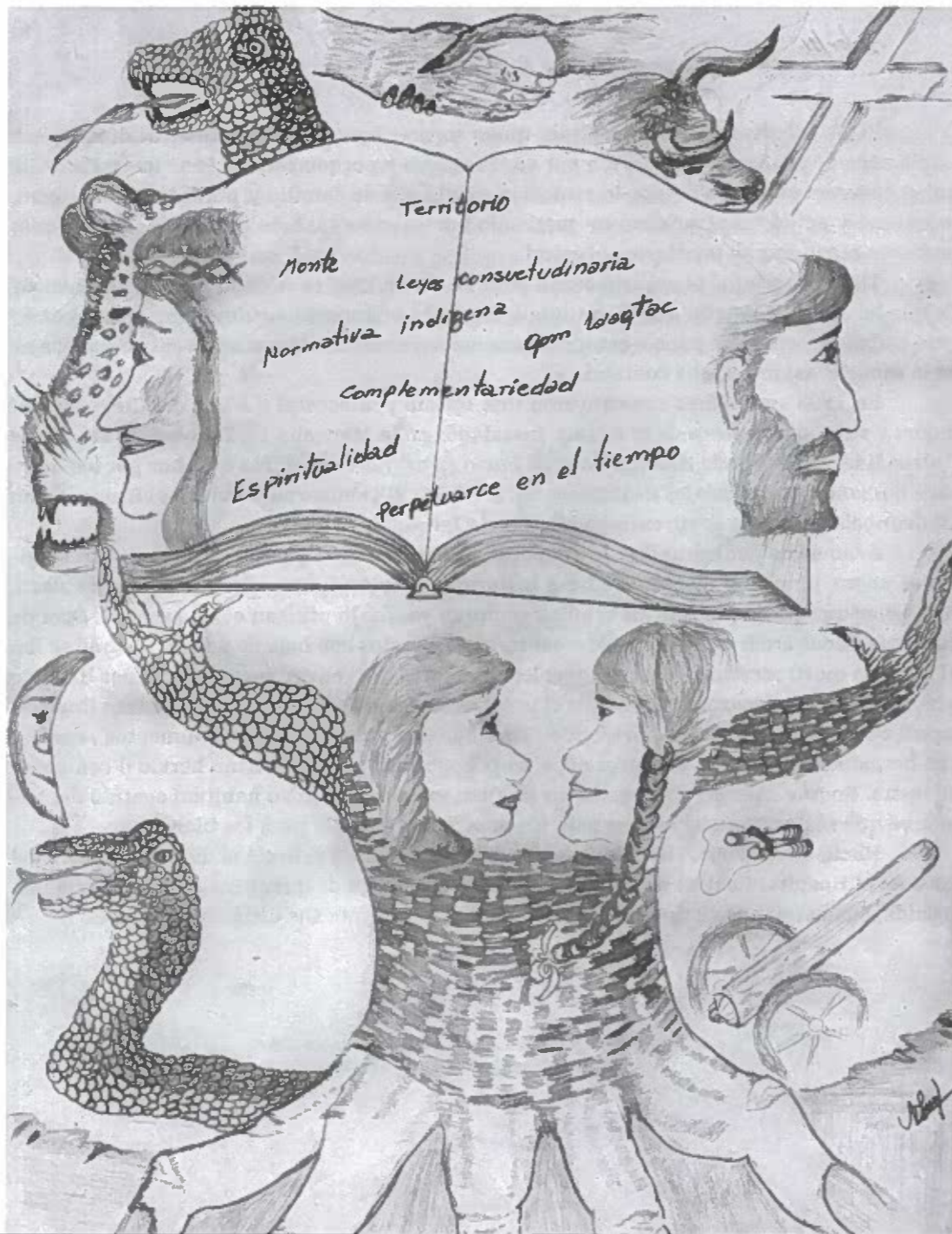
## INTRODUCCIÓN

### Acerca de Timoteo Francia

Ya pasaron tres años desde que Timoteo Francia no está más en este mundo. Sin embargo, todos los que lo quisimos sabemos que él aún está en nosotros, en nuestra memoria, en nuestra esperanza, en nuestros corazones. Es cierto que Timoteo se fue, sin embargo, quedaron sus enseñanzas, sus pasos, sus palabras; palabras que con tanto cuidado, perseverancia y ahínco se dedicó a escribir en un intento por fijar las ideas que le iban surgiendo cuando transitaba por múltiples mundos de conocimiento. Son esas palabras las que tan generosamente él me legó y su familia en un acto de confianza me entregó en el 2008, días después de su muerte. Ellas son un tesoro, el tesoro que Timoteo creó durante toda su vida, un compendio de broncas, tristezas, alegrías y esperanzas plasmados en reflexiones, saberes, pensamientos e historias. En fin, palabras en las que él está, palabras que son él y que lo traen de regreso, tan vivo y tan actual, al presente. Frente a tantas injusticias sobre las que Timoteo no se cansó de reflexionar, este fluir de su discurso es un intento desesperado por hacerse oír, por cambiar la historia, por vivir.

Timoteo Francia es un filósofo *qom* (toba) que nació en la antigua misión franciscana *Laishi*, ubicada en el este de la provincia de Formosa, en el Gran Chaco, el 3 de julio de 1965.





## Sobre esta iniciativa

El presente libro contiene las reflexiones escritas por un filósofo *qom* entre la década del 80 y el 2008 acerca de la política, la filosofía, la historia, la lengua y el derecho. Este texto constituye también un ejercicio antropológico que pretende poner en movimiento sus reflexiones acerca de los pensamientos-emociones y sobre las relaciones en general. Numerosas veces Timoteo expresó la idea de la interconexión entre personas que mutuamente se influyen visualizándola en la imagen de corazones unidos por lazos invisibles, al margen del tiempo y del espacio. No hacía falta avisarle que iría a visitarlo. Él casi siempre lo sabía, ya sea porque los pájaros le llevaban la noticia o porque nuestros corazones (sede de las emociones-pensamientos) estaban imperceptiblemente unidos. Más de una vez me recibió diciéndome: "te estaba esperando".

Esta idea de la interconexión entre los seres humanos –y no-humanos también- que no es más que una expresión de la desterritorialización de la persona propia de otras ontologías, extiende a su vez múltiples líneas de fuga. Una de ellas es la que me generó la idea de que este libro, para que fuera un verdadero homenaje, debía poner en marcha o activar el movimiento entre mundos, filosofías, antropologías y cosmologías diferentes. Sólo así su pensamiento en movimiento dejaría huellas y permitiría extender nuevas líneas imperceptibles entre los corazones.

Motivada por las palabras que Timoteo sembró mientras lo escuchaba -o quizás mientras no lo escuchaba, da igual- convoqué a diferentes especialistas quienes, desde su propio lugar, su bagaje, sus experiencias y saberes, podían ser receptivos a las palabras del filósofo indígena y dejar brotar una huella, un trazo, otra palabra. Otra palabra, es decir, otra mirada sobre el mundo, sobre un mundo que seguramente no sea ni haya sido el mismo para Timoteo Francia.

Este intento no es diferente del trabajo que él realizó toda su vida cuando, en la soledad de su rancho de palma y adobe, escribía y reescribía palabras, frases, fragmentos. "Cuando trabajamos", decía el filósofo francés Gilles Deleuze en sus *Diálogos* de 1977, "estamos inevitablemente en una soledad absoluta (...). Solamente, es una soledad extremadamente poblada. No poblada de sueños, de fantasmas o de proyectos, sino poblada de encuentros". Timoteo se llenaba de folletos, libros, apuntes, leyes, tesis, Biblias, diarios. No porque ellos tuvieran valor en sí mismos, sino porque estos escritos le permitían reflexionar, concernos

y, a la vez, distanciarnos. Si bien había crecido en una tradición en la que la oralidad es el modo de transmitir el saber, la experiencia y la historia, él reescribía fragmentos de aquello que ameritaba ser fijado. La escritura le permitía paradójicamente no sólo exteriorizar su mundo hecho de oralidad, sino pensarnos y retenernos para apropiarse de sentidos ajenos y dislocar así su propia reflexión.

Su libro-pensamiento está hecho de fragmentos de él y de otros, de múltiples *otros* que no están y que vivían en él en tanto que eran su pasado y su historia como *qom*. También está hecho de *otros* que, fuera de él, ameritaban ser absorbidos por su voracidad de conocimiento. Su pensamiento es una síntesis de encuentros porque él mismo era un camino de encuentros. "Encontrar es capturar, es volar" (Deleuze), y él lo logró a través de la escritura solitaria, aunque densamente poblada.

Este libro evoca sus prácticas intertextuales y está inspirado en ellas y en pensamientos que se encadenan y se fusionan y cuyo devenir mismo hace que ya no sean ni de unos ni de otros. Como expresaba el pensador francés Roland Barthes en 1977, un texto es un "tejido de citas tomadas de innumerables centros de cultura". De ahí que la unidad del mismo no radique "en su origen sino en su destino". Esperamos, por ello, que las palabras de este libro -pensado como un diálogo abierto y creativo de miradas que se cruzan y de sentidos que se dislocan- tengan el poder de conectar los mundos que nos habitan y que habitamos, tejiendo redes invisibles que quizás dejen huellas en otros seres, visibles o invisibles, incluso en Timoteo quien, desde algún lugar, sonríe ante este intento de unir corazones.

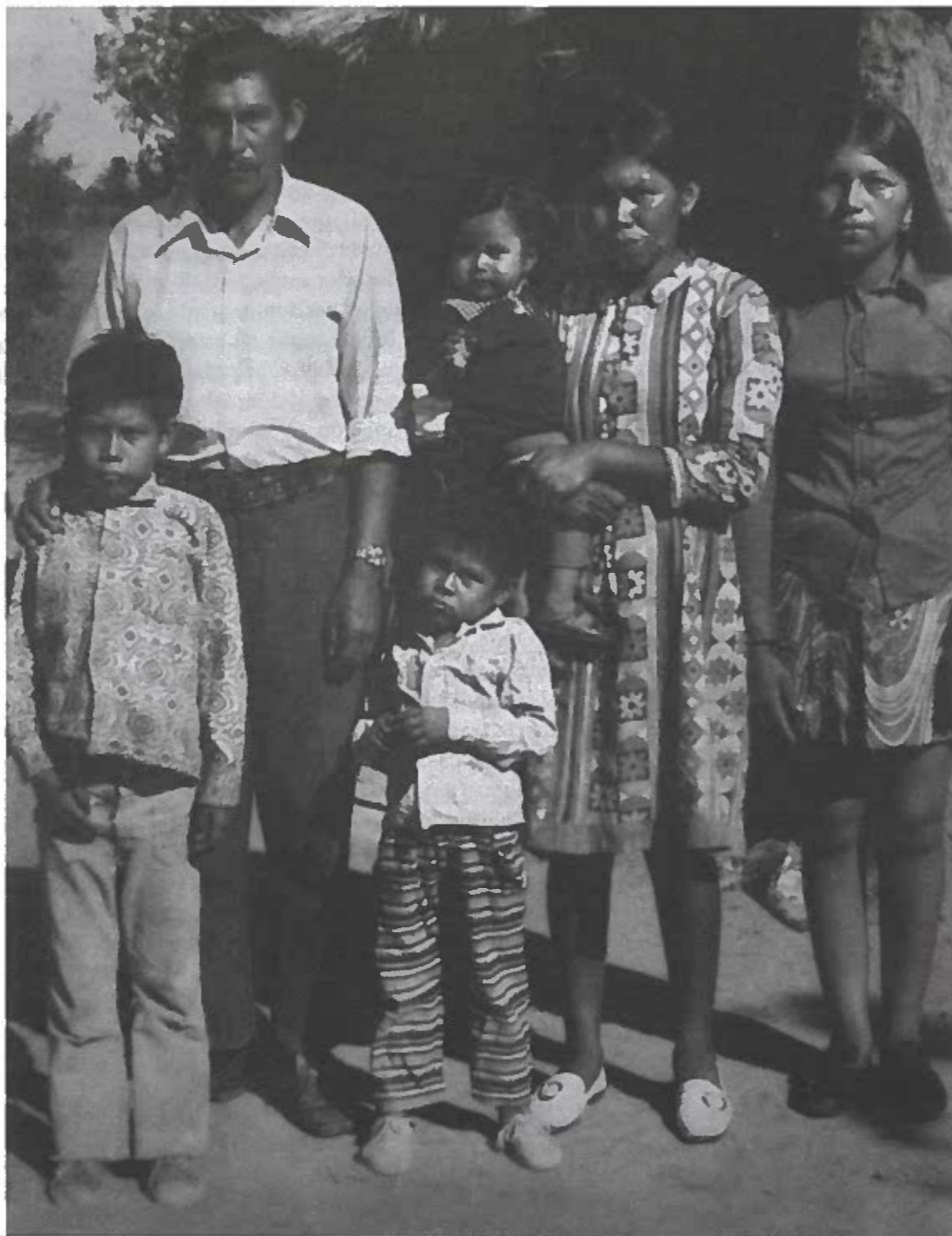
Timoteo Francia: El pasado habita en nuestro presente. Es el que nos hace sentir competentes frente a las otras culturas, sobre todo ante aquella que se cree más alta, única, sabia. La que tiene todo y considera marginales a quienes estamos fuera de ella. Mientras conservemos nuestra cultura nos sentiremos capaces de debatir e intercambiar con otros seres poseedores, tal vez, de otra sabiduría. La nuestra no nació hace poco. Es milenaria, viene de siglos atrás y todavía tiene vigencia. Nuestras prácticas y costumbres del presente responden a ella.

Mariela Rodríguez: El poeta español Gabriel Celaya maldijo "la poesía concebida como un lujo cultural por los neutrales que lavándose las manos se desentienden y evaden... la poesía de quien no toma partido hasta mancharse". Nunca leí este poema que escucho

con regularidad desde mi adolescencia, sino que me ha llegado a través del registro oral, no del modo tradicional, sino en un cassette de Paco Ibañez. Inversamente, las palabras disparadas por Timoteo, las palabras de otros en las de Timoteo, dejaron de ser oralidad para convertirse en escritura y, a su vez, es factible que algunos de sus fragmentos vuelvan a ser transmitidos de boca en boca. Quizás su texto se vuelva herramienta no sólo para otros pueblos indígenas, sino también para agentes estatales, docentes, periodistas, científicos, etc. Las "herramientas del amo" (Audre Lorde) así como las herramientas de los subalternos cambian con el tiempo, se reciclan, se deterioran, se funden unas en otras. En el marco de una investigación-gestión comprometida, apunto a que la "antropología-herramienta" -tal como la "poesía-herramienta" del poeta español- deje de ser látigo del amo para volverse "arma cargada de futuro", un arma contra la discriminación, el colonialismo, el racismo y -especialmente- contra la indiferencia y la pasividad.

El trabajo de edición de estos *Escritos póstumos* consistió en revisar sus múltiples textos, transcribirlos, encontrar las vinculaciones y, en función de éstas, establecer los ejes que estructurarían el libro. Dichos ejes son: la política; la filosofía territorializada; la historia y el tiempo; la palabra y la educación; las leyes estatales, las consuetudinarias y la normativa indígena. Luego de organizar el material en base a estos ejes, sus escritos fueron revisados con la intención de que la gramática, la sintaxis y la ortografía no entorpecieran la lectura. En algunos casos, cambié el orden de las palabras o modifiqué levemente la escritura, sin alterar el sentido que Timoteo quería transmitir. Además, considerando que a lo largo de casi treinta años se dedicó a escribir y que a pesar de que sus reflexiones giren en torno a los mismos problemas su escritura fue fragmentaria y ligada a los talleres a los que asistía, a los cursos, asambleas y acontecimientos políticos, nos hemos permitido hilar párrafos que tratan sobre los mismos temas pero que se encontraban en papeles o cuadernos diversos. Como expresan Deleuze y Guattari, "los conceptos filosóficos son todos fragmentarios que no se ajustan unos con otros, puesto que sus bordes no coinciden. Más que componer un rompecabezas, ellos nacen de dados lanzados al azar". Prácticamente, en ningún caso he añadido palabras o conceptos que no estuvieran presentes en sus manuscritos o alterado los sentidos que él les dio. A partir de la lectura de los mismos, se puede apreciar el conocimiento fino y el manejo apropiado que tenía de conceptos como multiculturalismo, autonomía, preexistencia, espiritualidad, libertad, armonía, filosofía.

Timoteo y parte de su familia. Foto provista por su madre en 2010



## Agradecimientos

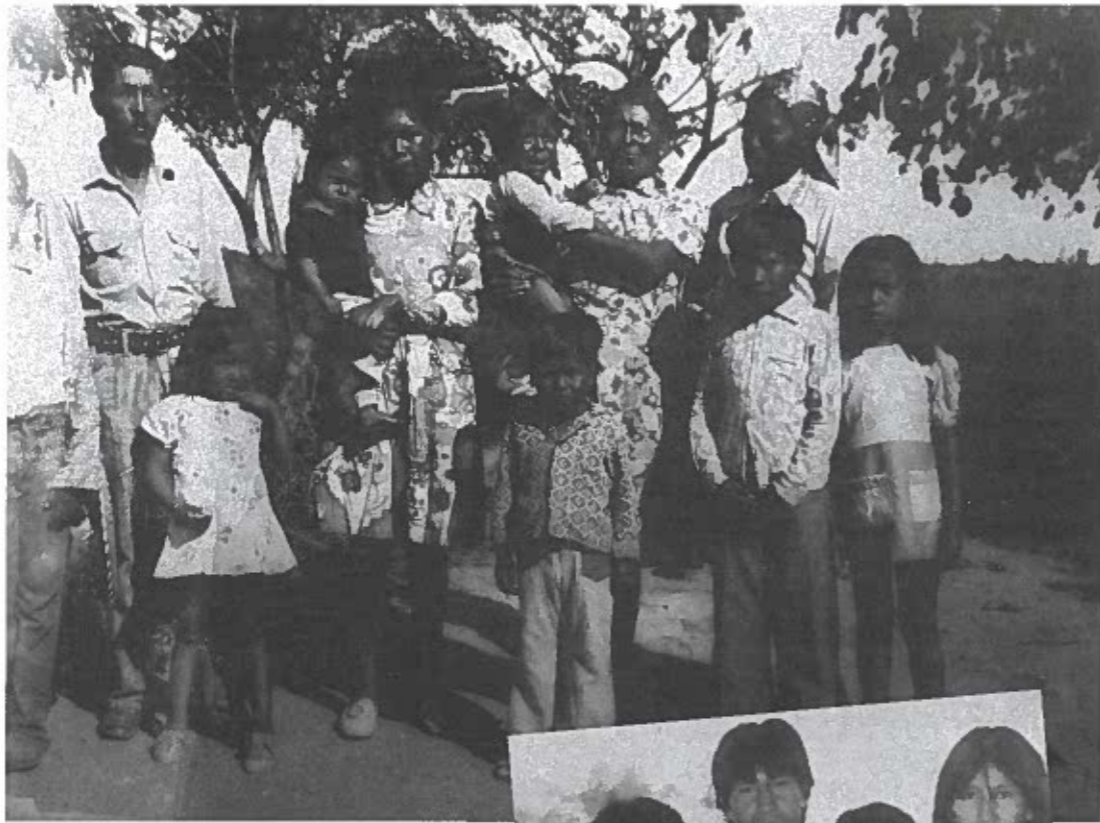
Agradezco profundamente a la familia de Timoteo, especialmente a sus padres, a todos sus hermanos y hermanas, particularmente a su hermana menor Zulema, quien compartió conmigo sentimientos profundos luego de su muerte y me relató algunas vivencias que desconocía. Deseo también expresar mi sincero agradecimiento a Graciela Núñez, a Roberto Sosa y a todos sus hijos por el apoyo constante e incondicional que me han brindado todos estos años. Ellos fueron quienes me escucharon y me sostuvieron durante los días del velorio y del entierro en *Namqom*.

Agradezco a Gala Coconier quien, con mucha paciencia y comprensión, se sentó conmigo durante varios meses a descifrar y transcribir los múltiples papeles, papelitos, cuadernos, notas y apuntes. Agradezco a Beatriz Rodríguez por las fotos que me brindó de Timoteo, a Pablo Rey por su confianza en el "Proyecto Timoteo", a Mariela Rodríguez por su lectura atenta y generosa de la versión final del libro y a todos los que colaboraron con sus reflexiones dialógicas.

Expreso también mi reconocimiento al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por la financiación que hizo posible la publicación de este libro, así como a la Organización Internacional *Work Group for Indigenous Affairs* (IWGIA) que, con su apoyo financiero, colaboró también para que este libro viera el día.

Por último, deseo agradecer a mis padres quienes, mediante su inagotable dedicación a la India, me enseñaron -al igual que los *qom* pero desde bastante antes- que la filosofía no nació en Grecia.

Expreso también mi gratitud a mi hija Lua (*Qa'auoxoic*) quien en el monte chaqueño y en plazas porteñas compartió el estar con Timoteo y lloró cuando él se fue.



Abuela, padres y hermanos de Timoteo  
Foto provista por sus hermanas en 2011



Timoteo, dos de sus hermanas y sobrinos  
Foto provista por su madre en 2010

## Todo nuestro amor fue para nuestro hermano mayor

Cuando Timoteo se fue, como si fuera que nos quedamos huérfanos de padre y él nada más era nuestro hermano. Era nuestro hermano mayor. Él siempre estaba. Cuando no nos pasaba nada, cuando estábamos sanos, él era un hermano mayor, pero cuando se venía una enfermedad, él estaba ahí, siempre a nuestro lado. A cada rato venía, preocupado por si se nos fue la fiebre o si ya empezábamos a comer. Preocupado siempre. Él era más que un padre. Mi papá es mi papá. Mi papá cuando se preocupa hasta tiene un límite su preocupación. Pero mi hermano le pasaba, en las preocupaciones, a mi papá. Parecía un padre. Y esto siempre yo recuerdo de él. Y cuando se fue parece que nos quedamos solos, sin padre. Nuestro padre está vivo todavía. Pero Timoteo siempre nos aconsejaba. En la iglesia, él nos enseñaba, él estaba siempre ahí. Un problema, una enfermedad, él estaba aconsejando.

Él se fue sin que yo le dijera una palabra para animarlo. Porque yo nunca le dije una palabra de aliento, nunca. Nunca me atreví a decirle 'fuerza hermano en lo que usted está haciendo que es hermoso'. Nunca me atreví porque él era demasiado sabio. Cuando él estaba sentado, no había palabras. Él hablaba y hablaba, enseñaba. Daba consejos. Y yo parecía que volvía a ser una nenita a su lado y toda mi inteligencia se borraba delante de él. Parecía que yo me achicaba cuando él estaba hablando porque él pasaba a todos en inteligencia. Todo, veía las cosas, hasta lo que es de la familia, las cosas que a veces no vemos, él veía, todo. Por eso que cuando él se fue yo lloré mucho. Demasiado lloramos.

El otro día cuando falleció mi mamá parece que tenía una tristeza mi corazón. Tenía un llanto dentro de mi corazón, pero lo que no tenía era más lágrimas porque todas las lágrimas que yo derramé fueron por mi hermano. Todas fueron para él. Las primeras lágrimas que nunca lloré, todas fueron de mi hermano. El otro día cuando falleció mi mamá, hasta yo misma me di cuenta. Sí. Yo pensé '¿por qué no puedo llorar? En mi corazón estoy llorando, pero ¿por qué no puedo tener lágrimas?'. Lloré pero no bastante, no todo el día. Un poco nomás. Me quedé mal por mi mamá, pero yo me di cuenta que todas nuestras lágrimas fueron para nuestro hermano mayor que se llevó todo, parece. Ahora estamos mal por mi mamá, pero de llorar, llorar todo el día, no. No tenemos lágrimas. Yo, por mi parte, yo no tengo lágrimas. Me sorprende. Todo nuestro amor fue para nuestro hermano mayor.

Cuando él se fue, no sabíamos qué hacer, no sabíamos dónde ir, con quién hablar. Nuestros padres, mamá y papá, parece que se volvieron niños, no sabían qué hacer. Ellos

lloraban, lloraban. Después de unos meses, superaron la partida de mi hermano. Ahí recién comenzaron a tener fuerza. Comenzó a levantarse otra vez la familia, comenzaron a pensar por nosotros, los que quedamos. Hasta ahora no podemos sacar esa tristeza que tenemos por nuestro hermano, porque él era joven todavía. Parece injusta su muerte.

Él cuando estaba sufrió mucho. El que más sufrió de la familia fue mi hermano. De nosotros, de los ocho, el que más sufrió fue mi hermano Timoteo. Yo no entendía. A veces para mí era injusto porque él era inteligente, él era sabio, él era el que pensaba por nosotros. Para mí es injusto porque antes de partir sufrió bastante. Se quedó sin nada. A lo mejor Dios quiso así o por obra del diablo, a lo mejor. No podíamos verlo así, sufriente. Desde que tuvo sus hijos empezó a enfermarse, comenzó la enfermedad que él tenía. Antes de irse, durante todos los meses comenzó a llorar. A veces no podíamos mantenerlo porque parece que se vino una gran pobreza acá, a nuestra casa; un hambre. Había miseria acá. Hasta nosotros no podíamos mantener a nuestros hijos. Había una miseria, un hambre. Nosotros no entendíamos. A nuestro hermano mayor teníamos que cuidarle pero no podíamos darle de comer porque todo lo que nosotros comíamos él no podía comer. Era muy delicado el mantenimiento de él. Nosotros no podíamos hacer nada.

Él empezó a llorar, últimamente. Se desesperaba en la enfermedad, ya no aguantaba. Decía que ya no podía más. Hasta le decía a mi hermano 'no sé si voy a tener fuerza para seguir, no aguento'. Así decía. Parecía una tortura toda la enfermedad de él. Lo dejó en la pobreza. Hasta ni un poquito de carne podíamos conseguir. Hasta teníamos que estar mendigando un poquito de harina para que coma. Parece que todas las puertas de la bendición se cerraron para nuestra familia. Más con nuestro hermano enfermo. Él cobraba un Plan Nacional (Jefas y Jefes de Hogar) y hasta eso le cortaron. Él era el hombre más pobre de acá, del Lote. No tenía nada. Nada más una cama, una mesita para poner sus libros y unos cartones llenos de libros. Eso es todo lo que tenía él. Aparte de eso, no tenía nada. Cuando le cortaron el plan empezó la tortura para nosotros, no sabíamos qué hacer, porque con eso se mantenía mi hermano. Lloraba él, lloraba mucho. Delante de nosotros no demostraba que sufría, se hacía el fuerte, pero cuando estaba en su casa y nos íbamos, veíamos que él lloraba, lloraba. Era el más humilde, el más pobre pero era el más fuerte, el más valiente.

Cuando él estaba agonizando, me dijo 'hagan lo que más les parezca bien, no me voy a oponer, lleváme al hospital'. Los ojitos parece que se perdían ya, parece que se apagaban, no tenían más brillo. 'Hagan lo que quiera', bajó los brazos. Lo llevamos y cuando llegamos

al Hospital entramos a la guardia. 'Ahí ya van a hacer su obra los doctores', dijo, 'que hagan lo que quieran'. Y cuando llegamos los doctores veían que él era flaco, todo huesito, y le pusieron en una camilla metálica. Más sufrió cuando llegó al hospital. Desde la mañana hasta la tarde en la camilla metálica. Se quejaba, 'me duelen mis huesos'. Acá lo tratábamos como un bebé. Me miró y me dijo '¿viste por qué no quería venir acá? No aguanto más y otra vez me hacen sufrir. Tanto tiempo sufro, llego acá y sufro más'. Me miraba. Hasta lloró. Lloró y me dijo 'tenés que ser fuerte' y era él el que estaba agonizando. Me iba y pedía a los doctores si me pueden poner un colchón y nadie quería atenderlo. Ahí nomás lo dejaron tirado. 'Valor', me decía, 'y se sonreía'. 'Valor', me daba fuerza. 'Tenés que ser valiente y seguir así, nunca tengas miedo. *Anañaxat yaqaña*'. Se sonreía como queriendo disimular su sufrimiento. A la noche llegó mi hermana Rogelia y mi papá. Me tuve que ir pero mis pensamientos estaban con él. Salí de ahí, triste me fui. Cuando me fui de ahí, empezó a entrar en coma. Mi hermana vio cómo sufrió. Cuando ya estaba queriendo entrar en coma gritaba 'mamá, papá', pedía, llamaba. Después de eso entró en coma y nunca más escuchamos la voz de él.

Pienso que es muy injusto.

Zulema Francia  
*Namqom*, julio 2011

Hasta sus padres quedaron como huérfanos. No sabían qué hacer ni cómo hacer las cosas. Cuando se fue sentimos miedo. Teníamos miedo. Nos quedamos solos. No sabíamos qué hacer. Hasta papá y mamá quedaron huérfanos.

Rogelia Francia  
*Namqom*, julio 2011



Florencia y Timoteo en *Namqom* (2000)

## Del corazón y la muerte o la eternidad de los lazos

Bajo del remis, domingo 5 de octubre del 2008. Calor en *Namqom*. Me reciben dos hombres, pastores o miembros de la iglesia evangélica. No reconozco nada. Sólo miro la iglesia en donde sé que está su cuerpo, su cuerpo débil y flaco. Su cuerpo muerto. No dejo de preguntarme ¿por qué te fuiste? Tu vida, tantas cosas por hacer, tanta lucha por luchar, tantas ganas de vivir. Alabanzas, palabras de alabanza, de consuelo, *gloria a Dios*. Nada me llega. Sólo quiero ver a Timoteo. Acercarme, pero ¿a qué?, si Timoteo ya no está. No queda nada. Sólo su cuerpo...

Entro en la iglesia. Se acerca Zenón. Me abraza. "Ya se fue, hermanita, ya se fue", me dice, a modo de consuelo. Me conduce hacia un cajón austero en el medio de una iglesia en donde nada decora las paredes de adobe. Sólo una maceta con una flor naranja al lado de una vela. Piso de tierra, personas paradas a los costados de las paredes mirando hacia el cajón pero sin ver. Hombres a un lado, mujeres al otro. Niños descalzos, sollozos. No distingo, mi mente está ofuscada. Me acerco a él, lo veo, no es él. Es un cuerpo inerte, hinchado. Hay sudor. No es sudor. Hay un barbijo, su boca tiene un barbijo. Me acerco, le miro su signo distintivo, su lunar en la frente, lo reconozco por su marca. Si no fuera por eso, nada me indicaría que ese cuerpo es Timoteo. Sus ojos cerrados están hinchados, su cabeza inclinada hacia un costado, su pelo negro está mojado. Lo cubre una manta blanca, una linda manta blanca cubre su cuerpo o lo que queda de él. Tan desprotegido, tan pequeño, tan flaco. Tan muerto. "Timo estoy con vos, siempre voy a estar con vos", atino a decirle. No sé qué hacer, si tocarlo o no, si acercarme, si me mantendré en pie, si resistiré ese momento. Palabras, lamentos, gente inmóvil mirando. Otros sentados, nadie dice nada. La mamá mira al vacío, Zenón imperturbable.

¿Y yo? ¿Por qué tan lejos? ¿Por qué pensé que Timoteo se curaría de esa tuberculosis mal tratada? No pude ver su pena, su tristeza más profunda. Yo que pensaba que las personas que se quieren están conectadas, corazón a corazón, tal como él me había enseñado alguna tarde en su ranchito, en su austera casa. Su termo. Sus papeles. Sus carpetas. Su flacura. Sus piernitas cruzadas mientras su voz lo llenaba todo. Nunca dejé de sentir que lo que Timoteo me daba era más que conocimiento sobre la vida y el pensamiento de los *qom*. Siempre supe que me estaba hablando de otra cosa -de la muerte, del destino, de la amistad,

de los corazones conectados- mientras me contaba las penurias de su pueblo, o mientras me hablaba de las sabidurías de los ancianos, o mientras me decía "ahora parece que somos rehenes políticos". Pero ese día no pude decirle lo que significó para mí, lo que me enseñó sobre los secretos de la vida, sobre las injusticias, el amor y la miseria humana. "No dejen de orar, no abandonen el Evangelio, oren siempre". El clásico consejo antes de morir. Después, el silencio del coma. Horas más tarde en un frío y metálico catre del hospital, el silencio total. La muerte.

Una huella es lo que Timoteo dejaba grabada en mí en cada uno de los encuentros que mantuvimos durante más de diez años. Una huella en la mente, en el cuerpo, en el corazón. Una marca indeleble, la marca de un lazo único y precioso, el lazo que une dos personas que conectan por la palabra, por el pensamiento el cual -aprendí- no es más que otro registro de la intensidad emocional.

Ya de regreso en casa, recostada en la cama en la que días atrás había descansado Timoteo durante el último de sus viajes a Buenos Aires en el que la fatiga y la flacura lo atormentaban, leía sin encontrar paz un poema en prosa de César Vallejo ("Voy a hablar de la esperanza"):

"Yo no sufro este dolor como César Vallejo. Yo no me duelo ahora como artista, como hombre, ni como simple ser vivo siquiera. Yo no sufro este dolor como católico, como mahometano ni como ateo. Hoy sufro solamente. Si no me llamase César Vallejo, también sufriría este mismo dolor. Si no fuese artista, también lo sufriría. Si no fuese católico, ateo ni mahometano, también lo sufriría. Hoy sufro desde más abajo. Hoy sufro solamente".

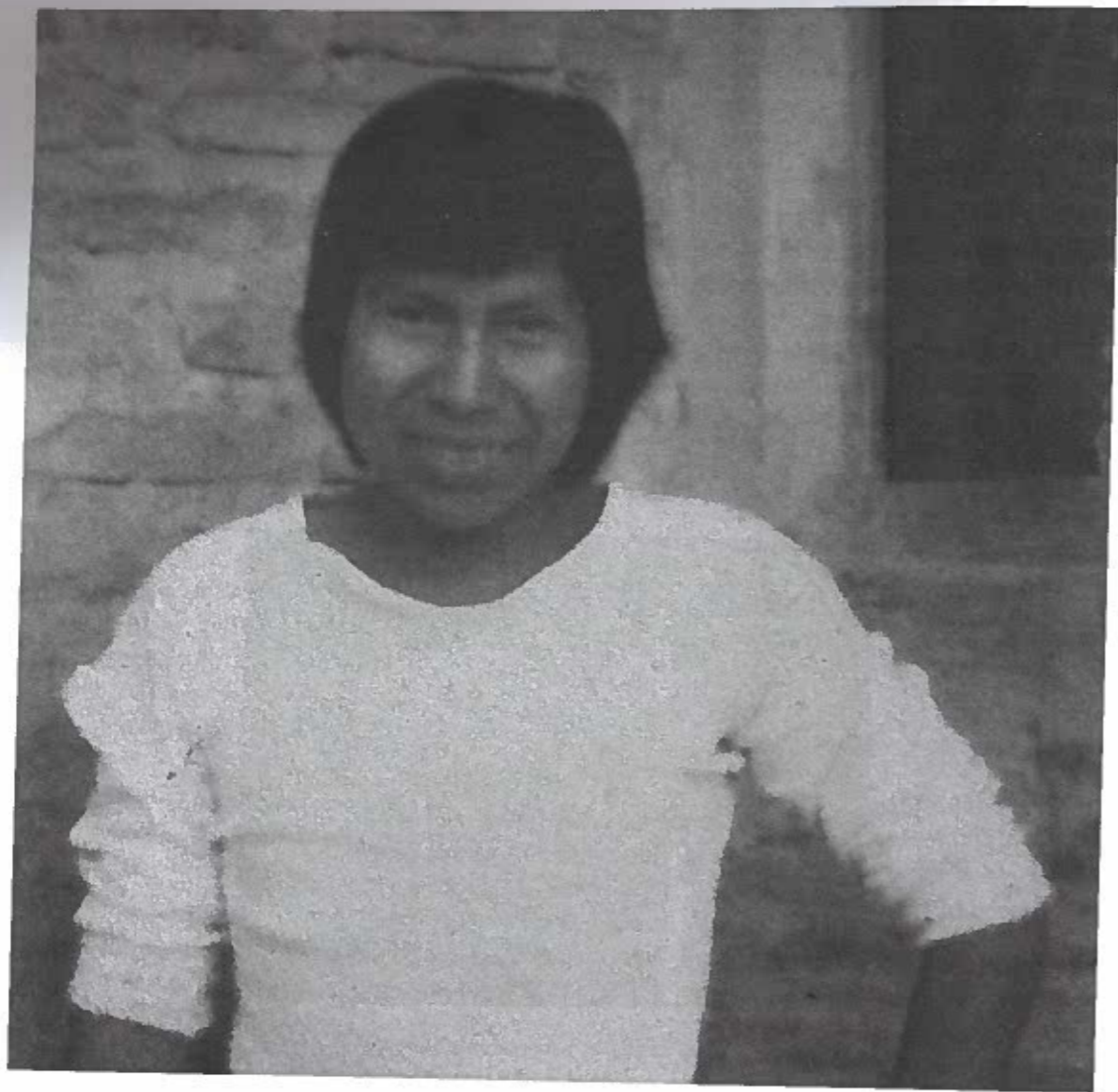
Timoteo, este libro tuyo es para vos. Tu ausencia me desarma, me aniquila, me hunde. "Explicar con palabras de este mundo que partió de mí un barco llevándome" (Alejandra Pizarnik) el día que te fuiste. Una parte mía se fue con vos así como vos permaneces en nosotros. Este libro es una forma de traerte de regreso, de homenajear tu sabiduría con la esperanza de que ella germine en otros.

Florencia Tola  
Buenos Aires, octubre 2008

Gala Coconier: Ante un cuerpo sin signos reconocibles de su subjetividad, ahí estaba la voz del detalle. ¿Quién podía imaginar que una marca corporal tan pequeña, un lunar, era el destello único e irreplicable de su persona? Destello que confirmaba "efectivamente soy yo el que murió"... Este libro es una expresión de las continuidades. La continuidad de la vida después de la muerte. La continuidad de la ternura de una manta blanca sobre el cuerpo de Timoteo y el recuerdo vivo de *sus piernitas cruzadas mientras su voz lo llenaba todo*. La continuidad de un angustiado cuerpo en duelo que se recostaba sobre lo que días atrás había sido el lugar de descanso del cuerpo sufriente de Timoteo. La continuidad del canto de aquellos pájaros que anuncian las llegadas de esos *otros* a los que se espera recibir y su efectiva llegada. La misma continuidad del hilo invisible de los corazones que se unen y entrelazan a través del espacio, del tiempo, de las emociones y pensamientos. La continuidad de Timoteo en este libro. Porque el pájaro que anuncia continúa cantando y anunciando. Y Timoteo, a quien tuve la suerte de conocer, también.



Padres, hermanas y sobrinos de Timoteo  
Foto: F.T. (2011)



## PALABRAS INTRODUCTORIAS

Nuestro pueblo tiene que salir al encuentro de la realidad que vive con algo muy simple que se llama adaptación. Hemos resistido siglos a la dominación y a la conquista. Soy Timoteo Francia, vivo en la comunidad Lote 68, provincia de Formosa, en el Chaco argentino y pertenezco a la etnia toba (*qom*) que puebla el territorio provincial.

La espiritualidad con la tolerancia nos enseña a no agachar la cabeza y andar con la frente alta. Nos debe quedar muy claro lo que es la autoestima. Nuestra autoestima sería no caer en el sistema homogeneizante, no aceptar lo que nos han hecho creer acerca de que no podemos. Nos han creado conciencia de ser menos.

La libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen como base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana. El desconocimiento y el menosprecio de los derechos han originado actos de barbarie, ultrajantes para la conciencia de la humanidad. Se ha proclamado como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo con seres humanos liberados de las miserias y disfrutando de la libertad de palabras y creencias.

Tengo fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad, en el valor de la persona humana y en la igualdad de los derechos de hombres y mujeres resueltos a promover el

progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de libertad. Dentro del cuadro de las instituciones democráticas, el hombre debe consolidar sus propósitos, en un régimen de libertad personal y de justicia social, fundado en el respeto de los derechos esenciales.

El ser de la persona indígena tiene un corazón comunitario y vive en relación con el entorno. Ésta es la gran diferencia con los blancos y es un problema desde la visión del Estado. Nuestra manera de pensar es: "nosotros no concebimos al mundo sino que somos parte de él" y ésta es la relación espiritual con el ambiente, es decir, una relación física y social en la mente del indígena.

Es tan grande la ambición material de los hombres blancos que destruirán la naturaleza porque sólo piensan en acumular lucro y riqueza a cualquier costo. El mundo indígena constituye su vida bajo dos aspectos: territorio y espiritualidad. Alrededor y adentro de ellos se manifiestan movilizaciones políticas, reglas, códigos, estrategias que nacieron en un tiempo milenario. Sabidurías, lógicas, teorías, conocimientos y experiencias de una cultura viva con su propiedad particular. Eso ayudó al pueblo indígena a sobrevivir e intentar convertir este estilo propio del pasado que precisamente es el futuro en una nueva forma de relación con el presente.

Bajo el sistema de opresión y exclusión, el pueblo indígena emergió en el seno de la sociedad dando nacimiento a un movimiento milenario con propuestas de vida, coherente, capaz y tolerante con sus principios lógicos y primordiales, y con estrategias reivindicativas de características étnicas dentro de una larga historia de marginación. Interpela al Estado y a la sociedad con demandas concretas, tales como el territorio, la identidad, el manejo y la conservación de los recursos y la educación intercultural y bilingüe.

Queremos frenar el continuo avasallamiento del que somos víctimas, frenar al Estado y a las empresas que poseen proyectos ambiciosos. Los madereros, ganaderos agro-industriales, colonos y multinacionales son estas empresas. Estos triunfos serán significativos en el avance histórico de la presencia indígena en los estados en cuanto a la igualdad y los derechos. Ellos servirán como indicios de una nueva relación entre Estado y pueblos indígenas en los tiempos actuales, en el marco de una democracia real. Sin participación en la toma de decisiones del gobierno oficial estamos en peligro porque las empresas, impulsadas por el desarrollo económico sustentable, acechan las tierras indígenas cuando con sus proyectos hablan de explotación.

Deseamos ser considerados como seres humanos con dignidad y derecho, tener acceso a la tierra que ha sido nuestra durante generaciones. Aspiramos a tener control sobre los progra-

mas oficiales para decidir el tipo de desarrollo económico, político y social que nos beneficiará. Plasmado esto, se logrará el respeto al *otro*.

Democracia tiene sinónimos: igualdad, derecho, convivencia y libertad. Estos términos se incluyen en los textos de la Constitución. Sin embargo, tengo la sensación de que vamos a transitar por un tiempo más en medio de sombras y de desprecios, con una identidad cultural estigmatizada y negada por ser diferente a la estructura oficial.

Mariela Rodríguez: Timoteo intelectual orgánico *qom*, filósofo, poeta, historiador, ensayista, pedagogo, abogado, antropólogo: tus reflexiones generadas desde una cosmovisión que no fracciona sino que permite el pensamiento contiguo -un pensamiento cuya mera existencia pone en cuestionamiento las categorías compartimentadas de la ciencia occidental- me inspira algunos interrogantes. Me pregunto entonces ¿en qué medida la praxis etnográfica (académica) continúa reproduciendo relaciones de poder-saber generadoras de subalternidades y representaciones? ¿Qué grados de libertad permiten los sistemas de legitimación de la producción científica para una praxis comprometida con los pueblos indígenas? ¿Qué tan dispuestos estamos a darle privilegio epistémico a aquellos que históricamente han ocupado posiciones de subalternidad? ¿Es posible el diálogo de saberes basado en un tipo de relacionamiento horizontal como el que postula la interculturalidad?

enā na hi lolec ra na aiapāne qātaq nloshēguem nche hiāid  
ued ra laagac hāna Japiagtalec

'a aiapānagtalec so  
ame etē l'lah, <sup>rocshē</sup>  
he onatagūec, enav  
-pi, gomihē buo'ō she  
leuennatayac we ē,  
ena betalec hāna,  
gaqtashēguem nache



ānēpāq, vo or na  
taq wēshe natapac lo  
selopogued ra gom  
ra enagāegā, lap  
na hāqtapānagpac  
quēnagpac qātaq h  
matapānagāipi qō

Hāna qūnāpāqāquēnagāki, gomēc qāiachāqānalo  
na alba ra colicūgōi qātaq qāiachāqānalo zhg nava na  
elo' ra latagā qāiachāqānalo hābiāqāshe  
ena <sup>loma</sup> qāiachāqānalo qōihiētagā  
verta alba l'rahā qāiachāqānalo qē pē hātōm, ra

El rostro y el cuerpo de los filósofos albergan a esos personajes que les confieren a menudo un aire extraño, sobretudo en la mirada, como si otra persona mirara a través de sus ojos (...). Nosotros los filósofos, es gracias a nuestros personajes que nos volvemos siempre otra cosa y renacemos: parque público o jardín zoológico.

Gilles Deleuze y Félix Guattari (1991: 71, trad. nuestra)

naqatayag na shequiacpi, epappi, qātaq na hi'elē hiōdta  
na hā apuelō, cha ayē hiōdta zhc she nō onatagūec  
pāqāquēnagātegā ra latayag na shequiacpi, na lma ate mīp  
sheguem loqōq etagāle'ōc, etec ca nache latayag, qātaq  
pāqāquēnagātegā nā ECOLOGIA.  
Ecología ra hēnagād na qāiachāqānalo l'lah, rālagāēhc, se esc  
ap 1970 natecna ā na rocshē hiānata vānā nche nlouc ra

## Capítulo I

# UN DISCURSO POLÍTICO PROPIAMENTE INDÍGENA

Esta sección contiene escritos, apuntes y notas que Timoteo redactó con reflexiones que giran en torno a las relaciones de los grupos indígenas con los estados y con la población no indígena. A pesar de la gran discriminación de la que son víctimas, los indígenas siguen luchando para que sus pensamientos y formas de vida diferentes sean respetados. Muchas personas indígenas fueron exterminadas pero otras conservan la esperanza de un porvenir más digno. Este porvenir es pensado por Timoteo como un escenario de participación real en las decisiones que les conciernen. En este apartado Timoteo analiza el lugar que los grupos indígenas de Argentina han ganado en la Constitución Nacional y expresa la urgencia de la aplicación de las normativas indígenas. Sólo así es posible un país intercultural, respetuoso de la diversidad que lo constituye. En esta sección incluimos también dos textos que Timoteo fabricó a partir de fragmentos de tesis de antropólogas con las que trabajó y que transcribió en sus cuadernos. Al reorganizar los párrafos y rearmar las frases, también repensó los sentidos. Su texto es, de hecho, un gran metatexto en el que diferentes voces se entrelazan, se confunden y se fusionan en uno nuevo.

## LA IDENTIDAD NEGADA

La verdad tiene muchos sentidos. Todas las ciencias (la física, la filosofía, la biología) tienen su verdad. También la humanidad tiene su verdad y ésta es la coherencia. La política es la verdad del hombre. En cambio, la política partidaria puede o no decir y actuar por la verdad. El país que habla mucho y combate la verdad es un país inmoral.

Esto es un homenaje a nuestros sabios ancianos y mártires que marcaron el camino de la vida sorteando obstáculos en la lucha por reafirmar su existencia. A partir de pensamientos, técnicas, teorías, lógicas y acciones ellos nos enseñaron la política indígena que está por encima de cualquier política partidaria.

T.F.

En nuestro continente hay naciones cuyas identidades son negadas y no fueron respetadas. Hay pueblos enteros cuyas costumbres fueron cambiadas por la fuerza y la avaricia del conquistador, desde hace más de 500 años. Ésta es una deuda aún pendiente para los actuales americanos. En muchos países de América Latina donde la mayor parte de la población es indígena se siguen practicando gravísimas discriminaciones por el color de piel, el origen, el idioma o la cultura que identifican a pueblos y naciones que, desde hace miles de años, habitan nuestro suelo.

El indígena suele ser visto como sinónimo de atraso, incultura o como resto de un pasado vergonzoso que debería desaparecer. Muchas veces, la presencia del aborígen<sup>1</sup> ante el Estado es vista como un problema de difícil solución y una vergüenza que brota en su interior. Nos convertimos en una atracción turística, un zoológico humano del que hay que preservar su cultura. Tan desvalorizados hemos sido que en no pocos lugares se nos llamó "salvajes" y se nos asoció con la idea de potenciales delincuentes. La identidad de las naciones indígenas fue maltratada, humillada y, en muchos casos, exterminada.

<sup>1</sup> En sus escritos, Timoteo hace uso de los términos 'indígena', 'indio' y 'aborigen' indistintamente y, en ciertos textos habla de ellos en primera persona plural, mientras que en otros se refiere a ellos en tercera persona plural.

Sin embargo, en los últimos años existe en el mundo la intención de reparar estas actitudes. Precisamente, en 1992—al cumplirse 500 años de la conquista de América—una indígena de Guatemala, Rigoberta Menchú, obtuvo el premio Nobel de la Paz por su lucha a favor de los derechos del indígena. Ése fue un momento en que la identidad se volvió compromiso y ejemplo<sup>2</sup>.

En 1993, la ONU declaró el Año Internacional de los pueblos indígenas y se recomendó a los países del mundo entero que les reconocieran sus derechos, postergados por siglos. Los estados van asumiendo el rol de garantizar las condiciones para el pleno goce de los derechos en pie de igualdad para todos los habitantes. En el caso de nuestro pueblo, esto debe significar el derecho a la preservación de nuestra manera de ver el mundo ya que su reconocimiento promueve los derechos individuales. Hemos madurado en la vida política y estamos despiertos, afianzamos la Democracia de hoy. Resulta imperioso crear fuentes de trabajo que nos permitan gozar dignamente de un sustento diario sin depender de las limosnas que son una afrenta a nuestra condición de seres humanos con iguales derechos y obligaciones que el resto de los habitantes del país argentino.

Existe un pueblo y un corazón vivo, lleno de esperanza que todavía sigue en la lucha por llegar a un horizonte venturoso para ésta y la generación venidera. El tiempo mismo se encarga de arrastrarnos a esta situación de la que estamos impregnados y nos sentimos lentos aun como para estar habituados con ella. Queremos mostrar el interés y el esfuerzo, la decisión, la dedicación y la capacidad que se requieren para luchar por todos los hermanos indígenas, por medio de organizaciones establecidas para obtener progreso social sin hipocresía ni indiferencia. Esperamos poder superar toda clase de obstáculo o aquello que quiera entorpecer el curso vital y el avance de un pueblo con su propia historia.

Se puede aspirar a construir una política acorde a los propios métodos de la comunidad aborígen. Nosotros tenemos la plena convicción de que la política nuestra es una alternativa de progreso porque nace de un corazón y un pensamiento verdaderamente indígena que sabe de los atropellos recibidos y del dolor que llevan adentro los aborígenes, que fueron tomados como una cultura inferior.

Para poder hacer efectiva la política indígena en el marco de la política pública del Estado, necesitamos incorporar nuestra capacidad intelectual y nuestros conocimientos legales—

<sup>2</sup> Rigoberta nació en 1959 en Chimel, Guatemala. Sus hermanos, su madre y su padre fueron fulminados por los pesticidas. Los terratenientes despojaron sus tierras. A los 20 años aprendió el castellano. Ella habla la lengua quiché.

políticos para afianzar el pensamiento indígena y volver a la raíz para hacerla retoñar en la práctica cotidiana de un pueblo que posee fuerza de preexistencia. Así podremos ejecutar nuestras potencialidades con los mecanismos alternativos que permiten desarrollarnos. De esta manera, podremos entrar en la modernidad sin negar nuestra identidad.

Existe, sin embargo, una gran paradoja: la marginación azota a los sectores de insuficientes recursos económicos y a la población deprimida y envuelta en la pobreza, mientras la ciencia y los avances tecnológicos, con sus enormes pasos victoriosos, descubren muchas cosas.

#### UNA NACIÓN CON VISIÓN DE EMANCIPACIÓN: LA PARTICIPACIÓN COMO CLAVE DE NUESTRO DESARROLLO

Deseamos que nuestros principios culturales queden plasmados en los sistemas que rigen el Estado, en base al respeto y a la tolerancia. En el funcionamiento de un Estado democrático, la mayoría debe actuar con la obligación de respetar los intereses de las minorías.

T.F

Según el diccionario español, la palabra "nación" se refiere al conjunto de habitantes de un país regidos por un mismo gobierno. Sus sinónimos son país y ciudadanía. Podemos usar la palabra "pueblo" para una población pequeña. Los sinónimos de poblado son nación, tribu y plebe. La palabra "nación" contiene un sentido diferente al de "nación cultural" que tendría, además, una sensación espiritual y conceptos relativos a la práctica cotidiana llevados a cabo en un lugar de referencia. La "nación indígena" implica diferencias políticas, concepciones particulares de las cosas y de la vida, propiedades lingüísticas y territoriales propias dentro de los estados soberanos y relaciones entre comunidades vivenciadas desde la hermandad. Los estados independientes nunca han reconocido nuestros derechos como nación indígena, como pueblo indígena, dentro de sus jurisdicciones, ni han extendido este tipo de derecho más allá del contexto de la descolonización.

La cosmovisión indígena es diferente a la del Estado soberano y es independiente su política social y jurídica de la del Estado nacional. Está influida por procesos que tienden, con

frecuencia, a ser más flexibles que los instrumentos jurídicos internacionales. La contradicción de ideologías es compleja, hay temáticas que surgen de una tormenta de ideas y nos llevan a la dificultad de entendernos. La actitud del Estado de subestimar los valores culturales y la autonomía de los pueblos indígenas ha tomado el rumbo natural. Por eso, es necesario que los estados tengan en cuenta los procesos de conocimiento del pueblo indígena, en la búsqueda de implementar una política efectiva, no discriminatoria que es la que distorsiona los derechos indígenas.

La legislación provincial de Formosa dice que, para regular su convivencia, los aborígenes podrán aplicar sus normas consuetudinarias en todo aquello que no sea incompatible con los principios del orden público. Pero falta el avance paulatino de las legislaciones en su aplicación práctica. Si la cuestión de la propiedad comunitaria de "tierras aptas y suficientes" es el capítulo de un tema más amplio del patrimonio cultural indígena, los bienes inmuebles, la propiedad intelectual, la biodiversidad, las artes, los símbolos y otras propiedades no están detallados en las legislaciones estatales.

Como pueblo indígena estamos recuperando los movimientos naturales de la identidad étnica. Cada cultura conoce su historia, conoce su pasado. Los pueblos vivos tienen movimiento, si no se mueren. El moverse es natural en nosotros, los tobas del Gran Chaco. Y pueblos que no se mueven se mueren. Lo natural es tener movimiento.

Tradicionalmente éramos una sociedad cazadora-recolectora que no dejaba de andar constantemente por sus tierras. Pero considerar como solución al problema de la exclusión el retorno a la caza, pesca y recolección implica olvidar que los aborígenes de la nación toba se encuentran ya estructurados por un sistema económico político y cultural que genera demandas a las que es difícil responder desde lo tradicional. Pretender que los aborígenes vuelvan a sus actividades tradicionales es pretender para ellos una mentalidad que no existe; una mentalidad quedada en el tiempo. En realidad, la identidad que se crea a lo largo de la historia, se resignifica y se renueva continuamente y es precisamente este dinamismo el que permite abrir distintos caminos, elaborar y crear formas alternativas de relacionarse con los *otros*. Hay que tener en cuenta que este grupo indígena con sus propias

particularidades está en continuo movimiento y lucha para que eso sea respetado al igual que cualquier otro grupo social de esta nación que todos conformamos.

Somos un pueblo que busca constantemente la creación de sus capacidades y que no puede contrarrestar las oportunidades que ofrece el tiempo de la civilización. El parámetro siempre es la forma de trabajar cooperativamente entre los miembros de la comunidad, reiterando lo que determina nuestra forma de ser, contra las estrategias de los usurpadores quienes creen que el indio no trae vida para ellos. De ahí provienen las negativas para nuestra integración e intervención en las decisiones, para que no seamos protagonista de nuestros propios actos y no tengamos participación total, verdadera, en las acciones de la sociedad imperante.

Sumado a la falta de participación en la política del Estado, los indígenas viven en la indigencia, los mismos niños ya nacen con enfermedades y padecen enfermedades crónicas. El Estado implementa programas educativos insuficientes con una mala formación de la persona del indígena y esto promueve el desánimo de los miembros aspirantes, llevándolos a problemas de alcoholismo y prostitución así como a otros flagelos que reinan en la sociedad general. La consecuencia del mundo globalizado en el umbral del siglo presente ha importado un problema a la sociedad: el alcoholismo y otros males que van dirigidos hacia nosotros y que envuelven a todos los sectores de la sociedad civil. Nuestra cultura no genera estos problemas, por lo tanto, no son patrimonio de los pueblos indígenas.

Somos los mejores vigilantes de nuestro destino. Deseamos que no piensen más por nosotros. El gobierno dice que busca superar el alcoholismo y la drogadicción que flagela al pueblo toba. Pero su programa es extraño a las costumbres *qom*. De prepo quieren hacer una plaza, hablan de construir un polideportivo, de abrir más calles, cuando la mayoría carecemos de vehículos y nos bastan nuestros senderos. Tampoco tenemos el concepto de plaza ni de polideportivo. Los funcionarios son tan ignorantes que ni recuerdan que en el lugar ya existe una plaza y está en desuso porque ningún *qom* lleva a sus hijos ahí. Nuestras parcelas son de 25 por 50 metros y nuestros chicos juegan en ellas, trepan a los árboles, aprenden a respetar y valorar la naturaleza. Y nada de lo que prometen resolverá los problemas de alcohol o droga. La solución sería darnos trabajo, capacitación y más tierras.

En las normativas vigentes se destaca la "efectiva participación en el proceso de desarrollo nacional o provincial". Los aborígenes deben participar en la implementación de los programas oficiales para poder asegurar el cumplimiento de las necesidades en todas las áreas de

la vida. Éstas son las bases de la Democracia real y participativa, una convivencia legítima entre todos, en un ambiente natural con sentido de interculturalidad dentro del marco jurídico del Estado pluricultural.

Sin embargo, no nos dan ninguna posibilidad de manejar nuestras propias instituciones y, sin medir sus palabras, nos determinan quiénes somos.

Conocemos nuestra Constitución Nacional cuando habla del "derecho de aprender y de enseñar" sin discriminación alguna. Tenemos, por lo tanto, derecho de recibir una educación sistemática y formal en vistas a un buen desenvolvimiento de los individuos indígenas para que sean maestros o profesores y tengan un nivel académico de competencia en cualquier campo teórico o práctico, público o privado. De esta manera, podríamos superar toda clase de exclusión hacia nuestra comunidad y ser considerados parte integrante de la nación argentina. Para revertir esta situación hay que revertir el problema de base aceptando la visión indígena y su participación en los programas que genera el Estado hacia ellos. ¿Por qué es tan importante que los pueblos indígenas conservemos nuestra cultura? Porque los indígenas tenemos como principio la vida libre y sana.

Esperamos poder superar las situaciones extremas de necesidad que padecen día tras día las comunidades de mi querida provincia. Pretendemos hallar eco en un sendero luminoso de democracia participativa que reúna y asegure la eficiencia y la honestidad. Nos sentimos indispensables para construir una sociedad en la que cada uno de nosotros sienta realmente que ejerce poder de decisión. Somos parte integrante de la cultura nacional, de la sociedad argentina, de nuestra querida y amada patria.

Además, limitan nuestro espacio de competencia cultural: no podemos ser profesionales, hombres dignos de su labor, buenos dirigentes o funcionarios. El indígena siempre estuvo atento o con los ojos abiertos en el transcurso de su historia y hoy es tiempo de proclamar su pensamiento y su manera de vida para contribuir al bienestar general, la paz, la libertad y acercarse levemente a la armonía.

Debemos incorporar los conocimientos y sabidurías de los ancianos y de indígenas idóneos y tener en cuenta los derechos indígenas y la formación jurídica para que podamos defender la propiedad de la tierra comunitaria y otros asuntos indispensables. Así, debe lograrse

una participación activa de los pueblos indígenas en el diseño y aplicación de lo que nos concierne. Una vez que avanza el programa, su control y gestión deberá transferirse paulatinamente a los propios indígenas, encargados de la conservación patrimonial de su cultura y del derecho colectivo.

El nacimiento mismo del Estado se ha preocupado por atender la problemática aborígena que ha sido constante. Sin embargo, no existe una política social definida y precisa. En Formosa, se parte del concepto pluricultural y en 1984 nace la Ley N° 426 con el objetivo de integrarnos a la vida económica, cultural y social. La idea es la de preservar social y culturalmente a las comunidades indígenas. El resultado es todo un desafío y un compromiso para reivindicar a quienes fueron alguna vez los verdaderos dueños de la tierra.

#### CARTA MAGNA, IDENTIDAD Y ESTADO MULTICULTURAL

Como nación indígena, hemos incorporado a la Carta Magna dos elementos elementales: el reconocimiento de nuestros derechos inalienables y la garantía otorgada por el Estado. Podemos citar cuatro elementos importantes para definir el modelo de pueblo indígena que debería respetarse a partir de la sanción de esta norma: el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural, la garantía del respeto de la identidad y el derecho a la educación bilingüe e intercultural.

Si aplicamos con buena fe la normativa, se debería compensar con urgencia, integridad y justicia el largo y cruel marginamiento de los indígenas. El Estado debe respetar los principios que de por sí gozan de autenticidad. Principios que están llamados a perdurar si se hace justicia a la identidad, a la lengua, al territorio y al hábitat de los pueblos indígenas. Nos beneficiaríamos todos nosotros y la posteridad también.

Los pueblos indígenas necesitan más aún un Estado solidario que sea operativo en la aplicación de las normas y que cumpla su rol de garante. Pues, muchas veces en el interior de la provincia de Formosa, a raíz de la distancia, se han visto en forma permanente abusos de autoridad contra los indígenas. La libertad absoluta o la real convivencia se van ahogando por el crecimiento de intereses particulares. Surgen acciones desde los deseos materialistas y es allí donde se paralizan las columnas de la democracia en los carriles de las instituciones del Estado.

La identidad cultural es el motor que permite el ejercicio de los más altos valores de vida y por eso mantenemos viva nuestra identidad. Formular un proyecto de país intercultural es una de las más profundas preocupaciones surgidas del corazón de los dirigentes indígenas. Necesitamos formular un plan estratégico para una política pública sobre el Derecho a la educación de los pueblos indígenas conforme a su idiosincrasia. Con el instrumento legal que favorece a los pueblos indígenas podremos llevar una propuesta de eficiencia con razón filosófica de un pueblo dinámico para lograr los fines propuestos y alcanzar los aspectos esenciales de la vivencia.

Nuestros antecesores hicieron muchos esfuerzos para reafirmar su presencia y sus derechos correspondientes y fueron muchos los desafíos que sortearon para poder lograrlo. Todo esto por un proyecto de vida que abra cabezas conservadoras, atadas al pasado, a las que les cuesta aceptar e imaginar un futuro pluricultural.

Deberán reconocer las tremendas riquezas culturales del indígena que alberga el país argentino. La sociedad toda contiene una diversidad que es la base de una Argentina intercultural que conviva en paz y justicia. Hasta ahora, todo esto no ha sido posible por el capricho de sostener la ficción jurídica de una Argentina blanca, europea y monocultural, soñada y ejecutada por el poder terrateniente del siglo pasado que hoy ya no se sostiene.

Aspiramos a un proyecto de autonomía cultural que abarque instituciones propias y que participe en los organismos del Estado. Aspiramos a un protagonismo visible en la toma de decisiones en lo que respecta a la política indígena, efectivizando el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional donde el Estado argentino se reconoce intercultural y multiétnico. La Constitución Nacional considera la protección de la identidad y la pluralidad cultural que funcionan dentro del marco jurídico del país, en particular la de los pueblos indígenas. En lo cultural, las particularidades regionales no son exclusivas de un grupo étnico, sino variaciones de una misma matriz cultural con los mismos elementos pero en diversas combinaciones.

En el caso de la región del Gran Chaco, se trata de cazadores, pescadores y recolectores de frutos silvestres. Los miembros de una comunidad poseen capacidades múltiples según su rol y habilidad personal: son cazadores o se dedican a la pesca o a la recolección, al pastoreo, a la agricultura o a la artesanía. En el pasado tuvimos un territorio en Formosa y Chaco. En él se desenvolvía la comunidad de acuerdo a las estaciones frutales, la época de los peces y demás animales. Todo esto sabe el hombre *qom* por su cultura. Pero ese territorio nos quitaron. Ya no desandamos el territorio, habiendo sido ésta nuestra modalidad. Ni habitamos en las enramadas.

Las casas son de barro y si podemos acceder a las de material tanto mejor porque nuestra cultura material está en transición, no por aculturada. Sencillamente porque no es estática. Tiene movimiento. Un dinamismo de acuerdo al tiempo. Nosotros hablamos de tiempo, no de años. Dependemos de él. La palabra *qom* dice: "el tiempo dirá, el tiempo permite, el tiempo quiere...". Ahora hay comunidades estables, barrios, colonias rurales. Pero de todas maneras mantenemos la vida espiritual.

Florencia Tola: Desde la época pre-colombina, la mayoría de los grupos indígenas del Gran Chaco basaban su economía en la caza, la pesca y la recolección de frutos y -tal como expresa Timoteo- poseían una alta movilidad. Varios antropólogos coinciden en que la unidad básica de la organización social en el Gran Chaco fue la banda que estaba constituida a partir de la unión de varias familias extensas (Braunstein, 1983). Estas bandas de desplazaban por territorios más o menos definidos, al ritmo de los ciclos ecológicos, constituyéndose a partir de una localización compartida y de la dimensión económica del territorio. Las tribus eran, en cambio, unidades políticas menos localizadas que agrupaban a varias bandas aliadas en torno a una misma variante dialectal y a relaciones de parentesco. Estas tribus poseían un nombre con el que todos sus miembros se reconocían: *huaguilot*, *ýolo*, *qol*, *teguesan*, son algunos de ellos. Si bien en la actualidad algunos adultos y los ancianos conocen estos nombres -llamados nombres de "tropillas", "razas" o "grupo"- los jóvenes guardan un vago recuerdo de la afiliación al grupo de sus antepasados.

La dimensión territorial de las bandas y la preponderancia política de las unidades sociales mayores se vieron alteradas durante la colonización del territorio chaqueño. El proceso de sedentarización que ocurrió como consecuencia de la conquista y colonización a finales del siglo XIX dio lugar a una nueva geografía compuesta de asentamientos permanentes, rurales y urbanos en los que conviven miembros de las antiguas tribus.

Conscientes de nuestra identidad, sabiendo que somos diferentes pero iguales, seres humanos del mismo origen y de la misma naturaleza, cuando miramos a nuestro alrededor advertimos que existen diferencias entre unos y otros en el marco de la identidad. Opinamos distinto, nos educamos de forma diferente. Cuando hablo de diferencia me refiero al "respeto y

tolerancia" y el pueblo indígena ha alcanzado este nivel con su experiencia de vida comunitaria, con su educación y con su propia historia. El pueblo indígena ha adquirido y proclamado sus derechos dentro del área nacional. Entre ellos podemos destacar "la igualdad de las personas", sin importar el sexo, el color de la piel, la edad, las creencias religiosas, la posición económica o las ideas políticas. Detrás de todo esto hay una persona: un igual.

A partir de la reforma constitucional ha pasado el intento de homogeneización cultural y el sistema monolingüe. Conquistamos nuestros derechos. La igualdad entre los seres humanos tiene que ver con la igualdad legal y social. Cuando se dice que "todos somos iguales ante la ley" significa que tenemos los mismos derechos legales (es decir, que poseemos igualdad legal). En cuanto a la igualdad social, todos poseemos iguales oportunidades para alcanzar el bienestar material, social y cultural y para participar activamente en la comunidad.

Nos basamos en el compromiso y la responsabilidad. Tomamos conciencia de que cada uno de nosotros cumple una función en la vida comunitaria y cada una de estas funciones es importante para todos. En nuestra familia desempeñamos acciones que interactúan con las de los demás integrantes. En la sociedad sucede lo mismo. Si cumplimos con responsabilidad y compromiso nuestras funciones dentro del grupo en el que nos movemos, lograremos una buena convivencia, seremos respetados y nos consideraran personas confiables para el bienestar de la comunidad.

Estamos frente a una transición cultural, aunque esto no significa una disolución étnica quizás porque nuestro orgullo supera al sentimiento o, desde nuestra palabra, el amor es la fuerza de la misión. La igualdad entre todos los hombres se contrapone a cualquier forma de discriminación. En el caso de nuestro pueblo *qom*, el Estado debe garantizar el derecho a la reivindicación de las costumbres y tradiciones ya que su reconocimiento y ejercicio promueven, a su vez, los derechos colectivos e individuales de sus miembros.

Todo esto tiene que ver con las cosas más importantes: los derechos humanos y los derechos a la vida, a su integridad, su seguridad y la inviolabilidad de la persona. Pues, sin la vida no podrían existir los demás derechos... Esto es reconocido en forma universal, en todas

las constituciones del mundo moderno. Este derecho implica la vida de una persona y también su identidad, su integridad física y moral, el libre desenvolvimiento de su personalidad, las actitudes de respeto hacia los demás. Esto quiere decir: el pleno desarrollo de todas las capacidades y habilidades del individuo. Por eso, luchar por la conservación de la vida es un “derecho” y, al mismo tiempo, un “deber” para todos nosotros, los hablantes de la identidad cultural.

Nuestros mayores han clamado justicia organizando y extendiendo sus esfuerzos para asegurar el derecho a su supervivencia dentro de los sistemas formales. En el orden institucional y a nivel nacional se impone la preocupación por generar normas que consoliden el derecho básico a vivir y desarrollarse como comunidad distinta. Es decir, el derecho irrenunciable a la integridad de la identidad cultural que el pueblo reclama.



Orlando Sánchez, Lidia Núñez y José Francia en *Pampa del Indio*  
Foto: Lois L. Buckwalter (1978)

## LIDERAZGOS

Muchas veces se dice: “vivo para mi pueblo y no vivo de mi pueblo”. Éste es el sentimiento de un indígena: frontal y sin rodeo. En la anatomía misma de los ideales, ése es el carácter del verdadero líder. No anda peleando por cosas pequeñas, prioriza más el pensamiento general y de la comunidad, y defiende su ideología política indígena. Ama a su pueblo y, por esta razón, está en el poder de su pueblo; en la política indígena. Dice: “el amor que le tengo a mi pueblo va más allá del entendimiento”. Su código personal se sujeta a las normas de convivencia, es decir, a su comunidad. Desde ya, por esa humildad que lo caracteriza -o por las lógicas indígenas-, el líder puede darse cuenta y cuando comete errores lo acepta y los corrige. A ciencia cierta, tiene un criterio prudente de las falencias y de las virtudes del comportamiento social, de la comunidad y la soberbia. Tiene retribución en las palabras que señalan el sendero de la verdad.

Hay que destacar el amor que tiene el líder por su pueblo y la invocación de su guía divina, su espíritu protector para la defensa del territorio. Este elemento constituye la fuerza matriz cuando siente invasión y trae la esperanza para el bien común de sus miembros con la perspectiva de lograr una segura salvación a través de técnicas que fundamentan su habilidad y sabiduría.

Antiguamente, el jefe se reunía con la asamblea de ancianos para considerar casos de infracción a las reglas de convivencia. Hoy en día, el primer paso de la erosión de la integridad de la comunidad fue la introducción de la propiedad individual de la tierra. Los aborígenes se ven forzados a aceptar el nuevo sistema porque este sistema es el criterio para obtener subsidios y cultivos comerciales. El control de la comunidad de sus propios asuntos y los procesos resolutivos han sido seriamente socavados por la introducción de formas de gobierno, como líderes y representantes de la comunidad.

En nuestro caso, el Estado no prueba a los verdaderos dirigentes de las comunidades, si lo hiciera nadie se sentiría solo en la administración porque el verdadero pueblo trabaja y piensa en conjunto, coordinándose en equipo. Conocemos a los que trabajan para su pueblo, quienes apuestan al progreso recurriendo a todos los derechos para que los integrantes de la comunidad gocen de dignidad en el trabajo, en la salud, en la vivienda, privilegiando a la juventud con una educación igualitaria.

La espiritualidad es uno de los tres grandes elementos de la vida comunitaria. Para referirnos al tema de los líderes lo hacemos remitiéndonos a la parte espiritual. Hay mitos, cuentos, danzas, cantos, lugares sagrados y nos acercamos a la persona del chamán o *pi'ioxonaq* y al cacique u *oiquiaxai* en otros tiempos. El chamán puede tener muchos o pocos poderes de acuerdo al carácter de su persona, lo mismo vale para el cacique. ¿Cómo se obtienen estos poderes? Es a través de la aficción, de la preocupación por su pueblo y, por consiguiente, por el atropello a su comunidad. Esta situación de constricción le hace traer a la presencia a un espíritu invisible y poderoso para hacer un pacto. Luego de este convenio, viene la instrucción para el líder quien administra su poder sobre su pueblo. Lo convierte en un hombre fuerte, hábil, sabio y competente en el lugar que actúe y de acuerdo a las circunstancias. Cuando muere, su cuerpo físico se desintegra y desaparece, mas sus compañeros quedan vagando en los territorios que recorría cuando estaba en vida palpable.

Florencia Tola: Vida palpable... De hecho, la persona no desaparece cuando perece su cuerpo. Ella sigue viviendo, bajo otra forma y en otro lugar. La idea de que "la persona es más larga que su vida" encierra esta noción de continuidad de la existencia antes del nacimiento y después de la muerte del cuerpo físico.

Ese espíritu o compañero queda pegado con ese poder y se refugia en los montes y campos transformado en vigilante o cuidador invisible del lugar. Con los siglos puede llegar a hacerse ver en animales (por ejemplo, tigre y león). Por eso, lo sagrado es nuestro antepasado, porque tiene que ver con nuestros hermanos, con nuestra familia. Para nosotros, la palabra "poder" está contenida en la sustancia de la cultura misma, es la esencia o naturaleza del aborigen basado en la sabiduría, conocimiento y espiritualidad. Vemos la capacidad y el valor cuando el individuo mantiene sus características y principios culturales.

Carmen Dragonetti y Fernando Tola: Estas palabras de Timoteo Francia sobre la capacidad que tiene el ser humano de mantener sus principios culturales y el valor que le asig-

na a esto, vinculando el término "poder" a la esencia de la cultura misma, llegando incluso a sostener que la naturaleza del aborigen está basada en la sabiduría, el conocimiento y la espiritualidad, nos han producido un fuerte impacto y nos han provocado las siguientes reflexiones que tienen su origen en los "otros indios" (= "los indios de la India") a quienes hemos dedicado nuestra vida de estudio.

Timoteo habla de mitos, cuentos, danzas, cantos y lugares sagrados, de chamanes y caciques, de espíritus y seres invisibles. Habla de lo sagrado para su etnia, los toba o *qom*. Refugiados en los montes, habitan estos espíritus invisibles que a veces pueden llegar a hacerse ver en animales de gran fuerza y poder. De ahí, la importancia que tiene para los *qom* recuperar sus tierras arrebatadas por la fuerza física o cultural -no importa-, arrebatadas al fin.

En un mundo fuertemente etnocéntrico y euro-céntrico, como es Europa y la América no aborigen, se habla de "mito" para referirse a la "religión" de los otros (esto es muy claro cuando se dice, por ejemplo, "mitología griega" pero no se dice "mitología cristiana"), se habla de "chamán" (que suena casi a "brujo"), pero no de "sacerdote". Éstas son formas de rebajar al otro, de desvalorizar lo otro.

En estas líneas, queremos referirnos a tres hechos recientes. En primer lugar, todos hemos visto a través de los medios las ceremonias de Beatificación del Papa Juan Pablo II (hecho previo a su Santificación). La muchedumbre cristiana congregada en la Plaza de San Pedro -ámbito sagrado del Vaticano- con fervor religioso festejaba uno de los milagros que hicieron posible la misma: Juan Pablo II puso su mano sobre la mano de un ser enfermo y el enfermo sanó. Nadie, que pertenezca al mundo cristiano, ni aun un no-creyente, se inmuta ante esto ni expresa su asombro frente a la creencia en milagros en este mundo moderno. Es el ámbito de la Cultura, de la religión, de lo sagrado. Está ahí. Es así. No se discute.

En segundo lugar, dentro de nuestro estudio de la Cultura de la India existe un texto muy apreciado por nosotros que contiene -como diría Timoteo- mitos, cuentos, danzas, cantos, lugares sagrados, poderosos chamanes llamados "brahmanes" y fuertes caciques -los "kshatriyas"-, líderes que administran su poder sobre sus pueblos. Dicho texto es el *Mahabharata*. Uno de sus relatos narra cómo una joven mujer, una princesa, recibe de un brahmán un amuleto que le permite llamar a los Dioses a su lado. Ella lo usa y es así que el Dios Sol acude a ella y, enamorándose, tiene con ella un hijo. Al no tener marido, la princesa -por presión social- no puede conservarlo y tiene que abandonarlo para que sea criado por otra

madre. Habiendo pasado más de veinte siglos, este texto tiene en la India actual una fuerte influencia. Más aún, él constituye para los indios un texto vivo, cierto, que contiene en sí todo lo que existe y, por lo tanto, lo que no está en él, no existe. Hace unos días en una revista científica de la India se publicó un erudito artículo que, ante la idea de que no fue el Dios Sol el que tuvo el hijo con la princesa sino el brahmán que le regaló a ella el amuleto, "defiende" la posición que afirma rotundamente que fue el Dios Sol el que bajó del cielo y tuvo un hijo con la princesa, dejando así a salvo el honor del brahmán, ser superior, puro 'por naturaleza' ya que pertenece a la casta más alta de la India. Es el ámbito de la Cultura, de la religión, de lo sagrado. Está ahí. Es así. No se discute.

Por último, deseamos mencionar que hace unos días en un discurso del líder *qom* Félix Díaz -quien, junto con Timoteo, formaba parte de los seres más esclarecidos que luchan por la sobrevivencia de los *qom* en tanto *qom*- en el *acampe* de la 9 de Julio en Buenos Aires se refirió entusiastamente a la reivindicación de los *qom* y, en general, de los aborígenes de sus tierras, montes y campos. ¿Por qué? Para poder devolverles su lugar a los seres sobrenaturales a quienes "los blancos" se lo arrebataron por la fuerza de la fuerza, por la fuerza de la política o por la fuerza de la cultura y la codicia. Los compañeros invisibles, vigilantes y cuidadores de los campos y montes son los que, con el paso del tiempo, pueden llegar a hacerse visibles como tigres o leones.

La lucha actual de los *qom* no es sólo la reivindicación de un territorio sobre el que tienen derecho, es algo más; mucho más. Es parte de su Cultura, de su religión, de su concepción de lo sagrado que permea todo lo existente.

Entonces, ¿por qué asombrarnos?, ¿por qué dudar? ¿Por qué no respetar de la misma manera la creencia cristiana en milagros, la creencia (que defiende con toda erudición) del estudioso indio -seguramente brahmán- en la pureza del brahmán por nacimiento? En ningún caso tenemos que adherir, pero tampoco tenemos que rechazar estas posiciones por ajenas o diferentes. Los tres casos deberían ser comprendidos en sus respectivos contextos y según las lógicas que les confieren sentido.

Esto le habría gustado oírlo al Timoteo que conocimos hace muchos años y por el cual sentimos antes y ahora -después de su muerte injusta y arbitraria- un profundo respeto, una gran admiración.

## LA POLÍTICA EN MI BARRIO

La 'política en mi barrio' y la 'espacialidad en mi barrio' son dos extractos de la Tesis de licenciatura de la antropóloga argentina Ana Vivaldi quien trabajó con Timoteo durante algunos años. A su vez, en partes del escrito de Ana se hace referencia a lo redactado por otra antropóloga argentina, Valeria Iñigo Carrera. Ana le entregó una copia de su Tesis a Timoteo y él reescribió en sus cuadernos algunas partes de la misma, resumiendo y rearmando párrafos nuevos. En ambos casos, hemos hecho dialogar los escritos reelaborados por Timoteo con las antropólogas en cuestión.

La organización entre los pobladores de mi barrio puede entenderse no sólo por las divisiones históricas relacionadas con la migración, sino a partir de los vínculos que se establecen dentro de lo que llamamos *la política*. Éstos se extienden a las relaciones con el Estado en sus distintos niveles y con los partidos políticos en sus diversas formas de organización. La *política* se la reconoce como el período que comienza luego de los gobiernos militares.

Valeria Iñigo Carrera (V.I.C.): La gente del barrio identifica *la política* con el "tiempo electoral" y, en términos de los procesos histórico-sociales, con el momento de la institucionalización político-partidaria de la participación política en 1983.

Al aborigen se le presenta una de las dimensiones que constituye la experiencia política, esto es la dependencia en esta esfera de relaciones para obtener un sustento. Los vínculos con los partidos políticos y funcionarios estatales están mediados por relaciones clientelistas. En los momentos electorales, las relaciones en *la política* adquieren gran intensidad. Se producen distintas relaciones entre los líderes y/o dirigentes (perentorios o transitorios) y los representantes y militantes de partidos políticos y facciones intra-partidarias conocidos también como "punteros". A cambio de votos, los punteros ofrecen bienes materiales, empleos, beneficios y planes sociales. Los dirigentes definitivos negocian, con grados variables de participación, en la toma de decisiones sobre medidas del gobierno. En los momentos electorales varían los vínculos que cada dirigente entabla con los funcionarios, representantes del Estado, a través de acuerdos personales. Esta relación trasciende estos momentos.

*La política* no es un tiempo en sí mismo, una subversión de la vida cotidiana. Por el contrario, ella genera una multiplicidad de prácticas cotidianas que atraviesan las vidas de la gente a lo largo del año. En este sentido, *la política* delinea formas de acción en las instituciones del barrio.

V.I.C.: Las relaciones clientelares no se restringen necesariamente a los tiempos electorales y preelectorales. La limitación de esas relaciones a esos momentos (al denominado "tiempo de la política") supone una particular concepción de *la política*. Estas ideas expresadas por Timoteo a partir de su lectura crítica de la Tesis de Ana Vivaldi, quien a su vez retoma aspectos desarrollados en mi Tesis de Licenciatura, constituyen una crítica a la concepción de un "tiempo de la política" como cualitativamente distinto a la cotidianeidad de los sujetos, de carácter extraordinario o excepcional, que aparecería con las elecciones, subvirtiendo el orden de lo cotidiano. Por el contrario, *la política* permea la totalidad de la vida social de las personas.

Esa lucha permanente entre pobladores viejos y nuevos está vinculada con la división que marcan sus orígenes, y quienes no ven satisfechos sus intereses han formado asociaciones civiles que constituyen un poder por fuera y está superpuesto a la comisión central. Esta afirmación no desconoce que los momentos preelectorales se entiendan entre los pobladores como "el tiempo de la política" y esta referencia indica cuál es su clasificación de los tiempos sociales.

V.I.C.: Lo que procuré poner en cuestión –tanto teórica como empíricamente– no es la existencia misma de un "tiempo de la política" o la importancia de las relaciones clientelares en los momentos preelectorales y electorales, sino la idea de que fuera de ese tiempo las prácticas políticas en general y clientelares en particular no atraviesen el día a día de los sujetos.

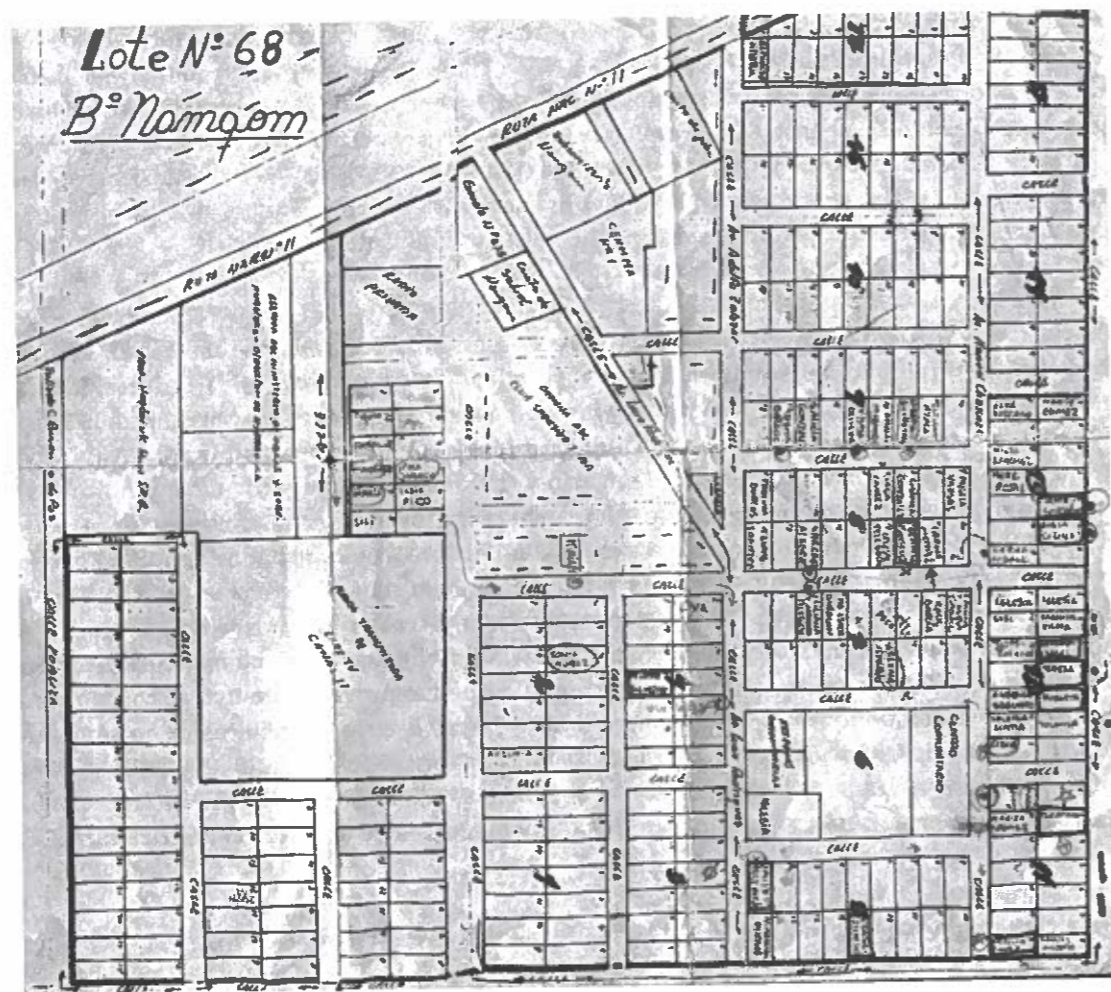
Los dirigentes definen territorios para gravitar en su política. Poseen un sector o zona sobre el cual desarrolla su accionar. Este territorio se crea y recrea en los recorridos constantes de los dirigentes. No se puede ignorar que los vínculos políticos están entrelazados con las relaciones de parentesco, con vínculos establecidos por la procedencia o por la participación en las iglesias del barrio.

En síntesis, *la política* no se produce de forma restringida en los ámbitos formales de los edificios de las instituciones en Formosa y en el barrio, ni se materializa tan sólo en las alianzas y escisiones de grupos o en el surgimiento de nuevos dirigentes. Tampoco se hace efectiva solamente cuando se delinear y se implementan programas sociales. Ella se construye dentro de relaciones en constante cambio que hacen que los dirigentes deban recrear los lazos con sus seguidores en cada momento. Estas divisiones se hacen visibles, por ejemplo, en ollas populares que algunos dirigentes organizan regularmente para las familias de su sector.

Valeria Iñigo Carrera: Conocí a Timoteo en julio de 1999. En ese momento, en que transitaba el tramo final de la licenciatura en ciencias antropológicas en la Universidad de Buenos Aires, mi interés giraba en torno a las formas en que la gente del barrio producía su vida y materializaba su acción política. Así, el diálogo con él recorría su trayectoria como trabajador de la cosecha aldonera, changarín y trabajador municipal, como migrante desde su Misión Laishí natal hasta el *Namqom* de sus últimos días, como dirigente de la política tanto partidaria cuanto asociativa a nivel comunitario, como luchador cotidiano por la tierra, la educación, la vivienda y por la participación de la gente indígena en los asuntos de su incumbencia. Cierta vez, me dijo *yo soy mercadería* y, tras eso, desplegó su pensamiento sobre la *conversión de la gente en mercadería*. Sería difícil encontrar una mejor explicación del contenido del clientelismo político que aquella que me proveyó Timoteo al concebir su propia subjetividad política como una *mercadería invisible* cuyo destino reside en ser cambiada por *mercaderías visibles*. En síntesis, Timoteo Francia fue una de las personas *qom* que me hizo enfrentar, desde su acción y su conciencia, a la necesidad de producir un conocimiento cuyo contenido y forma fueran ineludiblemente los de una acción política directa.

#### LA ESPACIALIDAD EN MI BARRIO

La manera de aceptación de la comunidad o barrio se distingue hacia su interior (viejos/nuevos) como parte de agrupaciones diferenciales. La complejidad de los grupos que la integran se define en distintos niveles y dentro de las relaciones sociales diversas pero, a su vez, se imbrican



Mapa del parcelamiento de Namqom  
Provisto por Roberto Francia (1997)

mutuamente. Éstas son las diferencias entre primeros pobladores y nuevos pobladores porque la distribución de las familias se da en base a su origen. Allí nacen o se marcan las diferencias entre seguidores de distintos dirigentes, organizados por sectores, que ponen de manifiesto una distribución no arbitraria de las familias.

Uno de los aspectos en los que el Estado se constituye al nivel del barrio es a partir de las instituciones espacialmente situadas que simultáneamente limitan y abren posibilidades de acción a las personas. Las instituciones son los lugares que se constituyen como hegemónicos al irradiar políticas dominantes, concentrar recursos, producir significados y valores.

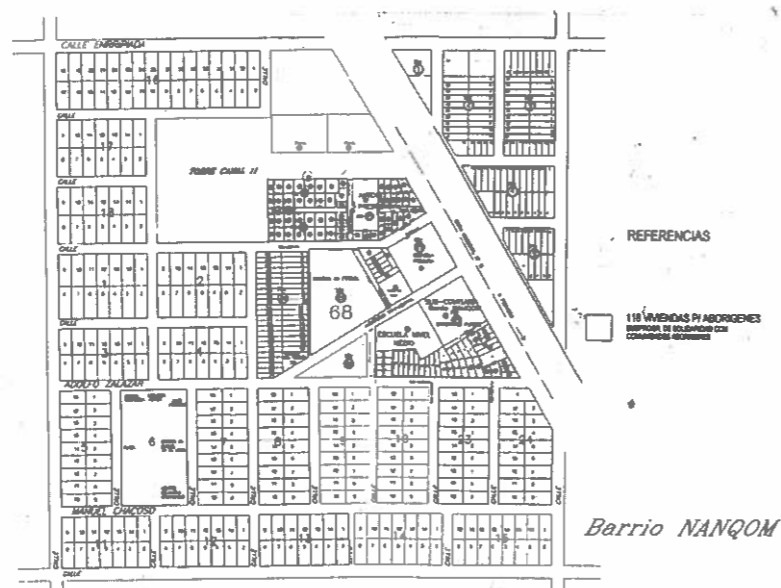
Llevado al plano cultural y social: costumbres, habla, caminos alternativos, red de senderos. Está el plano trazado por los vecinos del barrio a través de la dirección catastral y municipalidad. Hay otros que no son los formales, atraviesan el interior de la manzana o casa, cruzan a través de alambrados, marcan recorridos dentro de los predios a distintas direcciones.

Así, el visitante que desconoce las rutas usuales se hace más visible al transitar por las calles y demuestra no compartir las rutas de tránsito propias de los locales. Las modalidades que se construyen a partir de los recorridos y usos se superponen con las representaciones hegemónicas del barrio construidas desde los sucesivos trazados y obras del gobierno. Cruzar una parcela o cortar el pasto del vecino va en contra de la construcción de parcelas como propiedad privada. Estas movilizaciones se apartan de la lógica dominante de tenencia y uso de la tierra para las que cada parcela, una vez asignada, pertenece a la familia que la ocupa. Es imposible afirmar que haya una apropiación comunal de la tierra. No obstante, se observa que el entramado de los senderos sigue una lógica de uso que colectiviza y hace comunes espacios pensados como privados. Estos movimientos producen nuevas definiciones del límite que rompen con el trazado oficial del barrio. Este dinamismo plantea una red informal que rompe con el trazado en cuadrículas de las calles prospectadas por el plan urbano.

Esto concuerda con la lógica de producción del espacio abstracto, una organización acorde a la producción capitalista que, entre otras cosas, divide lo público de lo privado. Estas movilizaciones y prácticas sobre lugares geográficos implican una fuerza de agencia que se reapropia de los lugares. "El espacio social... contiene particularidades de trabajo y de reapropiación que responde sobre todo a las demandas de un cuerpo transportado fuera de sí mismo, en el espacio, un cuerpo que al ofrecer resistencia inaugura el proyecto de un espacio diferente", dice el francés Lefebvre (1991). En un nivel de mayor abstracción, vemos la doble construcción del barrio desde la producción que hace el Estado provincial y la formación de líderes barriales



Centro de Salud del Barrio Namqom. Foto: F.T. (2002)



Mapa actual del parcelamiento de Namqom. Provisto por Israel Alegre en 2011

que atraviesan lugares marcados y circuitos producidos desde el poder y generan prácticas que, por momentos, reproducen o interpelan lo hegemónico. Sin embargo, pretenden ajustarnos a la reglamentación urbana. Respetamos el ordenamiento de la ciudad de Formosa, pero hay que contemplar que el Lote 68, que está dentro del ejido municipal, es una comunidad indígena y tiene sus particularidades. Ellos lo saben. Pero no somos consultados. No tenemos oportunidad para ser escuchados. En Formosa rige un sistema casi dictatorial. No es una democracia.

Ana Vivaldi: En estas líneas –que Timoteo reformula de mi Tesis de licenciatura- me interesó plantear las relaciones sociales que los *qom* construían y que se hacían posibles en el espacio del barrio. Mi interés fue delinear características generales de esta construcción de lugar, para luego mostrar los modos de uso y de apropiación del espacio del *monte*. El eje fue contrastar el espacio diseñado desde el planeamiento urbano con el uso que le dieron las familias *qom*. Para entender el barrio fue clave comprender las instituciones y los movimientos de los múltiples dirigentes. Ésta fue una dimensión que discutimos largamente con Timoteo a fines de los 90 y a principios del año 2000. Sintetizando poéticamente las tensiones principales sobre las que luego trabajé, él me indicó cómo el barrio era un espacio en el que los *qom* se habían convertido en *rehenes políticos* de los punteros y los funcionarios estatales.

Él me explicó también que las salidas de caza eran mucho más que un modo de mantener prácticas culturales propias o de buscar otra estrategia de subsistencia en un espacio urbano. La “libertad” que se tiene al recorrer el *monte* en busca de animales constituye un espacio-tiempo en el que conversar con los compañeros, pensar y aprender de la observación. Timoteo me contó que las charlas con sus compañeros de *marisca* iban desde cómo había cambiado el monte y cuáles eran los modos de predecir los caminos de los animales que buscaban, a la discusión de pasajes de la Biblia, la crianza de sus hijos, las relaciones familiares y la política. Pensar simultáneamente en múltiples niveles fue algo que apenas pude empezar a aprender de Timoteo.

Algunas de las ideas expresadas en estos párrafos -en especial las referidas a la relación entre los *qom* y el estado provincial- fueron resultado de conversaciones con Timoteo durante su estadía en Buenos Aires en octubre de 2002 y semanas después del ataque poli-

cial al Lote 68, en 2001. Esos días, Timoteo se reunía con distintos políticos y buscaba apoyo para denunciar la violación de los derechos humanos por parte de la policía formoseña. Días antes, más de 100 oficiales habían atacado su barrio por un conflicto entre ocho cazadores tobas y oficiales de esa fuerza. Mientras tomábamos mate por la mañana, o por las noches cuando Timoteo hacía el balance del día, compartía con nosotros sus reflexiones que, nuevamente, atravesaban cualquier división analítica arbitraria.

Trascendiendo el ambientalismo simplista que el sentido común asigna a los pueblos indígenas, Timoteo relacionaba el ataque policial con el modo en que los blancos nos vinculamos con el monte. Con una provocación, me explicaba que el modo en que se está *corriendo a los animalitos* -poniendo en su lugar vacas y cercando el monte- nos estaba generando un desequilibrio a nivel individual, ante el que no podemos más que entristecernos y perder la fuerza. A la vez, expresaba que la falta de cuidado de los montes más puros se nos volvería en contra a gran escala. El punto de Timoteo era tan claro como contundente: la policía que atacó un barrio por un conflicto puntual con cazadores no sólo actuaba con violencia racista contra un grupo social entero, sino que lo hacía desde la ignorancia al no entender por qué los *qom* salían a cazar. Esto implica también no comprender el vínculo que los *qom* mantienen con el monte; vínculo que los policías desearían tener.

El hecho de que Timo reelaborara los párrafos de mi tesis me hace pensar, por un lado, en el reconocimiento a las conversaciones que tuvimos y las deficiencias de la Antropología en citar rigurosamente el pensamiento construido en las charlas con la gente con la que trabajamos. El régimen de cita me facilitó identificar una referencia escrita, pero me dificultó las referencias directas al pensamiento de Timoteo. Por otro lado, si en Antropología reelaboramos ideas en base a conversaciones, en sus escritos Timoteo selecciona, repite con variaciones y, de este modo, crea un texto propio que hace avanzar la discusión hacia otro plano o, como bien lo indica el título del libro, dislocar los sentidos y la reflexión. Con mucha similitud con las ideas de Gilles Deleuze (1968) escritas en *Diferencia y Repetición*, la repetición de Timoteo no es un acto que genere un equivalente a un original, sino un acto creador y, ante todo, disruptor del sentido de lo existente.

Al leer estas líneas me detengo no solamente en los temas y en los giros que Timoteo les dio en esta reelaboración, sino que me reconecto con sus dos formas de pensar que son novedosas: la integración de niveles (esa integración que la Antropología añora en sus intentos de una ciencia social holística) y la repetición con variaciones.

### HISTORIA DE NAMQOM POR FLORENCIA TOLA<sup>3</sup>

*Namqom* ocupa el lote catastral N° 68 en la provincia de Formosa y está ubicado al noroeste del casco céntrico, a 11 kilómetros de la capital, sobre ambas márgenes de la ruta nacional N° 11, ocupando una superficie menor a 100 hectáreas. La historia de su formación como barrio se remonta al año 1964 cuando veinte familias *qom* provenientes de la provincia del Chaco se establecieron a las afueras de la ciudad de Formosa, debajo del conocido "Puente blanco". Mientras vivían allí, las mujeres vendían sus artesanías en la ciudad y los hombres plumas de ñandú. Este nuevo asentamiento se enmarcaba dentro de un ciclo anual caracterizado por el trabajo en las chacras, los obrajes y las cosechas.

Hacia 1968 las familias ubicadas debajo del puente comenzaron a organizarse y eligieron como cacique a Lucio Rodríguez para solicitar al gobierno provincial un terreno en el que asentarse definitivamente. En un principio, el gobierno propuso cederles las tierras cercanas a la Laguna Sian, sobre el Río Paraguay. Si bien se intentaba convencerlos de establecerse allí aduciendo las ventajas por la cercanía con ríos que les permitiera continuar con las tradicionales prácticas de subsistencia, el cacique Rodríguez argumentó que dicho espacio, al estar rodeado de ríos, era potencialmente inundable.

Hubo un segundo intento por parte del gobierno de entregar a las familias del Puente blanco unos lotes del barrio Fontana, en la ciudad de Formosa, pero dichos lotes fueron también rechazados por el líder por estar ubicados en plena zona céntrica, quedando allí demasiado alejados de los recursos naturales. Otro terreno que les ofrecieron, ubicado en Mojón de Fierro, si bien era conveniente para el trabajo agrícola, al estar alejado de la ciudad no era de interés para los *qom* ya que allí se verían dificultada la venta de artesanías y la búsqueda de trabajos temporarios en la ciudad.

Ante esta situación, Lucio Rodríguez viajó a Buenos Aires y en el año 1970 obtuvo el decreto N° 717 en el que el gobierno de facto le concedió el lote fiscal N° 68 para "reubicar a las 20 familias del puente blanco". Las familias encontraron apropiada la ubicación de dicho lote por su cercanía con la ciudad y con los recursos naturales. Rodríguez sostenía que algún

<sup>3</sup> La reconstrucción de la historia del barrio fue hecha gracias a las versiones orales que me fueron brindadas por Timoteo, el anciano Liva (†), Graciela Núñez, Beatriz Rodríguez, Reynaldo Vega y Raúl García, entre otros. Agradezco especialmente a Israel Alegre por su colaboración con la versión final de la misma y por proporcionarme los nombres de los primeros pobladores de *Namqom*.



Lucio Rodríguez (izq.), Merele Ocampo y otros *qom*  
Foto provista por Beatriz Rodríguez en 2011

día la ciudad crecería y llegaría hasta el Lote 68, razón por la cual era aun más conveniente para la venta de artesanías y la búsqueda de trabajo.

Una vez que las veinte familias se pusieron de acuerdo, construyeron una vivienda de barro como señal de ocupación en el lugar donde se encuentra aún hoy un gran algarrobo y en la que permaneció Gerónimo Burgos. Al día siguiente, el Regimiento de Infantería Monte 29 trasladó hasta allí a las familias que vivían debajo del puente. Cada familia se ubicó a medio kilómetro aproximadamente una de otra, dejando entre ellas el monte de algarrobal, palmar y espinillar existente. Los primeros habitantes de *Namqom* fueron: Raimundo Sitaloic, Juan Miranda, Pablo Lanagachi, Torale Vega, Alejandro Acosta, Juan Palacio, Juan Medina, Antonio Arias, Delfina Arias, Gerardo Yanogot, Feliciano García, Ignacio

Fernández, Cirilo Liva, Casimiro López, Felipe González, Luis Mendoza, Lucio Rodríguez, Mateo Davichi, Gerónimo Burgos, Anastasio Sosa, Noel Mariano, Pablo Balosic, Alonso Ramírez, Hilario Nupayae, Domingo *Siislaic* Caribula, Moisés Medina, Luis Ocampo, Silverio Palacio, Francisca Ramírez, Antonia Sosa, *No'onoq*, Merele Ocampo y los hijos de todos ellos.

Una vez asentadas las primeras familias en *Namqom* se creó la primera Comisión vecinal cuyo primer presidente fue el cacique Rodríguez. En 1972 construyeron una escuela de barro, palma y chapa con dos salones cuyos primeros maestros fueron Ernesto Paredes y Do Santos. Ese mismo año se construyó la primera Iglesia Evangélica Unida que tuvo como primer pastor a Merele Ocampo, quien luego pasó a ser el pastor de la primera Iglesia Cuadrangular del barrio.

En 1975, un hecho recordado por los primeros habitantes del barrio fue el enfrentamiento con la policía a raíz de la usurpación de ocho hectáreas por parte del Canal 11 de televisión de la provincia de Formosa. Varias familias intervinieron en el altercado intentando evitar que se mensurara el terreno para la instalación de la antena. Muchos de ellos fueron detenidos y otros resultaron heridos (principalmente, Luciano Vega). Unos años después, se instaló la antena de televisión, quitándole 8 hectáreas y media a las 76 hectáreas del Lote 68. Por esos años, otras tres hectáreas y media fueron usurpadas por el Ministerio de Obras y Servicios Públicos (Dirección de Hidráulica) y dos hectáreas por la Red residencial. Según la Asociación Lucio Rodríguez, un total de 15 hectáreas fueron usurpadas al Lote 68 siendo éste ya propiedad de los *qom*. Según Timoteo, en dichas hectáreas, haciendo una mensura del terreno de 25 por 50 metros, se beneficiarían 54 familias.

Hacia los años 80 las familias que residían en el Lote 68 crearon el primer Centro de Salud que comenzó a funcionar en la escuela (que es la actual comisaría pero que antiguamente era la casa de venta de artesanías) hasta que unos años después el gobierno provincial de facto del general Juan Carlos Colombo construyó una instalación aparte. En 1980 se mensuraron las primeras parcelas de 25 x 50 metros y se construyeron las noventa viviendas. Hacia esos años, se edificó también la primera escuela y se creó un Centro de Desarrollo Comunitario bajo el cuidado de la orden de María Auxiliadora de Jesús. Tal como recuerdan varios de los primeros pobladores, para obtener las viviendas y los títulos de propiedad de los lotes, la condición impuesta por el gobierno fue que las parejas que las habitarían debían casarse mediante ceremonia católica. En el año 1982 se inauguraron entonces las viviendas. La entre-

ga de las mismas fue hecha por una banda militar, el cura Carmelo y el pastor Luis Mendoza, encargados estos últimos de "dar la bendición, la libreta de casamiento y los papeles de la casa".

En los años sucesivos, a medida que arribaban nuevas familias del Chaco y de otras zonas de Formosa motivadas por la cercanía con la ciudad y las deseadas fuentes de trabajo, se mensuraban más terrenos. En 1985 se construyó un tanque de agua destinado a la distribución de agua potable para la mayoría de las viviendas.

En 1992 los habitantes de *Namqom*, mediante una de las asociaciones civiles del barrio, solicitaron la instalación de una comisaría en la antigua casa de artesanías sobre la ruta. Por esos años se creó también un centro de jubilados bajo la dirección del PAMI destinado a repartir mercadería a los ancianos y proporcionarles asistencia médica. En 1996 se dio inicio -aunque no fin- a los baños de las viviendas, a la conexión del agua potable para todas las casas y a la construcción de cincuenta viviendas más, antecedida por un censo poblacional para poder adjudicarlas.

Desde el año 1996 la *Asociación Civil Lucio Rodríguez* solicitó al gobierno nuevos planes de viviendas a raíz del crecimiento poblacional de *Namqom*. Un año antes, varias familias se instalaron en la actual manzana 16 en la que vivió Timoteo hasta sus últimos días. Hacia el año 2001 obtuvieron los títulos de los lotes de dicha manzana y, luego de la toma del Instituto de Comunidades Aborígenes (I.C.A.) en la cual Timoteo desempeñó un rol muy activo, el gobierno provincial entregó 200 viviendas más así como los títulos de las 529 parcelas del barrio, correspondientes a la totalidad de las mensuras de las 76 hectáreas. Luego del acto de entrega de las viviendas y títulos en el que el gobernador invitó a los *qom* a "elegir lugares aptos y adecuados" para vivir, varias familias se asentaron en el lote 67, lindero con el lote 68 y, según relata Israel Alegre, a todas ellas el mismo gobierno les abrió una causa por usurpación. En ese momento, otro grupo se instaló en el lote 33, frente al lote 68 del otro lado de la ruta 11. En la actualidad, quienes se instalaron en el lote 33 disponen de viviendas y parcelas (este lote pertenece oficialmente al barrio *Namqom*), mientras que quienes lo hicieron en el lote 67 (actualmente 67 familias) no disponen de parcelas mensuradas ni de viviendas.

## LA TOMA DEL INSTITUTO DE COMUNIDADES ABORÍGENES: COMUNICADO

Informamos a la Provincia, al pueblo de Formosa y, en especial, a los hermanos aborígenes que habitan el territorio formoseño que los días 27 y 28 de febrero del 2006 hemos ocupado nuestra casa que se llama I.C.A. (Instituto de Comunidades Aborígenes) con su domicilio transitorio en la avenida Pantaleón Gómez, esquina Saavedra, de la ciudad capital de Formosa. Hicimos este compromiso con nuestros hermanos y con una cantidad de personas y luego, muchos de nosotros fuimos encerrados en el edificio citado con un cordón policial, improvisando una cárcel sin que nos diesen agua ni comida.

Esta actitud nuestra obedece a la falta de voluntad y de interés por solucionar los problemas de los indígenas que habitan en esta querida provincia. Estamos en desacuerdo con la política impulsada por el gobierno provincial de Gildo Insfran y su administración que recae en la persona de Esteban Ramírez, presidente del I.C.A. Ambos señores quieren llevar a cabo la mensura y reubicación de las familias aborígenes para luego entregar los títulos de propiedad de las fracciones. Hay una seria falencia que desencadena esta actitud. Es muy perjudicial para nosotros, desde el punto de vista cultural, llevar una propuesta oficial de estructuración para el barrio *Namqom*. Esta supuesta mejora para el barrio atropella la integridad física y cultural del indígena. No respetan nuestras leyes en vigencia. No se presentó en forma oficial el programa ante la comunidad. Se violaron los derechos de consulta que es obligación del Estado hacia la comunidad y, lo que es más grave de todo, no se dio participación al indígena en todos los programas oficiales del Estado que afectan a la comunidad.

Queremos la mensura, los títulos de la tierra de propiedad, las viviendas y otros programas que contribuyan al mejoramiento de la comunidad. Pero no como se procede en este trabajo: reubican a las familias en terrenos infrahumanos y les dan parcelas más pequeñas e incómodas. A principios de enero del 2006 cuando se llevó a cabo la mensura y reubicación de las familias, muchas de ellas estaban disconformes porque a algunos se les achicaban las parcelas y otros no querían estas reducciones. Es allí cuando el I.C.A. comienza a cara descubierta con la policía, el comisario y los punteros políticos del gobierno y los que pertenecen al movimiento "Evita vive" del cacique de Floro Bogado, a llevar a cabo mecanismos de amenaza contra los aborígenes para convencerlos, prometiéndoles viviendas. Los amenazan con cortar el único ingreso de la familia que es el Plan Jefas y Jefes de Hogar.

Estos trabajos nunca fueron presentados en forma oficial ante la comunidad, por lo tanto es un misterio y ante un misterio uno tiene que tocar la alarma porque es inminente la presencia del peligro en nuestra vida familiar, física, cultural y en nuestra tierra. Por los atropellos a nuestra dignidad humana de la política de sometimiento, por la violación de nuestros derechos como pueblos indígenas, le decimos al Gobernador Gildo Insfran que se abstenga de ejecutar los programas que afectan a la comunidad para dialogar y aprobar o rechazar cualquier tarea destinada a la comunidad en la cual debiera haber participación.

Debemos recordar a la sociedad civil que nuestros reclamos son justos pero que lamentablemente vivimos en una provincia adoctrinada y politizada llena de injusticias. Nadie lo puede negar. ¡Esto no es Democracia, hermanos, es una dictadura! Por eso, reclamamos nuestros derechos y la policía nos persigue, nos controla como si fuéramos delincuentes. ¿Es delito reclamar un derecho? ¿Realmente tenemos paz y justicia en nuestra casa, con nuestra familia, en nuestras reuniones?

El gobierno debe tomar conciencia de sus actos explotadores e inmorales. Debe escuchar nuestros reclamos, debe aceptar nuestras propuestas porque ellas nos traen vida y aseguran nuestro bienestar y el de las generaciones venideras. Asegurar las tierras, recuperar las perdidas o ampliarlas para el progreso indígena, con sus pautas y principios éticos, con su propia característica de ser indígenas, con su sabiduría que se basa en la justicia, sus teorías sostenedoras del conocimiento e inteligencia basados en el respeto al hermano y a la vida.

Rechazamos todos los atropellos a la conciencia y a la verdad que venimos sufriendo y que no comienzan el 19 de enero del 2006, sino hace más de veinte años. Estos atropellos no son solamente de parte del I.C.A. sino del Estado a través de sus representantes oficiales, con la complicidad de sus punteros políticos que son aborígenes complacientes con una política ilógica, capitalista y feudal que traiciona nuestra dignidad y la cultura indígena por ser diferente.

Con toda esta desgracia, el Estado y el I.C.A., con la policía provincial, con su representante y sus seguidores causan desalojos en esos lugares del barrio *Namqom* intimidando a la gente, obligándola a abandonar sus terrenos, bajo amenaza y apriete político. Desde la prepotencia y autoritarismo logran trasladar a varias familias después de varios días a terrenos más pequeños e infrahumanos para la familia aborígen. Estas actitudes generan nuestro más enérgico repudio por los hechos de violencia moral y por las conductas llevadas a cabo por la policía provincial y los punteros políticos del partido gobernante. Rechazamos cualquier tipo de reubicación de las familias aborígenes y la reducción de fracciones de tierra que ya están ocupadas.

Lorena Cardin: *Lastimosamente a Timoteo Francia no lo alcancé, como dirían los qom*. Tal vez nos hayamos cruzado en alguna reunión o celebración pero no llegué a conocerlo personalmente. Sin lugar a duda me hubiera encantado compartir algún momento, alguna charla con él. Las referencias que he obtenido sobre su persona describen a un líder *qom* de gran fortaleza y de extraordinarias capacidades. Por empezar, su inclinación a la lectura y a la escritura constituye una marca muy singular en él. A su vez, al leer sus textos se reconoce el amor que le tenía a su pueblo, la angustia que le causaban las injusticias hacia los indígenas, el valor profundo conferido al territorio, su estudio detallado de la normativa indígena nacional e internacional y su enérgica denuncia contra el estilo provincial de construcción de hegemonía y alteridad.

En el 2006 Timoteo denunció fuertemente a los funcionarios nativos del I.C.A. y a los *punteros políticos que son aborígenes complacientes con una política ilógica, capitalista y feudal que traiciona nuestra dignidad y la cultura indígena por ser diferente*. La distinción que él señala entre líderes y dirigentes cobró fuerza sobre todo con la recuperación del sistema democrático en 1983. En dicho momento, frente a la necesidad de conseguir el voto indígena, los políticos criollos se acercaron sobre todo a los pastores indígenas y a los caciques para que "trabajaran" para ellos, con la promesa de que luego obtendrían mejoras para sus comunidades. Fue en ese período que se puso en marcha la gran maquinaria provincial de servicios, favores y promesas en búsqueda del apoyo electoral indígena. El antropólogo argentino Gastón Gordillo ha denominado "clientelización de la etnicidad" a la forma en que el partido justicialista ha canalizado las reivindicaciones y luchas indígenas impidiendo, de ese modo, la conformación de una fuerza contra-hegemónica abiertamente confrontativa. Para ello, la provincia desarrolló la capacidad de incorporar las fuerzas políticas indígenas dentro de la estructura partidaria oficial. No obstante, no se trata de una estructura que se impone desde afuera a los indígenas sino que ellos participan activamente de las redes clientelares. Como expresa Gordillo en 2008, los actores políticos indígenas suelen actuar dentro del faccionalismo del partido justicialista procurando sacar el mayor rédito de las redes locales de poder.

DIALOGO CON UN LUCHADOR QOM DE FORMOSA

# Por la tierra somos capaces de hacerlo todo

CRISTIAN VICTOR DELORADO

**T**imoteo Francia, con pasos cortos, avanza sin hacer ruido. Camisa blanca. Sobre los hombros carga una mochila negra y toda la preocupación en el rostro. De contextura pequeña, edad indefinida y barba algo rala. Sumido en un silencio grave, camina observando sus propios pies. No es el monte lo que pisa. Sino las lujosas baldosas del Juan Pablo 2º, un edificio amplio y luminoso de la Iglesia católica formosense, a unos 5 km. del centro de la capital provincial, convertido en estas horas en un lugar de acampe y parlamento de la comunidad qom que reside en la zona al norte, en el barrio Nam'Qom (Nam'Qom: lugar o estado de los qom) sobre el lote nº 68.

Timoteo guasitaneí 40 años y 2 hijos. Con sus vecinos protagoniza sin estancias una larga lucha contra los desalojos violentos, el reclamo de más tierras y, ante todo, respeto para su cultura y tradiciones. Desde el 2002, cuando por las calles de Formosa Capital, estuvo en la toma del ICA (Instituto de Comunidades Aborígenas) y luego la toma de la estación de ferrocarril, Timoteo pronunció palabras santas, que abonan poéticas, en las asambleas del viernes 3, el reclamo de tierras y solidaridad del presidente de la Unión Campesina del Chaco, Máximo López, también representante del pueblo qom.

Días después Timoteo volvió a romper su silencio y a organizarse en un reclamo encoyado, frente a un asesor del presidente Kirchner llegado desde Buenos Aires. "La plaza entonces, que transmite al gobierno nacional que detenga la política de Formosa porque no vamos a tolerar más lo que nos hacen. Por nuestra tierra somos capaces de hacerlo todo. Comprendan los blancos que al locamos la tierra están menoscando la vida. Si no me dan tierra, si no me dan grasa ni yerba no me interesan, queremos comer y beber. Porque a veces de esto sé cómo voy a morir".

Timoteo no cita grandes esperanzas en los gobernantes. Pero un mandato profundo, ancestral, lo impulsa y no cede más. Ahora está en la galería del Juan Pablo, anunciando con voz pausada los pasajes de su gente. La convención del ICA con el gobierno de Gilbo Insirán, la prepotencia de éste y su política oscura, que por la fuerza y esgrimiendo una reestructuración barrial arremete contra los ocupantes del barrio, desaloja, derriba viviendas, abre calles, desquartiza las parcelas de manera incoherente y sin respetar antiguas escrituras o la voluntad de los que pueblan. Fran-

cia, expresa con claridad y mucho dolor aquello que se oye en casi todos los ranchos del Lote 68.

**Una no piensan por nosotros**

—Somos las mejores vigilantes de nuestro destino. Deseamos que no piensen más por nosotros. El gobierno dice que busca superar el alcoholismo y la drogadicción que flagelan al pueblo toba. Pero su programa es extraño a las costumbres qom. De prepo, quieren fragmentar los solares para meter más familias en un mismo espacio o para hacer una plaza. Hablan de construir un polideportivo, de abrir más calles, cuando la mayoría carecemos de vehículos y alcanzamos nuestras banderas. Tampoco tenemos el concepto de plaza ni de polideportivo. Los funcionarios son tan ignorantes que ni recuerdan que en el lugar ya existe una plaza y está en desuso, porque ningún qom lleva los hijos ahí. Nuestras parcelas son de 25 por 50 metros y nuestros chicos juegan en ellas, trepan al faro de la plaza, aprenden a respetar y valorar la naturaleza, desde que se suscitó el conflicto, los urbanizados como si no fueran el Lote 68 invidiosos de la vecindad y personal de los servicios se mantiene apostado en la puerta de este local religioso controlándolo todo.

—¿Por qué necesitamos un espacio grande cada familia? El gobierno dice no concesiones porque esto no es campo, es ciudad. Aquella que existen escrituras que así lo determinan, para los qom es el hábitat necesario. Ya hemos resignado bastante, dado que requerimos un lugar mucho más amplio para la renovación espiritual. Lugar sagrado, para nosotros el qom y nuestra gente siempre buscamos la tierra prima para las artesanías o los frutos que con el alimento sustentario. No tenemos ese lugar. En el pasado tuvimos un territorio definido sobre Formosa y Chaco. En él se desarrolló la comunidad de acuerdo a las estaciones frías, la época de los peces y demás animales. Todo eso sabe el hombre qom por su cultura. Pero ese territorio sufrimos. Ya no desandamos el territorio, habiendo sido nuestra modalidad. Ni hablamos en las asambleas. Las casas son de barro y si podemos acceder a las de materiales tanto mejor. Porque nuestra cultura material está en transición.

**Un sistema dictatorial**

Las tierras del Nam'Qom fueron otorgadas cuando aquello era campo. El avance de la ciudad lo ha vuelto más visible. Y los gobernantes quieren echar mano según sus criterios y conveniencias. Timoteo resiste.

—Pretendemos ajustarnos a su reglamentación urbana. Respetamos el ordenamiento de la ciudad de Formosa, pero hay que contemplar a la vez el sistema de gobierno municipal, es una comunidad indígena y tiene sus particularidades. Ellos lo saben. Pero no somos consultados. No tenemos oportunidad para ser escuchados. En Formosa rige un sistema casi dictatorial. No es una democracia. Si lo fuera, no tendríamos que estar agredidos, casi escondidos —agrimo— estudiando el Juan Pablo 2º.

Después de los reclamos incluídos en el ICA (ver hoy 11/09), la Asamblea Permanente de Nam'Qom dispuso mantener su base en este lugar evitando razias en el barrio. Sucede que las persecuciones y el acoso policial, en la pre-



Timoteo Francia, luchador qom de Formosa.

—Vivimos, es constante, inclusive, desde que se suscitó el conflicto, los urbanizados como si no fueran el Lote 68 invidiosos de la vecindad y personal de los servicios se mantiene apostado en la puerta de este local religioso controlándolo todo.

**En mi casa practico la cultura**

—Ensancho su voz cuando se expresa sobre las dimensiones de las parcelas y aporta algunas razones culturales que justifican la postura de sus habitantes.

—¿Por qué necesitamos un espacio grande cada familia? El gobierno dice no concesiones porque esto no es campo, es ciudad. Aquella que existen escrituras que así lo determinan, para los qom es el hábitat necesario. Ya hemos resignado bastante, dado que requerimos un lugar mucho más amplio para la renovación espiritual. Lugar sagrado, para nosotros el qom y nuestra gente siempre buscamos la tierra prima para las artesanías o los frutos que con el alimento sustentario. No tenemos ese lugar. En el pasado tuvimos un territorio definido sobre Formosa y Chaco. En él se desarrolló la comunidad de acuerdo a las estaciones frías, la época de los peces y demás animales. Todo eso sabe el hombre qom por su cultura. Pero ese territorio sufrimos. Ya no desandamos el territorio, habiendo sido nuestra modalidad. Ni hablamos en las asambleas. Las casas son de barro y si podemos acceder a las de materiales tanto mejor. Porque nuestra cultura material está en transición.

no por escuchado. Enchillamos porque no es espíritu. Tiene movimiento. Un dinamismo de espíritu si tiempo. Nosotros hablamos de tiempo, no de años. Dependemos de él. La palabra qom dice: "el tiempo quera...". Entonces, ahora hay comunidades estables, barrios, colonias rurales. Pero de todas maneras mantenemos la vida espiritual. Todavía mi cultura se está desarrollando y está conmigo. Cuando salgo de mi casa y voy al centro, estoy con otras personas que no entienden lo que es mío, entonces me adapto para estar con ellos. Pero en mi casa practico mi cultura.

**Cambiar la historia**

—¿Cómo tenemos bibliotecas que hablan de la cultura qom? No estoy hablando de lo que aprendí en la escuela primaria o secundaria, sino de lo que recibí de mi pueblo. Pero en la tierra es imposible conseguir y comprar su historia en nuestra medicina. Sabemos que la iguana se tritula y es remedio. Igual que la grasa de carpincho... Los alimentos preferidos como el pescado, la carne silvestre del capigrandé, el carpincho, yacaré, talú, guazuncho o el avebuz... no están en los mercados sino en nuestros montes y ríos. A su vez, existen cuestiones espirituales. Nunca nos apartamos de los árboles. En nuestra predios siempre habrá mangos, naranjas... y otros que ofrecen sombra, sirven para la recreación y el sustento. Al mismo tiempo son la morada de los pájaros, que son nuestro símbolo vivos. De ahí que necesitamos su pre-

sencia. El valor principal de nuestra medicina es, según nuestra cultura, son los animales de montaña. Este es el mundo que no entendían. Algunos lo consideran parte del pasado. Creer que es vigilia vivir con el pasado. No tenemos esa vivir con el pasado de él. El pasado, sentimos orgullo de él. El pasado habla en nuestro presente. Es que nos hace sentir competentes frente a las culturas extranjeras, sobre todo ante aquellas que se cree más alta, blanca, seña, la que tiene todo y considera marginal a quienes estamos fuera de ella. Mientras conservemos nuestra cultura nos sentiremos capaces de debatir e intercambiar con otros seres poseedores, tal vez, de otra sabiduría. La nuestra no nació hace poco. Es milenaria, viene de siglos atrás y todavía guarda vigencia. Nuestras prácticas y costumbres del presente responden a ella. Y es un desafío que nos exige ajustarnos a los tiempos. Desearíamos ser mejores pero según nuestra voluntad. No por mandato de terceros. Según el gobierno somos pocos para imponer nuestra voluntad. No se trata de cantidad sino de la fuerza del problema. Sigue, por ejemplo, van achicando nuestra tierra y no se avergüenzan cuando la regalan a empresas extranjeras. Nosotros seguimos luchando por el cumplimiento de nuestras prácticas y creencias, porque los pueblos originarios tienen su experiencia: hemos luchado mucho por la tierra así contra el ejército, aún contra la policía. Hoy nos persegue la policía provincial. Conocemos esa historia y sabemos a cambiaria. ■

## Capítulo II

# ASPECTOS DE UNA FILOSOFÍA TERRITORIALIZADA

A continuación presentamos algunos de los escritos de Timoteo sobre temas como la memoria y el tiempo, la armonía y la complementariedad en el universo, los seres humanos y no-humanos (sobrenaturales) y el valor espiritual de la tierra. Tanto por los temas como por el modo de pensarlos, esta parte es la de mayor contenido filosófico. Entendemos por filosofía la concepción que un pueblo tiene de la vida, la visión propia de una cultura sobre los temas fundamentales de la existencia, la ética, la verdad, la moral, la estética, el lenguaje, el mundo, la naturaleza. En cada pensar filosófico, sea cual sea, sea de quien sea, existe siempre lo que algunos han llamado "dogmas culturales" que son esos principios que están en las raíces de las culturas y de los que difícilmente uno pueda desprenderse. Como en toda filosofía, en la filosofía qom pensada por Timoteo nos encontramos con conceptos vinculados con el devenir mismo del mundo y la existencia emanados generalmente de la tierra, el territorio, el monte. Por eso, entendemos que Timoteo expresa aspectos de una filosofía qom territorializada, es decir, fuertemente enraizada en la tierra.

## EL ESPÍRITU DE UNA FILOSOFÍA PROPIA

En la historia de la comunidad siempre hubo hombres y mujeres que se dedicaron a investigar, a pensar y a buscar respuestas ante los interrogantes que se plantearon. Se crearon nuevas teorías para encontrar la explicación de muchas cosas. Es inherente a la naturaleza humana querer saber más y buscar la verdad en todas las cosas. Por medio de la investigación, la comunidad tiene la facultad de difundir su propia identidad, con los sabios y pensadores que nos brindan las experiencias personales y comunitarias de vida.

Estamos en el umbral mismo del siglo XXI. El hombre humano está avanzando en la cúspide de sus razonamientos esenciales que se pueden notar en los hechos, en las morales y en los andamios jurídicos. El barbarismo puede representarnos en tiempos de la modernidad y el consumismo, la explotación y la contaminación sin control abrazar a los grupos humanos con brazos letales. El capitalista te dice "lo tuyo es tuyo, individual y nadie puede compartir contigo - privado". Acá está el origen del egoísmo y la mezquindad como concepto metafísico, es decir, su objetivo es incomprendible-oscuro, por lo tanto, salvaje.

Florencia Tola: ¿Quién es el salvaje de quién? ¿Quién es el salvaje para quién? Todos tenemos un *otro* que encarna los antivalores de nuestra moral. En este caso, el salvaje es el que, motivado por el egoísmo y la codicia, avasalla lo que lo rodea, encarnando una concepción de la naturaleza ajena al pensamiento *qom*. La idea de recursos a ser explotados indiscriminadamente se aleja diametralmente de la forma en que ellos conciben sus relaciones sociales (entendiendo por ellas también las relaciones con todos los seres vivos). Ante el monte y el agua se pronuncia siempre una plegaria en la que el cazador solicita a los dueños no-humanos de los animales el permiso para extraer lo necesario para alimentarse. *Am achoxoren ten seqouat nache am saconeua nache nca'aleec*. Ésta es una de las formas en las que un cazador se dirige a los dueños no visibles de los animales. Timoteo me traducía de este modo su plegaria: 'ten compasión de mí, mira que tengo hambre y te agarro para vivir'.

El proyecto de vida que erige el mundo indígena sigue latente y con un espíritu ferviente frente a las adversidades con las que vienen instruidos los preceptos capitalistas en la so-

ciudad civil. Quiero recordarles que, a nivel universal, están en acción dos filosofías bien opuestas: la concepción capitalista y la indígena. El Estado pregona la libertad, la paz y la igualdad a sus habitantes. Los modelos educativos que se implementan en los diseños de enseñanza obedecen a los conceptos capitalistas produciendo en las personas el egoísmo, la mezquindad y la idea de un comercio encarnizado en una personalidad individualista. El modelo exalta al individuo con capacidad intelectual, por sus innumerables diplomas o su destreza académica.

El mundo indígena tiene una forma de conceptualizar la existencia biótica y abiótica desde la espiritualidad. Lo que decimos es de pertenencia única y colectiva, un pensamiento consensuado, recogido por los actores para ejercer las reglas en el campo comunitario. Los líderes, que son hombres públicos o actores visibles, pueden ser hombres de buenos recursos o no, pero deben poseer el valor para ser honrados por la comunidad. Sobre todo deben saber escuchar a los demás, interpretar actitudes y comportamientos ajenos y entenderlos. Ésta es la actitud que ayuda a acercarse a la verdad, con juicios sanos, para lograr la armonía de la comunidad.

Nuestra identidad no es lo mismo que la bandera, el escudo o cualquier símbolo de uno u otro país. Ella es la fisonomía profunda de un sector de la sociedad, la expresión de su ser, de su estar, de su devenir que se deben respetar. Son las valoraciones y rasgos que nos caracterizan como indígenas.

Vivimos en una provincia que se considera pobre y aislada, y estamos dentro de una zona marginal. Quizás somos pobres en bienes materiales o carenciados, pero no en recursos sustentables potenciales y, menos aun, en ideas. Los recursos y las ideas son los que permitieron nuestra presencia de hoy en el mundo. Nuestra fuerza radica en nuestro espíritu en aras de una filosofía propia. Nuestras lógicas y teorías indígenas que nos mantienen se manifiestan en una cultura festiva pero, inquietantemente, nos condenan a la pobreza económica, a vivir indignos como personas-hombres. Pero sabemos que llegará el momento -por el imperio de la razón y la consciencia- en que los argentinos todos comprenderán que no estamos como estamos porque somos así sino porque no nos han dejado ser aún lo que somos.

Carmen Dragonetti y Fernando Tola: La lectura de los *escritos póstumos* de Timoteo nos ha permitido hacer nuestras propias reflexiones sobre sus palabras más profundas que parecen brotar de sus ancestros como un reclamo justo desde lo más hondo de una cultura múltiples veces mancillada, no respetada, no consultada, no dialogada, no permitida. Algunos textos budistas de la India milenaria, que haremos dialogar con Timoteo, resuenan muy cercanos a sus palabras, a sus ideas, a la filosofía *qom*, en forma realmente sorprendente. Tal vez por eso, la última esperanza de Timoteo de llegar a ser comprendidos por todos los argentinos ha tenido sobre nosotros un impacto muy profundo: *a los qom no les han dejado ser aún lo que son, por eso no están como están porque son así*. Están como están porque, lejos de haberles dado ocasión para desarrollar su propia cultura, fueron obligados a cambiarla, a adherir a otras creencias, a otras formas de vida ajenas a ellos. Esa ocasión sí la tuvo el Budismo que nació en el seno de una cultura diferente, la Cultura Hindú tradicional de la India. ¿Qué habría sido del pueblo *qom* si eso hubiera tenido lugar?

#### EQUILIBRIO Y COMPLEMENTARIEDAD EN LO EXISTENTE

Los indígenas han interpretado otros tipos de leyes que regulan los movimientos naturales en interacción con los agentes transformadores y los componentes de la creación que pertenecen al universo. Nosotros pensamos en sistemas cíclicos por medio de fases o fenómenos que se producen de tiempo en tiempo y permiten la continuidad de la vida para rearmarse en la estructura de los componentes del universo. Y el hombre es parte de ellos. Lo que podemos leer son las leyes que regulan la vida en sociedad. Pero además de éstas hay otro tipo de regulaciones, las de la naturaleza que muchas veces son ignoradas pero que se pueden palpar.

La historia de la cultura indígena se remonta al principio de la existencia y se pierde en el origen de los tiempos mismos. El cosmos —el universo— tiene un orden que posibilita estar en constante movimiento, reordenarse dentro de sus sistemas propios que lo mantienen en armonía y en equilibrio con las diferentes características, en sucesión de opuestos que se complementan. En ese mundo del cual somos parte no hay lucha de contrarios, ni de destrucción sino oposición complementaria y recíproca para generar nuevos estados, siempre con armonía y equilibrio, no

en caos ni con ansiedad de dominio. Ésta es una de las características del pensamiento indígena, de una ideología que ha adoptado las leyes de la naturaleza, tomándolas como leyes propias de la comunidad e incorporándolas al derecho consuetudinario.

La persona del indígena adapta sus códigos de vida a las circunstancias y a los acontecimientos de los tiempos. Los avances y las consecuencias del mundo globalizado afectan en forma negativa la vida comunitaria. Hoy, en la medida que se van fragmentando las leyes de la comunidad, se va perdiendo el manejo positivo de los recursos por reducciones o expropiaciones de tierras, en una condición esquizofrénica a la que está sometido el pueblo indígena.

Dentro de los estados, existen diferencias con el pueblo indígena en las reglas de la vida, las concepciones de las cosas y las normas de convivencia. Entre nosotros, como nación indígena, la convivencia es regulada en un marco de tolerancia y respeto hacia las otras naciones. Hoy por hoy, el pensamiento indígena, su visión del mundo, su postura en la política son vistos con aprensión.

La filosofía indígena se caracteriza por la comprensión de una variedad de manifestaciones de principios de vida del hombre en relación con su espacio físico en donde se desarrolla la vida social y comunitaria. Hay presencia vital de otras vidas, hay complementariedad que se destina a cumplir un ciclo de vida del hombre en el espacio. De la complementariedad podemos citar la existencia de árboles, animales terrestres y acuáticos, agua, suelo, cerros, montañas que posibilitan la recreación y la continuidad de la vida de los hombres. Esta vida existente, las vidas de otros seres en el espacio, tiene sentido en el rumbo que contribuye a la permanencia en forma ilimitada.

El ser humano le da sentido a su vida e interpreta los mensajes que pregonan esas otras vidas en un marco de armonía y respeto a la existencia de la creación toda. En las acciones que realizan los actores de la vida en el medio se generan constantes movimientos que son naturales, dando respuestas a la expectativa de agruparse, alentando la interrelación con los seres vivos y, por necesidad y dependencia de esa integridad y plenitud de vida, el hombre comprende, cuida —bajo los principios de la existencia— y encierra esto en sus mitos o filosofías que hoy persisten, deseando defenderlas para adquisición y comprensión de todos.

En el espacio en el que desarrolla la vida se produce lo que llamamos “la espiritualidad indígena” que se refiere exclusivamente a los mitos y a otros misterios de la vida incorporados en los códigos comunitarios, permitiendo ganar el espacio físico donde se desarrolla la vida.

Con estas mismas líneas, el indígena se propone crear una revisión de las condiciones básicas para proteger la vida de los pueblos y el efectivo cumplimiento de sus derechos consagrados y aceptados, así como la libre determinación que hace a una vida digna. La idiosincrasia del mundo indígena se desprende de los valores materiales y se sostiene en la hegemonía cultural, ahogando en sus mitos o misterios el contexto interno, primero de la familia y luego de la comunidad. El temperamento, la osadía de su espíritu solidario, comunitario y otros signos que pueden brotar en forma indeleble bajo ese estado anímico-místico se manifiesta en la defensa de su filosofía por entender la existencia de otros seres vivos en complementariedad dentro de los sistemas de vida en co-responsabilidad de estructuras propias de la existencia. Desde la visión indígena es importante el entendimiento de la existencia o presencia de seres vivos, su naturaleza, origen, sus cualidades y, de acuerdo a esas fuentes de vida, el hombre da origen a sus dioses y su simbología.

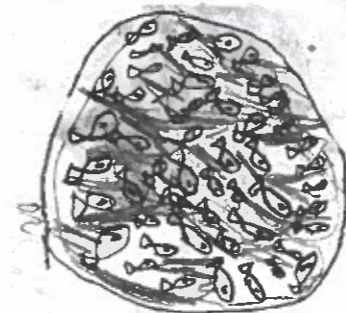
En la supervivencia del pueblo indígena son fundamentales los siguientes elementos: territorio, hábitat común, espiritualidad, el ejercicio de elementos que son producto de la sabiduría de nuestros mayores para sostener una cosmovisión milenaria, siguiendo el camino trazado por ellos en el marco de la unidad y confraternidad, en armonía con la naturaleza, reafirmando las valoraciones ancestrales respecto de la situación actual y el futuro de las generaciones, aplicando la ideología y las políticas de los sectores indígenas.

En el transcurso de los tiempos, el pueblo indígena tuvo y tiene una actitud exorbitante respecto de la grandísima noción de responsabilidad. Además, tiene una actitud de agradecimiento por los favores obtenidos en la interrelación con el medio donde se gesta la relación y la aplicación de los principios de su existencia. Dentro de los sistemas propios de roles y conductas, tiene como eje central el origen mismo de la vida, el corazón, el alma o el espíritu viviente de la creación. Este elemento *a priori* constituye la fortaleza ilimitada y enigmática de la presencia indígena en el universo. La acumulación de conocimiento es central para garantizar el ejercicio práctico y la aplicación de sus filosofías, la expresión espiritual mantenida desde los lugares donde se realizan las ceremonias y fiestas, y éste es el lado fuerte de existencia del pueblo indígena en el mundo.

Ésta es la contradicción entre la ideología política, las creencias y el Estado. Pero estas ideas se deben aceptar para que el indígena pueda vitalizar sus conocimientos a través de su identidad cultural y su identidad nacional. La sabiduría está basada en la interpretación cósmica

bajo el perfil de sus principios y valores obtenidos de la mano ancestral de los mayores, con la convicción y certeza vital de la práctica cotidiana.

Vivimos en un mundo lleno de alegría que es desconocido para muchos y que sucumbe en el misterio de la existencia misma.



Dibujo de un niño, Diego Antonio,  
de Mala'lapel (2002)



Dibujo de un niño, Ezequiel Gómez,  
de Mala'lapel (2002)



Desde este ángulo, no hay nada de nuevo desde lo filosófico: la palabra, el contenido de educación, las normas sociales y políticas. Los nuevos serían los agentes, los actores, los individuos de la comunidad prendidos en el hilo de la proyección en calidad de hermanos o descendientes del patrimonio cultural, material y espiritual. Esta doctrina espiritual que caracteriza al pueblo en cuestión cree y acepta la existencia indispensable de la creación del mundo en que primero se encuentra el hombre, luego la naturaleza (bosques, ríos, lagos y tierra) sostenedora de la vida, el agua, el aire y los animales (distintas especies de animales silvestres, aves y peces). Desde este vértice, hasta la fuerza espiritual tiene una mirada integral de complementariedad y convivencia entre los factores generadores de la esencia y el cimiento de lo sagrado de las cosas todas. Lo sagrado equivale a respeto y se traduce en proteger y cuidar. Allí se pueden ver las innumerables acciones de ritos, leyendas y mitos de acuerdo a las creencias de este pueblo revolucionario.

Carmen Dragonetti y Fernando Tola: Estas palabras que, desde la perspectiva *qom*, explican el equilibrio y la complementariedad en lo existente nos han evocado ideas que surgieron en un pueblo muy lejano al de los *qom* pero muy cercano en algunas de sus concepciones. La cultura nueva que surgió en la India en el seno de otra fue el Budismo, fundado seis siglos antes de la Era Común -o, como se decía antes etnocéntricamente, 'Era Cristiana' - por un hombre llamado Siddhartha Gautama, luego conocido como 'Buda'.

Para el Budismo, todo lo que existe está bajo la ley de la *causalidad*. En el dominio de la existencia nada ocurre debido al azar, es decir, casualmente. Todo es el producto de la conjunción de una multiplicidad de causas. Nada llega a la existencia, permanece en ella o sale de ella sin la intervención de una o muchas causas. Todo es *dependiente*. Esta ley de la causalidad es la gran Ley del universo.

La universalidad de la ley de la causalidad se revela en el hecho de que ella constituye el fundamento de una de las tres características universales que tiene lo existente para el Budismo: todo es insustancial, carente de un ser propio, carente de una existencia *in se et per se*, es decir -como diría Timoteo, *independiente*. Y todo es insustancial precisamente porque *todo es dependiente*.

Muchos textos del Budismo afirman con diversas expresiones que todo es dependiente de causas: "Todos los seres y todas las cosas han surgido en dependencia", "No existe una sola cosa que no haya surgido en dependencia", "Una existencia que no sea en dependencia

no existe nunca para nada en ningún lugar", "El sabio conoce que las cosas son con causas, con condiciones; la naturaleza de las cosas no es sin causas, sin condiciones", "Debido a la causalidad no existe nada auto-dependiente", "Todo esto tiene una naturaleza que ha sido producida sólo por la causalidad. Nada existe surgido en forma auto-dependiente", "Así, todo es dependiente de otro".

*La ley de la causalidad y de la interdependencia de todo lo que existe* ha sido siempre una teoría fundamental del Budismo, desde sus orígenes, a lo largo de toda su extensa historia de 2500 años y llegó a designar *la contingencia universal como la suprema ley de la realidad*. La importancia que posee la ley de la causalidad es también indicativa de su universalidad. Esta importancia se manifiesta en muchos hechos.

La ley de la causalidad constituye un desarrollo de la Segunda y Tercera Nobles Verdades del Budismo, que explican cómo surge el sufrimiento y cómo puede ser suprimido, eliminando su causa. Y, como la contingencia universal, es la base de toda la filosofía budista. La ley de la causalidad es considerada por Buda como su Doctrina fundamental: "Esto ha sido dicho Buda: El que ve la Causalidad y la Interdependencia de todo lo existente, ve la Doctrina de Buda, el que ve la Doctrina de Buda ve la Causalidad y la Interdependencia de todo lo existente". Buda mismo alaba esta doctrina de la Interdependencia Universal porque es profunda y parece profunda y señala que, por no comprender esta doctrina, la gente se encuentra en un estado confuso de la mente.

Es un hecho muy conocido que la teoría de la Causalidad, es mencionada y desarrollada de manera breve o extensa en numerosos textos budistas. Existen incluso tratados dedicados a esta teoría. Y muchas veces Buda es exaltado como el descubridor de esta teoría.

La más estricta causalidad que gobierna la realidad empírica en su integridad implica, como un corolario, la interdependencia de todo lo que existe, ya que cada cosa es producida como efecto por la conjunción de una multiplicidad de cosas que actúan como causas; y consecuentemente cada una de esas cosas que actúan como causa es, a su vez, producida como efecto por la conjunción de una multiplicidad de otras cosas que también actúan como causas y así sucesivamente en un proceso hacia atrás que no tiene comienzo. La necesidad de una pluralidad de causas y/o condiciones para el surgimiento de algo es afirmada constantemente por el Budismo. Los componentes del hombre son condicionados porque son producidos por condiciones que se han reunido, es decir, que están juntas, porque no existe nada producido por una sola condición.

Un proceso similar tiene lugar con relación a los efectos. Cada una de las cosas que son producidas como efecto, actuando como causa, en conjunción con una multiplicidad de otras cosas, que también actúan como causas, produce otras cosas como efectos y así en un proceso hacia adelante sin fin.

Podemos considerar que esta idea está en la base de la explicación dada en el antiguo texto budista *Milindapañho*, que narra el diálogo entre un rey, Milinda, y un monje budista, Nagasena. El monje expresa que la ignorancia es la raíz de los tres tiempos, que a partir de ella surgen todos los males y que por todo el tiempo no se conoce un "primer fin", es decir, un comienzo. A pedido del rey, Nagasena da tres ilustraciones que implican que esta cadena de causas y efectos, al igual que una rueda, gira incesantemente, que este movimiento no tiene ni comienzo ni fin y que en este proceso dinámico los efectos se comportan como causas de otros efectos. La primera ilustración concierne al mecanismo de "la semilla-el brote-el fruto": de la semilla, el brote, del brote, el fruto, del fruto de nuevo la semilla y así sucesivamente. La segunda ilustración es la de "el huevo y la gallina" que se hacen surgir uno al otro. La tercera ilustración pone de manifiesto la concepción circular de la ley de la causalidad. El monje dibujó un círculo en la tierra y le preguntó al rey Milinda: "¿Existe algún fin para este círculo?". "No, Señor, no existe", respondió. Con referencia a esta última ilustración Nagasena introduce otros "círculos" mencionados por Buda. Dependiendo del ojo y dependiendo de la forma-color surge la conciencia-del-ojo, es decir la visión, la unión de los tres es el contacto. Dependiendo del contacto surge la sensación, dependiendo de la sensación surge el deseo, dependiendo del deseo surge el apego, dependiendo del apego surge el *karman*, es decir la acción o, mejor aún, la retribución moral de la acción en ésta o en otra vida (ya que el Budismo también cree que ésta no es la única existencia) y del *karman* el ojo de nuevo surge en otra reencarnación, en otra vida. "¿Existe algún fin para esta serie?", pregunta el rey. "No, Señor, no existe", contesta el monje. El mismo razonamiento es aplicado a los otros órganos de los sentidos, que incluyen a la mente, como el órgano del sentido que capta las ideas, que tiene como objeto a las ideas.

En otro texto, el *Abhidharmakosha* de Vasubandhu se dice: De esta manera el nacimiento es causado por la impureza y por la acción; la impureza y la acción son causadas a su vez por el nacimiento; y de nuevo el nacimiento es producido por ellos, es decir por la impureza y la acción -así la rueda sin inicio de la existencia ha de ser conocida. Esta rueda de la existencia, que consiste en ciclos, no se detiene debido a una causalidad que no se in-

terrumpe, gira con un rodar incesante, mientras el ciclo de las impurezas no sea destruido -así debe ser conocido.

El resultado de esta interdependencia de causas y efectos que compenetra a toda la realidad es una "red" que interrelaciona a todas las cosas existentes entre sí -momentáneas, evanescentes, interconectadas por relaciones de causalidad, actuando todas ellas al mismo tiempo como efecto y como causa. La universal interdependencia es otra gran ley de la existencia. Y es sobre ella que el Budismo construye una ética de la solidaridad entre todos los seres vivos, humanos, animales, plantas, la naturaleza no-consciente y las cosas.

La ley de la causalidad se manifiesta en otras leyes que regulan el orden físico, el orden moral y el curso de la acción salvífica. Como ejemplo de ley referente al orden físico, los textos budistas mencionan la inevitable destrucción de todo lo que surge, que afecta al cuerpo humano y a toda clase de vida en la naturaleza, siendo el tiempo el factor que permite el funcionamiento de esta ley. Esta ley es expresada en la conocida fórmula: Todo lo que surge está sujeto a destrucción.

Un ejemplo de ley referente al orden moral es la ley del *karman* o retribución moral de las acciones. Toda acción, buena o mala, origina méritos o deméritos y exige necesariamente premio o castigo en esta vida o en otras existencias futuras. Todo el destino de los seres depende de su *karman*, es decir de la calidad moral de las acciones que han llevado a cabo en sus existencias anteriores.

El texto budista *Majjhima Nikaya* claramente expresa esta doctrina: "Ahora, querido Gotama, ¿cuál es la causa, cuál es la razón de que se vea entre los seres la bajeza y la excelencia, cuando ellos nacen como humanos? Porque, querido Gotama, se ven seres humanos de corta vida, se ven de larga vida, se ven con muchas enfermedades, se ven con pocas enfermedades, se ven de aspecto feo, se ven de aspecto hermoso, se ven de poco poder, se ven de gran poder, se ven de poca riqueza, se ven de gran riqueza, se ven de familia de clase baja, se ven de familia de clase alta, se ven de escasa inteligencia, se ven inteligentes...". "Oh joven, los seres son propietarios de su *karman*, son herederos de su *karman*; su *karman* es su matriz, su *karman* es su pariente, su *karman* es su protector. El *karman* divide a los seres -en términos de 'bajeza' y 'excelencia'".

En el *Majjhima Nikaya* Buda describe las cuatro clases de acciones que pueden ser llevadas a cabo por los hombres indicando las consecuencias de cada una de estas acciones. Él concluye cada una de sus cuatro exposiciones con las siguientes palabras, que condensan

la importancia esencial de la doctrina del *karman*: "El renacer de un ser es a partir de lo que ha llegado a ser; de acuerdo con lo que hace, así renace... Yo digo así: los seres son herederos de su *karman*". El más grandioso ejemplo de la aplicación de la ley del *karman* es dado por el mismo Shakyamuni, el fundador del Budismo, quien, después de un número infinito de reencarnaciones o renacimientos en los que él acumuló méritos ilimitados, alcanzó la condición de Buda.

El destino de los seres, en todos sus aspectos, depende de sus actos; de su *karman*. Pero la incidencia del *karman* de cualquier individuo no se limita a él sólo. Junto con el *karman* de otros individuos, el *karman* posee una fuerza colectiva que determina el destino del universo: su destrucción y su nueva creación, los rasgos especiales que ha de poseer en su nuevo estado de existencia, los acontecimientos que ocurrirán en él. Esta doctrina es mencionada por Vasubandhu en su texto *Abhidharmakosha*, al describir el mundo en que los seres han de existir:

"Ellos sostienen que la disposición del universo que consiste en tres mil grandes millares de sistemas de mundos es de este modo: abajo está el círculo de viento ubicado en el espacio, llegado a la existencia por el poder soberano del *karman* de todos los seres; Por el poder de los *karmans* de los seres las nubes, reuniéndose, vierten su agua mediante grandes gotas;

¿Por qué estas aguas, que forman el círculo de las aguas, no fluyen vertiéndose hacia los costados? Ellas no lo hacen debido al poder del *karman* de los seres;

Y entonces estas aguas agitadas por los vientos producidos por la fuerza del *karman* de los seres se convierten en oro en la parte superior;

Y entonces el oro y las demás cosas, producidas de esta manera, son reunidos y acumulados por los vientos, puestos en movimiento por la fuerza del *karman*, y ellos se convierten en las montañas y en los continentes;

¿Cómo entonces los guardianes de los infiernos se mueven? Ellos se mueven por la fuerza de los *karmans* de los seres, como los vientos de la creación;

¿En qué están establecidos la luna y el sol? En el viento. Los vientos producidos por el poder soberano del *karman* colectivo giran alrededor del Sumeru como un remolino;

Por debajo y por afuera de la mansión del sol se produce un círculo de cristal, quemando e iluminando, por debajo de la mansión de la luna uno de agua, frío y brillante. Por la fuerza

de los *karmans* de los seres ambos círculos están, de acuerdo con las circunstancias, para conferir beneficios al ojo, al cuerpo, a los frutos, a las flores, a los granos, a las hierbas y para dañarlos.

Debido al crimen intensamente practicado por los hombres las cosas externas, las plantas y la tierra, etc., se tornan de poca vitalidad. Debido al robo, están sometidas a lluvias de piedras y polvo; debido a la mala conducta sexual ellas están cubiertas de polvo; debido a la mentira ellas tienen mal olor; debido a la calumnia ellas suben y bajan; debido a las palabras rudas, ellas están impregnadas de sal y son áridas, son tierras pobres, malas; cuando existe la charla vana, el cambio de estaciones es irregular; debido a la codicia las tierras producen frutos secos; debido a la malicia ellas producen frutos ácidos; debido a los puntos de vista erróneos ellas producen pocos frutos o no producen ningún fruto. Éste es el efecto del poder soberano de estas malas acciones;

Entonces, una vez que el universo está vacío debido a la extinción del *karman* de los seres que en él moran -*karman* que previamente había producido ese universo- siete soles, que van apareciendo gradualmente, queman todo hasta la tierra y el Monte Sumeru;

Así el mundo, que ha desaparecido de esta manera, durante un largo tiempo permanece siendo sólo espacio hasta que nuevamente, por el poder soberano del *karman* de los seres, vientos suaves se difunden por el espacio, como signos previos de los nuevos mundos que van a aparecer en el futuro".

## LA ARMONÍA DE VIDA

Para garantizar el respeto, confluyen y convergen tres grandes elementos que aluden al carácter de la vida comunitaria, cuando se ofrece una serie de dispositivos orales y efectivos. Son, a la vez, prácticas sanas de convivencia que manifiestan sus signos de preexistencia, con historia propia y sus derechos en medio del mundo moderno. La regla del respeto hace que los componentes de una familia y los miembros integrantes de la comunidad vivan en relación de armonía y paz y esto se traduce en lo social. Todos son llamados a contribuir y a ser responsables en este compromiso social y comunitario en el que todos se cuidan, se alimentan, comparten, en el que

uno debe priorizar el valor o la importancia del *otro* para ser considerado hermano, que quiere decir “de la misma comunidad”, “de la misma causa”, con quien se comparte, a través del patrimonio cultural que poseemos. Hermano es quien entiende mi aflicción porque él la vive, así como mi dolor y angustia, mis necesidades de no rehusar ante él y viceversa o en lo más profundo de la mentalidad humana cuando se dice “de nuestra propia sangre”. El respeto y valor de la persona es el eje articulador de los valores, necesidades y derechos en todos los aspectos de la vida social comunitaria. En este contexto de la vida práctica, sencilla y cotidiana es muy notorio el factor del sostenimiento, el desarrollo y el avance cognoscitivo que hace que comprendamos el contenido y el alcance de esto.



Timoteo y su hijo Maquir  
Última foto de Timoteo



Zenón Francia, su padre  
Foto: F.T. (2010)

“Sé sabio para que puedas ser un hombre”. Ésta es una enseñanza indígena. “*Anaŷanataxanaqchen qome ŷaqto' am ŷale*”. Cuando se quiebra las relaciones armoniosas con el universo –componentes naturales que funcionan en complementariedad con otros seres– se produce lo que se llama la “trasgresión de la vida” y comienza un proceso de “desarmonización”.

La lógica dominante es distinta a la nuestra. Somos conscientes de que la vida está en riesgo, seres humanos, plantas, animales, montes, cerros y agua son vidas que existen en el mundo, indispensables entre sí y se complementan. Todos ellos se están muriendo por contaminación, por explotación indiscriminada.

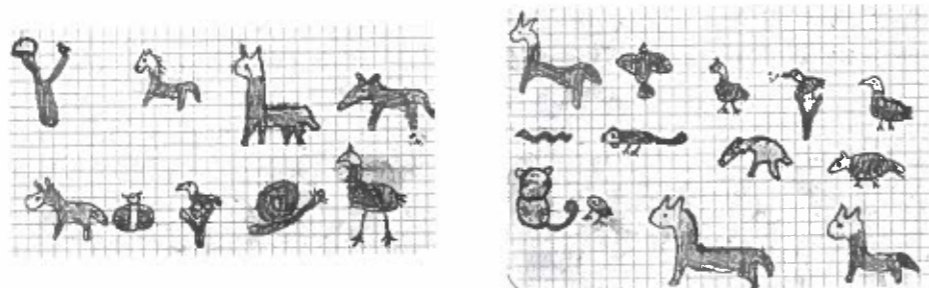
Los tóxicos y fumigaciones sin límites son los frutos de la tecnología moderna. Una gran parte de la vida se está anulando de la faz de la tierra y no es que la gente se haya multiplicado. Cuando se deterioran los elementos culturales de la vida, se desarmoniza esta sabiduría. Los conocimientos de los antiguos no matan, solamente hay que desarrollarlos. No luchamos contra la vida sino contra el sistema de injusticia en el que estamos inmersos y que trata de coartar y limitar la vida, y avanza detrás de una red de explotación, consumo y exclusión que es su zona de dominio. Por eso, los desequilibrios y la inequidad hacen que la vida y los elementos naturales desarmonicen y que nuestras vidas entren en riesgo.

Quiero traer a la memoria a un anciano wichi que decía: “¿Cómo podrían los hombres pretender ser los propietarios de la tierra si sus vidas son muchos más breves que la vida de la tierra?”. El indígena invierte la posesión y se ve a sí mismo como perteneciente a la tierra más que ésta perteneciéndole a él. Los pueblos indígenas tienen con la tierra un vínculo histórico y espiritual. Las tierras y territorios constituyen las regiones con las que estamos identificados en la historia y sin los cuales no podemos desarrollarnos ni sobrevivir de acuerdo a nuestros patrones.

Sin la tierra es imposible desarrollar la cultura. El monte es nuestra medicina. Sabemos que la iguana se fritada es remedio, igual que la grasa de carpincho. Los alimentos preferidos, como el pescado, la carne silvestre del carpincho, yacaré, tatú, guazuncho o el avestruz no están en los mercados sino en nuestros montes y ríos. A su vez, existen cuestiones espirituales. Nunca nos apartamos de los árboles. En nuestros predios siempre habrá mangos, naranjas y otros que

ofrecen sombra, que sirven para la recreación y el sustento. Al mismo tiempo son la morada de los pájaros, que son nuestros símbolos vivos. De ahí que necesitemos su presencia. Existen pájaros diurnos y nocturnos que, según nuestra cultura, son portadores de mensajes.

Cada especie converge su vida en el suelo. Como dicen nuestros ancianos “porque son nuestros hermanos, deberíamos cuidarlos”.



Dibujo de un niño, Diego Gómez, de *Mala' lapel* (2002)

La tierra es el contenedor de la vida misma. El territorio abarca los inmensos montes, las selvas impenetrables, las riquezas en abundancia de los ríos, los riachos, las lagunas y lagos, lugares de reposo de una diversidad de especies como las aves, mamíferos y reptiles acuáticos, riachos y ríos que conservan los peces propios de la zona y alimentos para nosotros que contribuyen a la sanidad del aparato respiratorio y conservan el sistema nervioso del hombre y ayudan a la persona en su desarrollo psicofísico en estado óptimo.

Por nuestra tierra somos capaces de hacerlo todo. Comprendan los blancos que al tocarlos la tierra están manoseando la vida. Si no me dan harina, si no me dan grasa ni yerba no me interesa mientras conserve mi tierra. Porque a través de ella sé cómo voy a subsistir.

Acá nadie es libre, todos dependemos unos de otros, del monte, de los árboles, de la tierra. La tierra es lo que nos mantiene, como sus hijos. Recurrimos a ella y ella ofrece.

## TIERRA, MEMORIA Y VIDA

La palabra de los indígenas es: “yo vivo aquí y aquí voy a morir”. En este sentido, mi pasado pasó por aquí, yo soy de este lugar, de esta tierra y mi futuro permanecerá aquí. Éste es el pensamiento y la mentalidad del indígena. Dependemos de nosotros mismos, y nuestra cultura y nuestro bienestar están ligados a la tierra. En base a estos elementos, territorio es espiritualidad. Nosotros nacimos aquí, crecimos aquí y vamos a morir en el mismo lugar. Sin embargo, pertenecemos al Estado y carecemos de la obtención legal de la propiedad.

La tierra no tiene el valor económico que se trata de designar, no hay dinero que valga. El valor de la tierra para nosotros es un valor espiritual. Se debe aceptar el conocimiento indígena. El concepto de propiedad comunitaria de la tierra es un concepto esencial para todos los miembros que integran la comunidad. Somos de esta tierra habitada por nosotros.

La tierra es vida. En ella están nuestros alimentos, nuestras medicinas, el aire, el monte, el agua. Esto quiere decir que la tierra es la vida, nuestra vida y hay que dejarla para las futuras generaciones cuando nos vayamos de la tierra y dejemos que la tierra siga multiplicando vida. Eso es algo sagrado, que da aliento de vida. Es el oxígeno y otros componentes de la vida misma. La tierra se conserva y no se destruyen los elementos que ella tiene como vida. Ella aporta vida.

Conocemos muchas medicinas tradicionales que nos ayudan a preservar y sanar nuestra vida. Algunas son: *huesaxa aloq* (o paico, lit. “la comida del pacú”) es para el empacho de los niños con fiebre, se hierven las raíces o las ramas y las hojas. *Huasheto lcolac* (o yerba lucero, lit. “la avispa saca [el polen]”) se toma como refresco para el golpe de calor o se moja la cabeza (los síntomas son los vómitos y calambres menores). *Taicoc* es un refrescante para el cuerpo, el decaimiento y los calambres graves. *Yata'i* es para la diarrea con hemorragia. Palo azul es para la anemia. *Paxaŷaq aloq* hace crecer la sangre. Yerba la vida se toma cuando avanza el empacho, se corta el flujo de



das las variedades que hay en el dibujo tienen su poder. Es una visión espiritual, por eso dibujé el ojo, porque de noche parece que el *pi'ioxonaq* ve bien lo que va a pasar. El *pi'ioxonaq* puede saber con qué remedios curar a su paciente o ve quién le persiguen y, si le persigue otro *pi'ioxonaq*, debaten sus poderes entre ellos.

Al lado del árbol está *qosorot* al que llaman *pomberito*. Aparece también y le da poder a las personas. Imparte poder de la marisca; le da ayuda para conseguir las cosas cuando busca en el monte. La pluma es su poder. El yacaré está saliendo del agua y tiene relación con el árbol que, a su vez, está relacionado con los animales de arriba. La vida indígena está arraigada con la tierra, con los seres vivos naturales. Del bosque somos y sin él no podemos subsistir. Además, de los árboles tomamos nuestras medicinas naturales. Y los animales son también nuestro medio de subsistencia. Los *qom* se relacionan entre sí, son una forma de vida relacionada y el árbol está emparentado con todos los seres, con la tierra y con los *qom*.

En el dibujo también está la persona que cuida, *aviaq l'ec*; el dueño del monte. Nosotros creemos que es una persona, a veces visible y a veces invisible, y se puede oír su grito. Nuestros antepasados tenían que hablar con el dueño del monte para que les tenga compasión y que no les haga nada a sus vidas y por eso el que entra sin respeto puede salir dañado por *aviaq l'ec*, por eso éste tiene su flecha en la mano. Si uno se enferma, cuando va al *pi'ioxonaq* éste le dice que el *aviaq l'ec* lo dañó porque no sacó permiso o porque desperdició algunos animales que mató por matar. *Potai* (oso hormiguero) está arriba de todo, él es muy cuidado. Antes se lo comía y su pelaje (*laue*) era remedio para curar a los bebés para que siempre tuvieran sueño profundo, como los *potai*.

Decían que uno de los *nnatac* (compañeros no-humanos de los chamanes) de los *pi'ioxonaq* son los *quiyoc*. Hay algunos *quiyoc* que son seres vivos reales y otros que se convierten en espíritus o *nqui'i*. Dicen –y Timoteo también lo expresó– que éstos surgen en espíritu por un chamán antiguo que fue muerto hace muchos años y que cuando quiere dar su poder se convierte en tigre en busca del que quiere recibir el poder. El que da ese poder es llamado *nnatac* y el que tiene ese *nnatac* espera la noche para llamarlo y para que venga a comunicarse con él. Reúne a sus pacientes y viene apareciendo ese *quiyoc* para hablar con el paciente. Decimos *nqui'i* (espíritu) porque no se lo ve caminando, sino que viene de adentro de la tierra y empieza a hablar con voz muy gruesa en *qom l'aqtac* porque es espíritu de un *qomle'ec* (hombre). Dentro de los *quiyoc* reales están los que se pueden comunicar con el *oi-quiaxaic* (visionario) y éste se tiene que ir al monte, donde está el *quiyoc*, para hablar con él.

En el dibujo también hice a una mujer de espalda en la copa del árbol porque se puede obtener poder sentimental de la persona, enamorar, unir y dividir a las parejas o se puede tener poder para hacer perder a la persona.

¿Cuál podría ser el sentido que se da como factor estético cuando observamos la naturaleza y lo que nos trae a la memoria? La noción de paisaje dentro del territorio que se defiende. Los movimientos que generan los ideales confluyen en una nación que se percibe como un conjunto de componentes que se captan por la sensibilidad y no por los aspectos técnicos. Los recursos naturales no se consideran como en el mundo capitalista, sino como paisajes que invitan a ser cuidados en el ciclo vital del tiempo. Se los observa no como algo homogéneo. Interpretamos los cambios del semblante del paisaje que producen las estaciones, los mensajes de vida que contribuyen a la armonía, los cantos y la hermosura que manifiesta el paisaje que se concibe y se da a entender como algo heterogéneo marcado por una diversidad de vida.

Félix Díaz: Si usted mata una águila, le está dando más vida a la serpiente que al reproducirse mata a todos los otros animales. La lluvia cae y empieza a limpiar. Todo fue creado y tiene un propósito. Todo está conectado. Si nosotros queremos limpiar la tierra, la vida no tiene sentido. Los derechos se ganan luchando.



Timoteo y Félix Díaz  
Foto provista por Lorena Cardin en 2010

Este sería nuestro marco de conceptualización que debería ser aceptado y aplicado en las legislaciones para las comunidades autóctonas, evitando las indiferencias políticas al elaborar programas oficiales destinados a nosotros en relación con nuestras tierras. Pensamos que se debe producir un proyecto de esperanza, un proyecto de vida que significa devolverle la oportunidad a los hijos de los hijos de poder recuperar su identidad cultural: la de los tobas del Gran Chaco. Al no haber seguro y suficiente territorio, tampoco hay suficiente oportunidad para que la gente permanezca en su lugar. El Estado no tuvo en cuenta nuestros modos de concepción de las cosas ni de la tierra.

Esta porción de tierra da testimonio de nuestra historia, da huellas culturales de vivencias y vestigios de grupos y lugares de referencia territorial, símbolos sagrados, patrimonio común de mitos. De ahí nacen los cuentos, refranes y aparecen los mitos en la historia que se percibe en el ambiente. Esta visión de la presencia milenaria se tiene que tener en cuenta en los aspectos legales.

Cada parte de esa tierra conserva en su memoria una historia que en el tiempo pasado remite a actores de valentía y proezas en defensa de los territorios. El territorio narra triunfos y éxitos, derrotas o pérdidas de hombres en batallas, pérdidas de familiares o simplemente una inevitable muerte masiva a raíz de la presencia de plagas o pestilencias letales y súbitas que, desde el aspecto medicinal, no se podían contrarrestar. Narra también las apariciones imprevistas. Los lugares sagrados donde descansan nuestros héroes son también lugares con historias.

Mariela Rodríguez: ¿Puede hablar el subalterno? Se pregunta la crítica literaria de la India Gayatri Spivak en un ensayo provocador a fines de la década del 80. Concluye negativamente sosteniendo que la imposibilidad para hablar (para representarse a mismo) es una característica intrínseca del subalterno y, debido a que éste es re-presentado (retratado, cristalizado en una imagen) es también representado políticamente, es decir, no habla con su propia voz sino que otro lo hace en su nombre. El antropólogo venezolano, Fernando Coronil (1994), le responde sugiriendo que la subalternidad no remite a un status ontológico inherente al sujeto, sino a un estado de sujeción y que éste es, por lo tanto, un concepto relacional, relativo y situacional. En línea con otros autores, considera a los subalternos como

“agentes” que construyen identidades, bajo condiciones determinadas en el marco de relaciones de poder, a partir de la organización de sus múltiples posicionalidades y subjetividades. Así, mientras que en algunos momentos y lugares éstos aparecen como actores subalternos, en otros juegan roles dominantes respecto a un tercero.

Ahora bien ¿opera la “representación” de un modo análogo entre las comunidades indígenas en las que las decisiones son tomadas colectivamente en asambleas y en las cuales designan “representantes” para lidiar con las distintas esferas estatales, con las iglesias o con las empresas extractivas? Mientras que a lo largo de la colonización los indígenas han sido “re-presentados” —hablados a través de agentes científicos, evangélicos o de la burocracia (inspectores de tierras, de educación, de salud, etc.)— y en consecuencia “re-presentados” políticamente, no dejaron de ensayar salidas a las posiciones de subalternidad. Si bien en el presente, el escenario nacional e internacional habilita mayores espacios para su manifestación, la agencia indígena es rastreable en la memoria oral, en lecturas a contrapelo de documentos de archivo o crónicas de viajeros, en la historia inscrita en el territorio, en las cosmologías o en textos confeccionados por los propios indígenas, tal como ilustran las palabras de Timoteo.

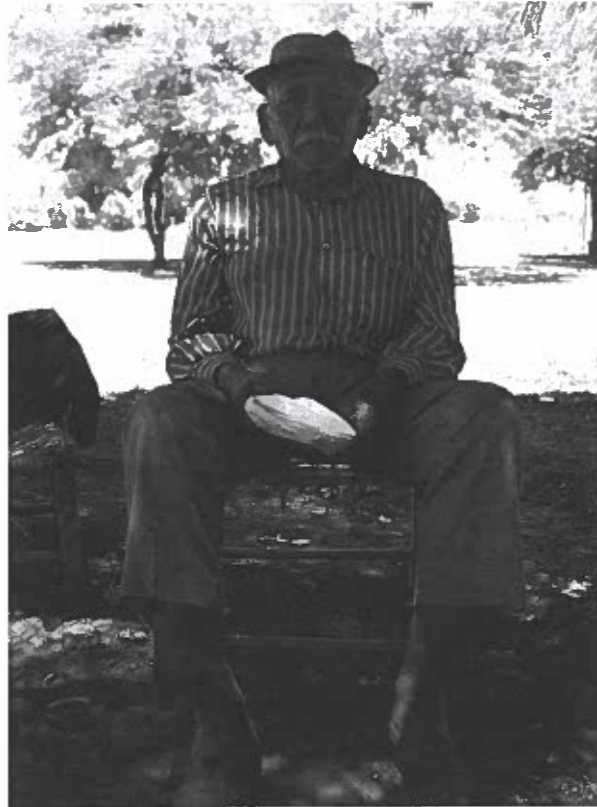


Marca de antiguo cementerio en *Lapel saq emapec loxolqai*'. Foto: F.T. (2011)



Recorrido a *Huaca llegueta* o “el cruce de las vacas” por el Río *Tala'* (Bermejo). Foto: F.T. (2011)

Cada asentamiento de los antiguos tiene un valor espiritual que manifiesta la historia del pueblo. Cada lugar dentro de los cuatro puntos cardinales está bautizado con un nombre en idioma autóctono.



Ernesto Segundo, hijo de *Sheroxochi*  
Foto: F.T. (2008)



Anaco en *Mala' lapel*  
Foto: Gabriela Escobar (2003)

Florencia Tola: En el centro-este y centro-sur de la provincia, los habitantes de Riacho de Oro (*Da'añalec lachiugue*), San Carlos (*Mala' lapel*), Santo Domingo (*Poxojaxaic 'alhua*) y de la Comunidad kilómetro 503 (*Lapel saq emapec loxolqai'*) recuerdan las historias que sucedieron en ciertos lugares de su territorio ancestral a partir de la cual dichos lugares adquirieron un nombre (o topónimo). Según cuenta Valentín Suárez, *Shepexaqlo lqaic* es un monte en el que los *qom* mataron un *shepexaqlo* (tapir) y colocaron su cabeza (*lqaic*) en un árbol. Según me relató en 2008 el anciano ya fallecido Ernesto Segundo (Pepe), *Chipia'apigui* es un campo en el que "los viejos cuando mariscan parece que ven un relámpago por ahí. Por eso lo llaman *Chipia'apigui* porque parece que hay un relámpago".

Varios cazadores de San Carlos cuentan que *Qachegoxosoxoi lapel* es una laguna donde cazaban yacaré ya que hace unos años vendían el cuero a los criollos. Según relataba el ya fallecido Babi Segundo, una vez que durmió allí solo, por la noche enfocaba con su linterna la laguna y vio un enorme ojo. Su hermano expresa "como que arde el ojo del animal, pestaña" (pestaña: *qachegoxosoxoi*). Cerca de Santo Domingo existe otro lugar llamado *Misheraic llalec* y es donde el hijo (*llalec*) de *Misheraic* fue fulminado por un rayo.

Otros lugares fueron nombrados luego de que en ellos sucediera algún enfrentamiento cuando tuvo lugar la Conquista del territorio chaqueño durante la Campaña del General Victorica, comenzada en 1889. *Roqshe nalleuo* (lit. "el blanco mira") es, por ejemplo, el nombre de un gran estero cerca de San Carlos en el que estaban los *qom* cuando llegó el ejército. "Los blancos fueron a mirar donde están los *qom*", relatan varios habitantes de San Carlos. Y *eraxa'i* es otro lugar en el que, en tiempo de "guerra", la gente *qom* se refugió y, según el relato de Pablo Floricel (Anaco), "cada uno tenía un bichito de luz (*eraxa'i*) en una mano para poder iluminar el camino".

La tierra nos da su fruto como nuestra madre. Entre las relaciones entre los componentes vitales aparecen los códigos, normas, disposiciones y leyes que regulan la existencia y la convivencia. También están otros elementos cósmicos con su orden y reordenamiento propio bajo un criterio de respeto. Éstos son principios de vida que hay que retomar y aplicar. De ahí parte el derecho consuetudinario. La administración de esta tierra es parte del pensamiento filosófico *qom*. Decía el hermano Eulogio Frites: "empleamos el termino indígena porque cuando se produjo la conquista nos dejaron en la indigencia, nos impidieron el uso y goce de las tierras

tradicionales, comunitarias y nos quitaron la posesión y el derecho no sólo de la tierra y otros recursos naturales, sino también de la propia cosmovisión”.

Todo lo que da vida es sagrado, tiene que ver con el espíritu vivo de la comunidad. Pensamientos y sabidurías son los ejes de la vida. La espiritualidad es lo más integral que tenemos.

La educación debe ser permanente y a lo largo de toda la vida. Debemos conocer, desde el ámbito de la espiritualidad, nuestras fuentes de vida, nuestra vida diaria, nuestro modo de perpetuarse en el tiempo. Todos los pueblos se desarrollan en base a las fuentes de su vida cultural, es decir, los recursos con los que cuentan en el medio ambiente. Y su espiritualidad se expresa cuando se dice: “esto es lo que creemos”.

El tiempo, como parámetro de la existencia misma, nos ha permitido acercarnos con fuerza incontenible, a unirnos en un proceso de diálogo con el mundo.

Tenemos como principios de nuestra filosofía el respeto por las relaciones con la naturaleza y la vida en armonía. Nuestra filosofía nos dice que no debemos creer en el sistema injusto para no cortar nuestra vida. Que no se limite ni se corte su prolongación.

Desde esta cosmovisión indígena, le damos mucho valor al diálogo y a dar la palabra, a sembrar las palabras de vida que son nuestra visión, nuestra mirada y a proyectarlas hacia el futuro para plasmarlas en la realidad social de este mundo globalizado. Asimismo, debemos constantemente consultar las fuentes de la Historia que son la mitología, las leyendas, los cuentos, las fabulas. ¿De qué nos hablan? ¿Qué nos dicen? Hablan de la moral, de la creación, de la educación con contenidos pedagógicos. Transmiten enseñanzas e instrucciones con valores, cada cual tiene su función, una tarea y una responsabilidad.

Por estar en contacto con la naturaleza comprendemos que la semilla que vuela lejos de su árbol se reconocerá como perteneciente al mismo cuando germine, cuando produzca un vegetal similar y al injertar cuando pueda echar hojas y dar frutos. Si perece el organismo donde prendió, muere ella también. La experiencia enseña que es el tiempo el que permite reconocer muchas cosas y tener presente que la vida nos da a entender, a resistir y defender por medio de la supervivencia, las lógicas y teorías, las propias pautas, a saber ubicar dentro del tiempo, a comprender el ser, existir –que significa pura y exclusivamente vivir, no en forma simple, sino con dignidad.

La vida como el vivir impone que el hombre enfrente con ojos abiertos su propio destino y se plantee claramente los problemas que resultan de la justa relación consigo mismo, con los demás y con el mundo. Esto quiere decir que no debemos limitarnos a elaborar conceptos o a idear sistemas sino que debemos elegir, decidir y comprometernos, apasionarnos y vivir y ser auténticamente uno mismo en sentido comunitario. Sepan esto: “somos granos de maíz en una misma mazorca. Somos raíces de un mismo árbol. Somos huellas de un mismo camino. Somos hombres y mujeres de una misma comunidad, un mismo pueblo, una misma nación”. Esto lo expresaron los incas.

¿Por qué aspirar a una vida comunitaria? Entender esas verdades es la base para la convivencia en comunidad. La esencia de nuestra cultura es netamente espiritual, la base que constituye el más alto privilegio de pertenecer a una raza milenaria que posee como misión transmitir los códigos y secretos fundamentados de la preexistencia.

El pensamiento del filósofo Sócrates se aproxima a nuestra teoría ya que los tiempos cambian y nosotros decimos “si el tiempo permite, si el tiempo quiere, si el tiempo da”. Este tiempo es hoy, el tiempo presente. Y éste es el tiempo en que la filosofía indígena se encuentra en el camino de la globalización. Dentro del marco democrático se nos debe incluir por una necesidad imperiosa de integración nacional. Un entendimiento superficial y fluctuante de los propósitos de nuestra existencia conducirá a agredir los principios pragmáticos. Según nuestra filosofía, la modernidad produce un cambio y nos invita a integrarnos con los principios y

códigos del espíritu indígena y con nuestro corazón comunitario. Es cierto que tenemos que aprestarnos con el tiempo porque los aires de cambio social son fuertes y tienen un impacto perjudicial sobre nosotros. Estos aires se manifiestan en las corrientes de la teología liberal con apariencias generosas y desinteresadas y su influencia puede apartarnos de la práctica cultural y hacernos desviar del curso del barco y, entonces, hacernos hundir.

Ante este peligro latente se deben construir los principales cimientos de la preexistencia, diseñando el marco-modelo de sencillas prácticas espirituales que reúnan los tres elementos (territorio, vida común y espiritualidad) para ponernos a salvo. Es una ventaja contar con filosofías propias y así mantener nuestro curso de vida a lo largo del tiempo. Así como la vida indígena tiene un sentido práctico, debemos marcar una meta definida porque lo que hacemos debe tener un rumbo, esto es, una ruta en la búsqueda de un porvenir mejor para disfrutar de los beneficios de la civilización misma. Esta ruta está llena de obstáculos pero hay que superarlos. Esa ruta no es corta.

No podemos prescindir de los cambios, del desarrollo y del avance de la humanidad. Hemos demostrado nuestra capacidad para mantener nuestra identidad. Para lograr esta manera de preservar se debe analizar sistemáticamente el fortalecimiento de la filosofía indígena en el campo de la política, lo social y la religión. Siempre decimos: "el mismo indígena debe hacer lo que quiere, lo que es correcto para él en el sentido general, la razón que él vive, sufre y sabe, experimentado y entrenado con sus cualidades y métodos propios que lo ayudan a vivir en el tiempo".

El cultivo de las cualidades y habilidades vivas es infalible, las prácticas sanas y comunitarias son esenciales para la vida del indígena. La existencia misma de la cultura enuncia la prescripción de su competencia de vivir y proyectarse hacia el futuro. Merece especial atención esto último. Los fines de un proyecto de vida están vigentes en su experiencia. Sus usos, costumbres, su hábitat y valores no han cambiado. La tecnología moderna no los ha anulado. Las consecuencias de la globalización moderna y las necesidades de la presión social no los han alterado. Los grandes problemas sociales en el mundo indígena no han sobrepasado su importancia.

La cultura indígena no es estática sino que es dinámica y en este constante movimiento retoñan sus raíces y se reproducen sabidurías. Este dinamismo marca el mecanismo de su paso, se desarrolla y avanza, entra en permanente ajuste con el

tiempo en base a la habilidad e inteligencia de sus sabios ancianos para no quedar atrapados en el pasado, no caer en las manos del pasado ni quedar relegados sólo en el pasado.

Aunque el nuevo tiempo que nos ha dado la vida me proporciona material que sirve para ilustrar el modelo del movimiento y la vigencia de la identidad indígena, ésta responde a una estructura sistemática, dado que las leyes o sus principios responden a una posición contradictoria o virtual que está casi sin valor para el mundo moderno. Se considera antigua, por lo tanto, algo del pasado.

Nuestros valores o principios de base permiten identificar una comunidad que se pierde en el tiempo de su formación por nuestros sabios ancianos y líderes de la comunidad. De modo que intentamos consolidar una comunidad con reglas de vida y códigos. Una comunidad que vive una vida en común, compartiendo un cometido común, con palabras y responsabilidad. Somos fieles a la comunidad: ésta es una característica de los miembros que la integran. Tenemos una estructura social, política y religiosa que involucra a todos los integrantes de una comunidad, en la integridad que nos obliga a escucharnos y preocuparnos. De esta manera, se conduce a la unidad del fortalecimiento y del sentido de pertenencia a una misma identidad: la vida en comunidad.

El sistema de vida comunitario es cooperativo, fraterno, solidario y participativo entre los líderes y sus miembros. Sin discriminación, saben dar y compartir. Todos se comprometen a convivir, hay respeto y tolerancia. Todos se cuidan y privilegian a los niños, mujeres, madres, ancianos, sabios y líderes. El sistema de organización es democrático, de plena participación: todos opinan y hay consenso por el bienestar de todos. Poseemos autoridades sabias, capaces de discernir entre el bien y el mal, que brindan seguridad y justicia a la comunidad.

Como guía para el desarrollo todos se enseñan a despojarse del egoísmo e individualismo, de la codicia material, fruto de la confrontación y división. Valorizamos los derechos constitucionales, los derechos adquiridos y los derechos consuetudinarios.

Cuando no se cumplen en la práctica, sentimos agravio. No se nos respeta como una cultura diferente, con propiedad en nuestro modo de pensar, sentir y hacer. Nos restringen los derechos esenciales de la vida. Nos reducen el espacio, la tierra, nos prohíben los montes, ríos, riachos, lagos, lagunas, bosques. El hombre indígena posee capacidad psicofísica para sobrevivir, con un corazón íntegro se conserva para perpetuarse en los tiempos, espiritualmente fuerte. Queremos terminar con el desprecio y la negación del *otro*.

Entre tobas se practican los valores de la identidad cultural. Luchemos por el lugar que nos corresponde en la sociedad globalizada. Sufrimos en forma peyorativa en el contexto socio-político cultural. Se debe aceptar nuestro criterio de interpretación, nuestras pautas y métodos de trabajo con estilo propio, que son una exposición directa de nuestras propias políticas, planes y pensamientos.

El indígena es muy fiel y creyente en las palabras. Además, la palabra es el método de transmisión que se usa en su cultura. Todos somos seres humanos con buenas intenciones pero con malos enfoques para llevar a cabo las buenas intenciones. De ahí, la necesidad de la demarcación de los territorios indígenas para dejar las tierras intactas frente a los avances desmedidos de la globalización bajo los aspectos de la explotación, el consumo, la exclusión impregnados en los intereses del Capitalismo.

Hay técnicas adquiridas en el mismo aprendizaje llevado a la práctica, concedido de una manera especial. Hay una sumatoria de factores vinculados con la pertenencia a la tierra. La tierra es de uno y de la familia en su conjunto. Con esta garantía de permanencia al territorio se ayuda a todos los miembros de la comunidad, desde niños, adolescentes, jóvenes, matrimonios, mayores, hombres y mujeres, ancianos, sabios, líderes y aun los difuntos. Existe una relación mutua entre los habitantes y la tierra, el medio ambiente o el ecosistema.

## PROYECTARSE EN EL TIEMPO Y EL CAMINO DEL TIEMPO

No podemos vivir estáticos. Los pueblos indígenas se mueren si no se mueven. Esto es parte de nuestra espiritualidad integral: en este sentido decimos que materia equivale a territorio y a espíritu. Territorio-hábitat común-espiritualidad. La espiritualidad está implantada en el ser indígena y esto es lo que produce vitalidad para prolongarse y proyectarse en el tiempo.

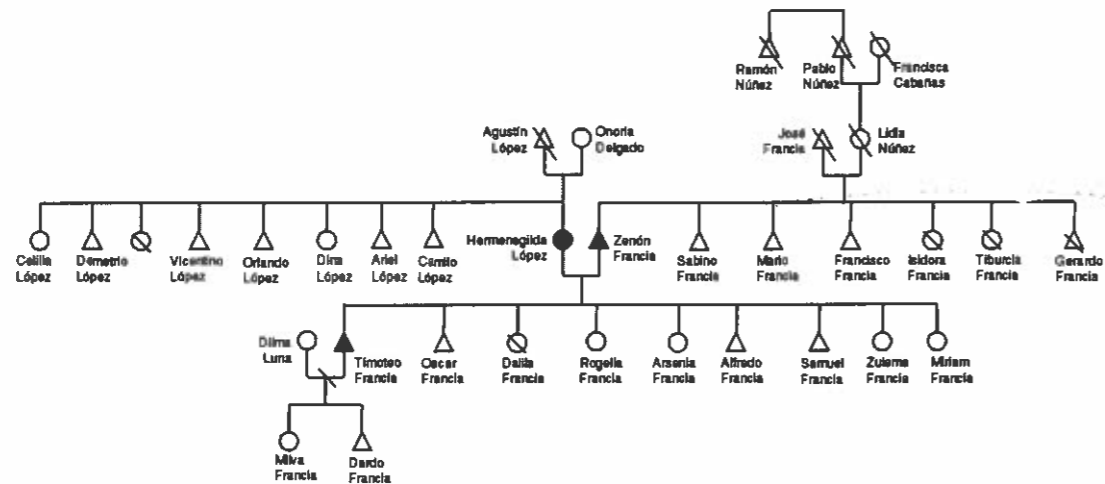
La expresión más elevada del ser indígena es estar a la altura de todas las circunstancias en el desarrollo. El hombre está dotado de fe. Se habla de credo que es diferente a religión, religión o dios. En una serie de actividades prácticas, con sentido profundo, podemos destacar los ritos, ceremonias y los lugares físicos donde se expone la esencia de la espiritualidad y el sentido práctico de cada acción, como una invitación más afectiva, moral, religiosa y subjetiva, y un compromiso de convivencia entre los miembros que componen una comunidad.

Muchas veces se trata de minimizar el sistema de oralidad no formal y no se lo toma en consideración en la planificación de programas oficiales. La visión del pasado nos presenta un diagrama dividido en siglos. Pero, según el relato de nuestros mayores, cuando hablan de los tiempos antiguos se refieren a la peregrinación y al pasaje del grupo por esta tierra. Cuando hacen esto nombran, al mismo tiempo, a los primeros héroes que recibieron poder de las Siete Estrellas -por ejemplo, *Rapichi*- y esto se relaciona con la desgracia de la pestilencia llamada *raloxo* o viruela negra que equivale al paso consumidor del fuego.

Florencia Tola: La peregrinación de la que Timoteo habla es el transcurso de las generaciones de líderes que han existido entre los *qom*. Algunos de ellos son los se describen a continuación.

*Dajoxoche'* en la vida de sus días transcurridos alcanzó más de cien años. Cuando terminó su vida continuó su hijo *Huole* (águila negra). Después vino *Nishoxoye*. Entre los más nobles héroes indígenas tobas están *Namaq'chi* y *Nishoxoye*. Los más recientes del siglo pasado son *Meguesoxochi*, *Taigoye'*, *Choxoi*, *Neto'qui* (Carlos Rodríguez), Juan Burgos (Co-

lonia Aborigen Chaco), Camacho Pellegrini (El Espinillo, su papá es uno de los caciques más antiguos), *Rallaqte*, *Pano'oye* (El Espinillo), Rodrigo Sixto *Sheroxochi*, padre de Ernesto Segundo que vivía en Riacho de Oro. Estos personajes de la historia indígena, en el camino de los tiempos, fueron conducidos por un dogma que circunscribe a la cosmovisión propia del indígena desde la historia y otros elementos como la espiritualidad. *Taigoye'* es la historia reciente y era pariente cercano de *Ñishoxoye*. Este cacique se casó con una joven de Sombrero Negro y luchó desde 1970 en adelante contra los invasores. En 1926 vino el cuñado, descendiente de *Taigoye'* a la zona de *Ele' lpatac* (El Espinillo), su nombre era *Choxoi*. Y había un hombre que trajo la noticia de que en Sombrero Negro la gente recibió el Evangelio, pero este cacique no quiso recibir el Evangelio porque era guerrero. En 1932 vinieron los misioneros a esta zona. Juan Burgos era el cacique y fue quien recibió a Tomás Palma, a Emanuel, a Juan (John) Lagar, a Enrique Tuch y a Juan (John) Church. En el año 1943 se fueron de vuelta y aparecieron otros misioneros, pero los aborígenes se fueron a Pampa Aguará. Por 1948 vino al Chaco el misionero Súac y Sintruer, que trajeron la misión evangélica con el himnario Alegría. Después de unos tiempos, éstos se fueron y llegaron otros. Vino Juan Drin en busca del



Árbol genealógico de Timoteo



Lidia Núñez  
Foto: Berta Horst



Onoria Delgado. Foto provista por las hermanas de Timoteo en 2011

Algunos nombres *qom l'aqtac* son *Qoyi'iaic* (José Francia), *Miraqnac* (María López, madre de José Francia), *Shiriguishi* (Lidia Núñez), *Quiaxainac* (Antonia), *Lorinya*, *Huanoq'cha*, *Nañenaxac* (Ramón Francia), *Qapiaxaic* (Agustín López), *Quioyec* (Bartola), *Neraxanta'*, *Nrachiqic*, *Paloqte*, *Miixaenac*, *Vineguet*, *Yishen*, *Coiguenec*, *Pioq*, *Qachioñi* (Pedro Martínez, 1940), *Patoxoic* (Gervasio López), *Queretoqoc*, *Teguemaqche'* (Pablo Núñez), *Samaqai'* (Ramón Núñez), *Ralliqui* (Antonio Núñez).

Florencia Tola: En el año 2000, Timoteo me relató la historia de *Raloxo* que a él le transmitió un anciano del paraje chaqueño 10 de Mayo y que para Timoteo data aproximadamente del año 1300. Según su versión, "en el tiempo de la peregrinación apareció la enfermedad más grande, se llama *raloxo*. Venía a quemar las pieles, a quemar toda clase de vegetales, toda clase de vida. Es una historia verídica que procede de nuestros antepasados. Hay un *qom* que se llama *Dafoxochi*', era un *oiquiaxai* (líder con poder de comunicación con los animales). Él le pedía a las estrellas, al sol, a la luna: '*alguno que me escuche, que me ayude porque quiero salvar a mi pueblo. ¿Qué es lo que debo hacer? Vendrá raloxo*'... Hasta que le contestó la que le dicen *Rapichi*' (la mujer-estrella). Bajó una doncella del cielo y tuvo compasión por ese hombre. Ella le dio instrucciones: '*yo te puedo salvar a ti solo, si te casas conmigo te llevo al cielo*'. En ese momento, el líder dijo 'no': '*por favor, no puedo, yo amo a mi tribu*'. Y la estrella se fue al cielo esa madrugada. Después apareció nuevamente y se instaló otro diálogo con el líder: '*yo vengo a traerte un arma para escapar de la pestilencia. Te doy un palo de punta, palo de carandá, palo sagrado, en forma de un cayado*'. Dijo la estrella: '*dentro de tres días, toda su tribu llegará a este lugar. Usted puede confiar en este palo, puede clavar con fuerza en la tierra. Ahí surgirá una cueva donde tiene que refugiarse con todos, tienen que entrar ahí cuando venga raloxo. Una cueva enorme como una casa subterránea. Entren todos y quédense ahí hasta el tiempo en que yo vuelvo a avisar que ya pasó la pestilencia*'".

En esta versión de la historia se aprecia uno de los valores centrales de un líder *qom*: no priorizar el interés personal por encima del beneficio del grupo. Además, este relato se relaciona con una historia antigua *qom* muy difundida entre grupos mocoví y wichi también: la historia de la llegada del fuego, del ingreso en una cueva subterránea y del origen de los animales (ver Métraux 1946, Tola 2009). Según me relató la anciana ya fallecida Santa Cabral de *Namqom*, se aproximaba un gran fuego que iba a arrasar con todo lo existente en la superficie de la tierra. Viendo llegar diversos animales (ñandúes, guazunchos y jaguares) que salían del monte escapando del fuego, un hombre comenzó a orar pidiendo que el fuego no matase a su grupo. Después de sus plegarias, el hombre escuchó la voz de un anciano que le explicaba la manera de salvarlos: debían matar cuatro vacas, sacarles el cuero y cavar un pozo en la tierra que sería la casa en la que vivirían hasta que pasase el fuego. Todos entraron a las profundidades de la tierra y permanecieron allí protegidos del fuego. Luego de un tiempo, la misma voz indicó al hombre que debían remontar a la superficie pero debían

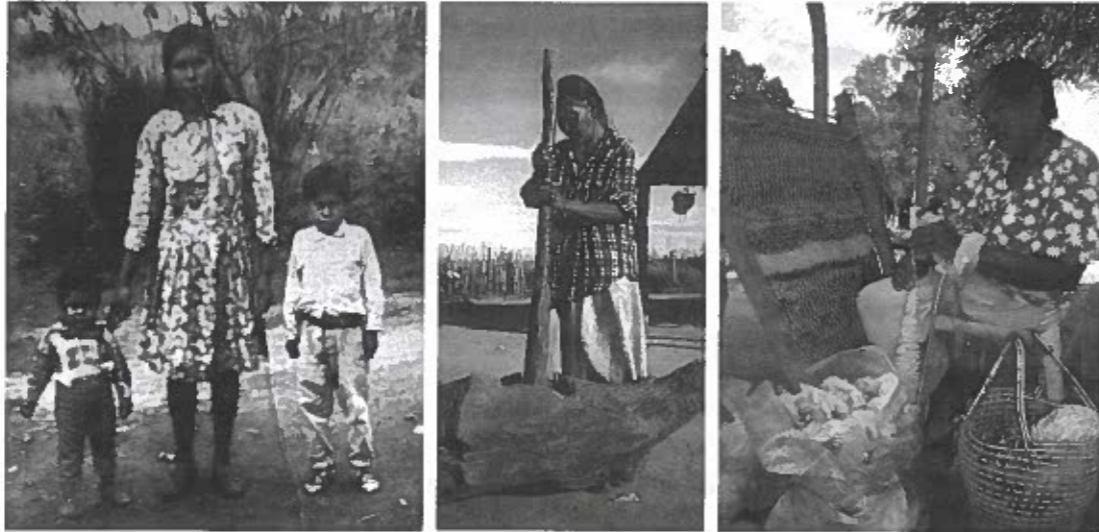
respetar una regla. Al salir de la cueva, los hombres no podían mirar a los costados, sino tan sólo hacia adelante y, luego de tres pasos, recién podrían mirar hacia otras direcciones. En el momento de salir a la superficie y tras no respetar la indicación dada, una anciana se convirtió en oso hormiguero (*potai*), una joven se convirtió en guazuncho (*nyenshi*) y un joven, en ñandú (*mañic*). Según me contaba el ya fallecido Tomasito Flores (*Qancot*) de *Namqom*, estos seres humanos transformados se dispersaron en los montes y nunca más volvieron a unirse con los seres humanos porque "*ya no eran como ellos. No se juntaron con la gente y la gente quedó gente (qom)*". Fue así que de los seres humanos de esos tiempos surgieron tanto los animales como los *qom* actuales.

#### LA MUJER ABORIGEN

Es difícil hablar de la mujer aborígen como un ser individual dentro de su comunidad. Según la cosmovisión de los diferentes grupos étnicos, no hay una marcada diferencia entre los sexos como sucede en la sociedad blanca. El rol que cumple y asume la mujer aborígen no determina ningún sentido de inferioridad con respecto al hombre. El estilo de vida, desde un principio, fue colectivo y comunitario. El papel que cumple cada integrante de la familia es compartido y cada componente –sea hombre, mujer, niño, joven o anciano– tiene una responsabilidad de acuerdo a sus condiciones, posibilidades y capacidades.

Aunque parezca difícil, la mujer aborígen siempre tuvo el espacio y siempre incidió en los temas referentes a la comunidad, en la estructura fundamental de la organización de los tobas. Aun hoy ella sigue manteniendo su papel importante en este orden, influyendo en el funcionamiento de la estructura social, si bien el sentido de comunidad se va perdiendo y quedando tan sólo la familia como estructura organizativa. Una de las emergencias de la organización indígena es retomar los cauces vitales y propicios de la identidad indígena, así como la palabra o el idioma hablado. La urgencia es que estos tiempos son tiempos propicios para sembrar la enseñanza y las técnicas de aprendizaje indígena, revisar las estrategias y lógicas de vivencia.

La importancia del trabajo en la mujer aborígen es doble: a través de ella, los propósitos se extienden a la familia y es posible abrir el camino hacia su propio protagonismo. Desde este sentido de la vida, todo proyecto de desarrollo para el aborígen debe ser practicado a nivel co-



Hermenegilda, Oscar y Timoteo  
Foto provista por Hermenegilda en 2010

Elida Diarte moliendo algarroba o *amap* (*Mala' lapel*)

Faustina Horquera con su telar (503)  
Fotos: F.T. (2001 y 2011)

munitario y desde una visión colectiva tomando como eje del mismo a la familia. Desde allí sí que la mujer aborígen podrá cumplir con el papel que ella sostiene desde el principio y debe jugar en los sectores fundamentales de la vida social: en la familia, en la producción y en la organización social.



Sin pensar,  
Un día en mi pecho floreció el amor  
En mis sueños apareció otra vez la luz  
¿Será por su mirada linda, risueña, tierna?  
¿O será por la forma de ser de aquella bella flor?

La mujer aborígen, por sobre todo, es madre. Ella es quien engendra la vida. Se la compara con una tierra fértil y, por lo tanto, merece ser cuidada. Ella es quien educa a sus hijos, enseña su idioma, transmite oralmente su cultura. Ella es un elemento principal de la dimensión sociopolítica de la comunidad organizada. Su función la comparte con el anciano, elemento familiar, lleno de conocimiento y experiencia, agente indicado para expresar la filosofía indígena y sus derivaciones. Ella es la que busca el fruto del monte, la que realiza la artesanía poniendo en ésta su esmero y destreza. Hay que reconocer que la vida de la mujer ha ido cambiando. Y al ritmo de la evolución y del progreso social y económico de las comunidades se la necesita desempeñando nuevas funciones: alfabetizadoras, enfermeras, auxiliares docentes, costureras, etc.

Es tiempo de sembrar en el espacio indicado y cosechar. Desde la tolerancia y el espíritu de altruismo abramos el corazón. Si no lo hacemos nuestros hijos tendrán dificultades. Si no trabajamos con fuerza, seremos absorbidos y vamos a perderlo todo, si el Estado llega a apropiarse de nuestro patrimonio cultural.

Estamos en tiempos para sembrar la sabiduría indígena y la generación venidera —o sea nuestros nietos— va a cosechar vida.

## EL VALOR DE NUESTRA TIERRA

Las culturas indígenas con su propia identidad no pueden vivir en forma virtual en la actualidad dentro del mundo globalizado. Se debe aceptar y reconocer el modo de vida propio para incluirlo en los sistemas jurídicos que articulan el funcionamiento institucional dentro del marco jurídico del Estado. Sería un aporte al desarrollo cultural y al bienestar de la comunidad y al de todos, bajo el sistema de equidad e igualdad de oportunidades y, sobre todo, ante la ley que se preserve la cultura y se contribuya con el mantenimiento del medio ambiente desde una perspectiva cósmica, universal e integral.

Los pueblos indígenas sostenemos una posición respecto de nuestros territorios. Ellos son fundamentales para la supervivencia de nuestra cultura. Ellos representan y están interrelacionados con nuestra espiritualidad, nuestras costumbres, tradiciones, medicinas, nuestra seguridad alimenticia y con la vida misma de nuestro pueblo. Sufrimos en forma directa los resultados negativos de la globalización ya que no existe consulta y participación de las políticas que impulsan los estados para promover el supuesto "desarrollo". Estas políticas, tales como el impulso de las reformas agrarias, la industria minera e hidroeléctrica, petrolera y la construcción de infraestructura de diverso tipo no han generado desarrollo alguno favorable para nosotros sino que, al contrario, promueven la invasión de nuestros territorios, la destrucción de nuestros bosques, la explotación depredadora de nuestros recursos del suelo y subsuelo, la contaminación del medio ambiente, el empobrecimiento y genocidio de nuestro pueblo.

Celeste Medrano: Camino por el monte con un mariscador *qom*. A pesar de las dimensiones de su cuerpo, él se desplaza sigilosamente. Sus extremidades fluyen con el ramaje. Sus ojos están atentos a las huellas de los animales que encuentran, sus oídos a los sonidos, a los pájaros y a sus cantos. A pesar de ser pequeña, el ruido que mi cuerpo produce al desplazarse es mayor que el de este hombre quien en un momento se detiene y, mirándome, se pregunta: "¿Qué va a pasar cuando se termine la plata en el mundo?". Yo permanezco en silencio, mis sentidos inexpertos se embotan de verde y siento cómo se expande mi fascinación pero también mi ignorancia. Él se responde: "¡Por eso necesitamos el monte!". Al instante se detiene y, casi sin introducción, me enseña a comer el *cogollo* de una palma. "Alimento ances-

tral del pueblo *qom*", expresa. Sin comprender del todo el por qué, recuerdo la historia de un naturalista que se extravió en el bosque y que murió de hambre encima de un hormiguero que contenía unas larvas de las que se alimentaban los indígenas de aquella zona.

Las palabras de Timoteo me conducen a estas reflexiones. El *territorio es la vida misma* de donde se extraen medicinas, alimentos, agua. Para los no indígenas, el territorio también significa vida en tanto que contiene recursos naturales necesarios para la reproducción material: los vegetales, el suelo para plantarlos, los pozos de petróleo para garantizar un sinnúmero de elementos hoy vitales, las rocas que se transforman en cemento y arena para construir casas, agua que represada produce energía eléctrica. Todos los que nos encontramos en esta bolita llamada mundo necesitamos los recursos que la naturaleza aporta.

Entonces, ¿cuál es la diferencia de sentido que tiene para los *qom* y para nosotros la idea de que el *territorio es la vida misma*? Esta diferencia, como bien expresa Timoteo, es la dimensión espiritual propuesta como la clave para definir una naturaleza que, desde los *qom*, posee una lógica diferente. El mariscador que me acompaña por el monte camina colmado de esa *espiritualidad*. El monte, para él, se presenta multidimensional: lo tangible -plantas, animales, tierra- se combina con los *aspectos invisibles de la vida forestal*, como menciona el filósofo *qom*. Los no indígenas percibimos a la naturaleza como la medida de nuestra exterioridad. Nos apropiamos de ella, la transformamos en productos, a la vez que nos movilizan o conmueven impresiones estéticas que, a partir de ella, generamos. En cambio, en la visión *qom* se percibe una ética de relacionamiento con los elementos que hacen al territorio, a los seres humanos que son parte de una naturaleza definida por un entramado de lazos múltiples con plantas, animales, seres no-humanos, fenómenos atmosféricos, tierra y agua, que no se agotan en vínculos materiales, sino que comprenden también vínculos intelectuales, emocionales, sociales, en fin, espirituales. El territorio es una trama donde los distintos elementos se conectan y se comunican entre sí y, mutuamente, se permiten la vida.

Se debe reconocer que las fronteras jurídicas y los límites territoriales impuestos por los estados han dividido a nuestras familias, comunidades y pueblos. Han agredido nuestra integridad individual y colectiva. Se ha logrado poner en vigencia diversas normas y legislaciones en la esfera local, nacional e internacional para buscar mejorías e igualdad de derechos y oportunidades en dignidad. Pero, al contrario, esto trajo mayor perjuicio en el escenario de las políti-

cas económicas, sociales y culturales provocando una profunda marginación y discriminación sistemática hacia el indígena. Los estados se han comprometido a proteger estos instrumentos regionales e internacionales relativos a los Derechos Humanos de los pueblos indígenas, pero estos mismos estados los incumplen sistemáticamente.

La verdadera democracia pluralista e inclusiva pasa primeramente por el reconocimiento de los Derechos Humanos colectivos de los pueblos indígenas a nivel nacional e internacional y por la participación plena y efectiva en los planes y programas oficiales de desarrollo comunitario, a través de nuestro consentimiento libre, previo e informado, la consulta y la participación directa en las políticas que nos afectan. Si los estados aceptan y ejercen lo que las constituciones reconocen y si ellos cumplen de manera efectiva las normas y leyes a través de las instituciones -en especial, nuestra forma y estilo de vida- tendrían en sus manos mecanismos eficaces para erradicar la pobreza, la marginación y la exclusión social, económica y política.

Los ciudadanos hemos comenzado a recuperar la idea de un futuro compartido, la idea de reconstruir la cultura, de valorar la identidad. Existe el imaginario de lo multiétnico o pluricultural, de una nación integrada y más justa que pueda recuperar y reafirmar los valores que fueron erosionados durante siglos.

El trabajo es el eje principal de la dignidad de las personas, el reconocimiento y el respeto de la diversidad cultural. Se debe priorizar la solidaridad en comunidad y el esfuerzo de todos, la integración y la participación social y económica de nuestro pueblo y la ineludible lucha por la igualdad y justicia social.

El Estado tiene la obligación de constituirse como garante de que estos valores alcancen al conjunto de la sociedad, sin exclusiones. Como actores sociales y, a su vez, beneficiarios pretendemos que se implemente el modelo del sistema educativo que responda a nuestra realidad.

La educación como derecho social es un problema grave y es una deuda moral del Estado con nosotros, que preocupa al conjunto de las comunidades indígenas, sin prejuicio de ninguna naturaleza. Partiendo de nuestra visión con proyección de futuro y con franqueza marcaremos el camino que debemos recorrer con nuestra identidad propia, para dejar de lado las ilusiones y sueños que nunca se hicieron realidad para poder palpar y construir un futuro de paz, bienestar e igualdad para todos en el mundo globalizado.

Queremos avanzar con nuestras perspectivas particulares como nación indígena dentro del Estado jurídico hacia una síntesis que refleje los núcleos de coincidencias y posturas desde el ámbito de la interculturalidad.

Que no se limite a una integración que indique fragmentación, sino que exista una ley o un sistema convertido en un plan de acción efectivo, en una herramienta vital con estructura fundamental para la transformación e inclusión de todos y por todos en el marco de un país federal.

Queremos demostrar el esfuerzo que se requiere, la decisión y la capacidad de luchar por todos los indígenas por medio de organizaciones establecidas, con el fin de obtener el progreso social para la sociedad moderna, sin hipocresía ni indiferencia. Queremos exceder toda clase de obstáculos y aquello que quiere entorpecer el curso vital y el avance de un pueblo con su propia historia.

Los cazadores-recolectores nómades recorrían circuitos en su territorio utilizando la naturaleza en la medida en que los recursos propios del ciclo anual y la tecnología cultural les permitía aprovecharlos. El reconocimiento, el uso del medio ambiente y la conservación del territorio se basan en principios críticos que tienen que ser comprendidos para asegurar su protección. Ellos son:

- Los pueblos indígenas viven en territorios. Esto significa que un pueblo y sus comunidades son responsables del control y del uso del medio ambiente total (suelo, subsuelo, árboles y plantas, animales y aves). Todos los recursos de un área están incluidos en este sentido genérico de territorio (incluidos la tierra, las riberas, los ríos, los lagos y los montes).

- Los territorios son inalienables. Esto significa que ellos son propiedad de un pueblo como un todo y que se transmiten de los antepasados a los descendientes como parte de su patrimonio. Los indígenas y los no indígenas no tienen derecho a vender los territorios indígenas ni a disponer de los mismos.
- Los territorios indígenas son propiedad colectiva y los recursos pueden utilizarse o venderse mediante aprobación de la comunidad en acuerdos. Los lugares individuales internamente se trabajan en fracciones específicas para cubrir las necesidades familiares dentro de la estructura del territorio como un todo.
- Los territorios son parte de una visión holística del universo que incluye el control político-social-económico-cultural. Esto significa que, conforme a su identidad indígena, es central el cuidado del medio ambiente, la reverencia espiritual por los aspectos invisibles de la vida del monte y la percepción del bosque como un paisaje modelado por una historia de actividad indígena, a lo largo de todo su tiempo.

El efecto de esto, es decir, lo que logramos, es la conexión entre el territorio, la cultura y la identidad. Nuestros derechos de uso se basan en los sistemas jurídicos consuetudinarios que operan dentro de regímenes comunes. Con estas condiciones gozamos de autodeterminación y nuestra libertad y dignidad protegen la biodiversidad.

La supervivencia de los pueblos se encuentra amenazada debido a las presencias de megaproyectos que ingresan en nuestros territorios para realizar estudios u otros. Esto es el indicio de la explotación y de la pérdida de las tierras durante generaciones.

Los pueblos indígenas han vivido de la tierra a la cual consideran como un recurso comunitario. Sin embargo, con la introducción de la legislación occidental, las reivindicaciones de las tierras han tenido como resultado que muchos perdieran sus derechos territoriales y las comunidades se vieran enfrentadas a la escasez de tierras. A pesar de las legislaciones vigentes, el Estado promueve la explotación cuando lo hacen en tierras aborígenes.

Hay aspectos sagrados que se van perdiendo como resultado de la pérdida de tierra: el alimento, el conocimiento de la medicina tradicional. Las medicinas que se usan no son fáciles de conseguir así como el conocimiento de las mismas se va cortando y ellas pueden extinguirse algún día. Es normal que las comunidades enseñen o compartan sus conocimientos en forma mutua en sus actividades diarias. De hecho, el proceso de aprendizaje se realiza en forma oral,

práctica y mediante la observación. Es claro que la tierra es una importante fuente de conocimiento.

Celeste Medrano: Aquella mañana fría de mayo de 2010, me encontraba bajo los algarrobos, en la casa de Martín Molina, en la comunidad *qom* El Desaguadero. Cocinábamos un locro con el fin de juntar fondos para solventar los gastos de un espacio en una radio evangélica. Martín me había dejado sola por un momento ocupada en la incesante tarea de revolver la gran olla. De pronto, los perros comenzaron a ladrar hacia el algodonal y advertí que un gato, claramente diferente de los domésticos, se trepaba por uno de los troncos de los árboles que rodean la casa. Busqué a Martín con la mirada, no lo encontré y caminé hacia el árbol movida por la curiosidad, abandonando irresponsablemente mi labor culinaria. Por mi presencia, supongo, el gato descendió del árbol con una velocidad inesperada y huyó por el cultivo hacia el monte. En ese instante, apareció Martín y yo le relaté la novedad. Dicha aparición no le causó, a primera vista, mayor sorpresa y seguimos cocinando.

Esa misma noche descubrí que la conversación, en *qom l'aqtac*, en torno al fuego donde se reunían Martín y otras dos familias versaba sobre el gato. Logré entender que discutían sobre la identificación del animal. Se preguntaban si era *copaic* (gato montés) o *yemala* (gato moro). Los mariscadores daban las características de uno y otro y a mí me hacían preguntas fugaces para lograr esclarecer la identidad del mismo. "¿Trepó rápido?", "¿Tuvo miedo de los perros?", "¿Tenía rayas?". Las mujeres también parecían aportar datos sobre el animal y los niños, evidentemente movilizados por la aparición, habían optado por abandonar sus juegos y escuchar la conversación de los mayores. Me fui a dormir, enojada por no comprender del todo la descripción de los posibles gatos y sorprendida por el interés que la noticia había causado. Al otro día, fui a visitar a una familia. Llegué, me ubiqué en una silla dispuesta a recibir un mate cuando me sorprendió la pregunta "¿Cómo trepó el gato que viste?". Y, nuevamente, *copaic* vs. *yemala*. Hacia media mañana caminé hasta la casa de otra familia, alejándome de la entrada principal de la comunidad. Al llegar me indicaron mi silla y me preguntaron: "¿Es cierto que apareció *yemala* en la casa de Martín?".

Como reguero de pólvora, la novedad corrió por El Desaguadero. Con la intranquilidad de quién necesita sacarse una duda, el capítulo de los gatos salvajes se había abierto en

el libro de la historia oral de los *qom*. Los ancianos, los que habían mariscado, las mujeres que también habían recorrido el monte, dibujaban relatos en el aire que los más jóvenes y los niños iban leyendo en diálogo, involucrándose así en las páginas de su propia historia.

Un año después, leo la siguiente reflexión de Timoteo: "*la tierra es una importante fuente de conocimiento*" y mi memoria recurre a la anécdota relatada. Mi gato resulta insignificante ante la diversidad de narraciones -quizás infinitamente más importantes para sus luchas, sus reivindicaciones- dialogadas entre los *qom*. Sin embargo, ella me llevó a pensar en el modo en que la presencia de un animal desató un gran debate, trajo a la memoria recuerdos y vivencias, lo redibujó para los que lo conocían y lo creó para los que aún no habían tenido el gusto.

Para una sociedad de tradición oral, quitar el monte, quitar el río y sus esteros, quitar a los animales y las plantas que allí habitan significa no sólo quitar el sustento material -y espiritual para ser exactos-, sino también el soporte sobre el que se teje, se crea, se construye la historia de un pueblo. No sólo manifiesto mi razón sino también mi emoción: Timoteo, comparto tus preocupaciones.

Hay que mantener el equilibrio territorial en su inmensa riqueza natural para que se reproduzca la biodiversidad. La visión indígena es que siempre ocupamos este lugar, el terreno donde han vivido nuestros abuelos, mucho antes de que llegara el primer hombre blanco. Siempre hubo resistencia y defensa del territorio que nos pertenece y ellos han venido para aprovecharse de nosotros y de nuestras tierras.

Hemos aprendido a sobrevivir con mucho dolor y necesitamos los títulos de propiedad con la demarcación pertinente a fin de que se nos respete y para poder cuidar la tierra en la que vivimos. Es aquí donde había grandes pastizales, abundancia de bosques, montes, frutos y animales silvestres para vivir. Necesitamos mapas con las áreas de uso económico, su asentamiento, censos de población, una historia territorial de la ocupación desde tiempo inmemorial y el fundamento jurídico internacional, nacional y provincial en que se cimientan nuestros derechos. El cumplimiento de esto significa la obtención de la adjudicación de la tierra con su título de propiedad que el Estado debe otorgar, una superficie única con o sin divisiones interiores, mediante título único a nombre de la comunidad solicitante, con las dimensiones suficientes para el desarrollo económico, político, social y cultural, lo que permite desarrollar los modos tradicionales de vida.

Que esto no quede en palabras. Debemos hacer oír nuestros reclamos y concretarlos en los hechos: reclamos de la tierra que nos quitaron.

De los derechos que le asisten al pueblo indígena se debe tener en cuenta el siguiente orden que se debe enunciar como principio para la adquisición de tierras para cada asentamiento de la totalidad de hectáreas que ocupan. Se deben reconocer los derechos de los pueblos indígenas sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. La distribución interna de las tierras debe ser proporcional a cada familia para determinar su responsabilidad personal. Se deben hacer previsiones para la creación de áreas de conservación ecológica.

¿Cuál es nuestro pensamiento? Queremos que el bienestar del ser humano se refleje no sólo en el ámbito social, cultural, moral y espiritual, sino también en el material. Queremos un desarrollo sostenible que merezca llamarse así y que abarque todos estos ámbitos y que no sea el desarrollo de unos a costa de otros.

Creemos que un verdadero desarrollo sostenible debe reunir estos valores: la protección ambiental, un futuro seguro, la calidad de vida, la imparcialidad y la justicia social.

Carmen Dragonetti y Fernando Tola: La historia de la humanidad sólo puede entristecernos e intranquilizarnos. Basta echar un vistazo al siglo XX que acaba de terminar, para darse cuenta de que esos sentimientos negativos de tristeza e intranquilidad no son infundados. ¿Qué nos dio el siglo XX? Dos tremendas guerras que se extendieron sobre casi toda la tierra y provocaron millones de muertos e insoportables sufrimientos a inmensas comunidades de seres humanos, genocidios, sangrientas revoluciones, dictaduras crueles y retrógradas, persecuciones ideológicas, terrorismo, atrasados fundamentalismos, proliferación de increíbles armas de destrucción masiva y, junto con éstas y otras manifestaciones de violencia en un *in crescendo* constante, una dureza de corazón, un desentenderse, un tolerar formas de miseria extrema, que deja sin presente y sin futuro y sume en la indignidad a gran parte de la Humanidad.

Toda esta violencia y toda esta indignidad no surgen de sí mismas. Hay detrás de ellas una fuerza propulsora que les da origen, las alimenta, las impulsa, las sostiene: el propio hombre, con su empecinado egoísmo, con sus ideas de que la posesión de una determinada cultura y la adhesión a determinadas creencias da el derecho a unos de imponer su voluntad a otros, de gobernarlos, dirigirlos, controlarlos, utilizarlos para provecho propio; con sus sentimientos de codicia que nunca se sacia, que lleva a considerar a los otros como botín del más fuerte; con su tendencia a la intolerancia y a la falta de respeto por lo que los otros pueden pensar y sentir, lo que no tiene por qué ser tomado en cuenta y que puede ser cambiado por la fuerza o por la impropriamente considerada persuasión que el más fuerte ejerce sobre el más débil mediante el miedo al daño o mediante el halago de algún beneficio. Si examinamos bien estas ideas, estos sentimientos y estas tendencias, encontraremos que todas ellas, tan presentes en la humanidad, son en gran medida manifestaciones de la violencia. Y no se ven razones para pensar que el hombre espontáneamente va a cambiar el rumbo, ni para creer que, persistiendo las atávicas ideas, sentimientos y tendencias que han dominado a la humanidad, no se van a repetir, en igual o mayor escala, los males que la han abrumado y de los que son un escalofriante ejemplo los desastres que se produjeron en el siglo XX.

Es necesario por ello educar al hombre, inculcar en él nuevas ideas, sentimientos y tendencias, diferentes de los que lo han venido dominando y que tan malos frutos han producido. Esta tarea educativa sólo puede ser llevada a cabo por pensadores, escritores, artistas, por instituciones, por estados, de lúcida visión, de generosa disposición y con plena conciencia de que es peligroso el camino de la violencia que la Humanidad por siglos ha venido transitando. Los estudiosos de las culturas diferentes de la occidental pueden colaborar en esta obra educativa señalando qué valores positivos desarrolló la cultura objeto de sus respectivos estudios. Timoteo nos muestra en sus escritos los valores con los que se maneja el mundo y la cultura *qom*, su filosofía, su perspectiva sobre lo existente.

Nosotros, desde nuestra modesta perspectiva de estudiosos de la cultura de la India y del Budismo, queremos señalarle a Timoteo algunos valores que la India privilegió y que nos parecen beneficiosos para los fines que se ha propuesto Florencia en este volumen de *Escritos póstumos* de Timoteo Francia: hacer un diálogo *post-mortem* entre Timoteo y otras culturas, que a pesar de ser tan lejanas tienen -como en el caso de la cultura de la India- tantas afinidades con la cultura *qom*. Desde luego al señalar estos valores indios no queremos

dar a entender que ellos son patrimonio exclusivo de la India, pues la lectura de los pensamientos filosóficos más profundos del pueblo *qom* nos ha hecho ver que muchos de sus valores han sido, sin saberlo, compartidos por ambos pueblos, el *qom* y el indio.

I. Dos ideas interesantes del pensamiento de la India son aquella de la *multilateralidad*, de acuerdo con la cual todo tiene múltiples aspectos, facetas o caras, y aquella del *perspectivismo*, de acuerdo con la cual es posible percibir todo objeto desde diversos puntos de vista, cada uno de los cuales da una visión diferente del objeto. Ambos, *multilateralidad* y *perspectivismo*, son dos aspectos del mismo hecho: la *multilateralidad* toma como referencia al objeto y sostiene que todo tiene múltiples aspectos; el *perspectivismo* toma como referencia al sujeto y sostiene que se percibe uno u otro de esos aspectos, según el punto de vista de donde el sujeto perciba el objeto, según el punto de vista que adopte. El monje budista Suhemanta afirmaba:

*"Las cosas tienen centenares de atributos,  
centenares de características;  
el necio ve una de ellas,  
el sabio centenares".*

En cierta ocasión, en la ciudad de Savatthi, numerosos brahmanes y samanes se encontraban reunidos y discutían sobre la eternidad del mundo, sobre la extensión del universo, sobre el alma, sobre la naturaleza mortal o inmortal de Buda y otros temas similares. Cada uno adoptaba diferente posición frente a esos temas y defendía calurosamente, agresivamente, su propia idea. Buda narró entonces a sus monjes, instruyéndolos, que en cierta ocasión un rey presentó un elefante a un grupo de ciegos; éstos palparon cada uno una parte del elefante; y de acuerdo con la parte del cuerpo del elefante que habían palpado, cada uno de los ciegos se formó una idea del mismo; luego cada uno calurosamente, agresivamente, quería imponer a los otros como única y verdadera la idea parcial que él por su incapacidad se había formado. Buda concluye su narración señalando que así, de la misma manera:

*"los hombres, que ven sólo una parte de la verdad,  
se disputan aferrándose a ella".*

El Jainismo, que junto con el Budismo constituyen los dos más poderosos movimientos religioso-filosóficos surgidos en India en el siglo VI antes de la Era Común, y opuestos al Hinduismo, adoptó con relación a los temas de la *multilateralidad* y del *perspectivismo* una posición extrema. El Jainismo sostiene, en efecto, que existe una pluralidad de concepciones de la realidad, válidas todas ellas, aunque puedan ser contradictorias entre sí. Nunca se debe perder de vista que cada una de esas concepciones es tan fundada como cualquiera de las otras, y es equivocado pensar que una de ellas excluye a las demás. Ninguna tiene una validez absoluta y por consiguiente excluyente. Son distintos puntos de vista que pueden coexistir. Aceptando todos esos diversos puntos de vista uno se acerca más a la verdad.

La teoría jaina a que nos referimos recibe el nombre de *teoría de la pluralidad de los lados*, es decir una teoría que no se considera ni única ni excluyente de ninguna otra. Esta teoría tiene como fundamento una concepción pluralista, multifacética de la realidad, pues cada una de las diversas concepciones de la realidad, que acepta, presupone un aspecto diferente de la misma que dicha concepción privilegia.

II. La palabra "tolerancia" es una palabra que provoca en principio antipatía. Suscita la idea del príncipe poderoso que graciosamente les otorga a sus súbditos, que no adhieren a la creencia religiosa a la cual él adhiere, la gracia de conservar sus creencias sin el riesgo de ser castigados, sin el temor de ser perseguidos. Hoy estimamos que adherir cada uno a la creencia que heredó de sus padres o que cada uno asumió libremente, es un derecho humano que no depende de la generosidad de un gobernante, ya que le ha sido concedido al hombre por su naturaleza de ser humano. Es en este sentido que tomamos la palabra "tolerancia".

La India hinduista tuvo la suerte de que su destino fuera ser una *cultura tolerante* frente a las ideas de carácter filosófico o religioso en forma general. La India hinduista no conoció ni las guerras ni las persecuciones de origen ideológico ni nadie fue obligado por la fuerza a abandonar las ideas que sostenía, so pena de sufrir o perecer.

Señalamos algunos hechos que acreditan la anterior aseveración tomados de la historia de las ideas filosóficas indias. La India hinduista aceptó seis sistemas ortodoxos que presentan profundas diferencias y aun contradicciones entre sí: 1) El sistema Mimamsa, que se ocupa principalmente de todas las cuestiones referentes a la interpretación de los *Vedas*, las Escrituras sagradas de la India. La Mimamsa niega la existencia de un Dios creador y

gobernante del universo, considera que el universo no ha sido creado, que existió desde una eternidad sin comienzo tal como hoy se presenta ante nosotros, y eleva a los *Vedas* al rango de Principio Supremo impersonal de la realidad. 2) El sistema Samkhya es dualista en cuanto acepta la existencia de dos Principios absolutos y opuestos entre sí, la Materia (*Prakriti*) y el Espíritu (*Purusha*), pero niega la existencia al lado de ambos de un Dios creador y gobernante. 3) El sistema Yoga adopta la metafísica del Samkhya y es originariamente ateo como el Samkhya, pero con el correr de los siglos adopta una posición teísta, aceptando la existencia de un Dios personal, de escasa presencia en el sistema, de débil personalidad y de deslucida función. 4) El sistema Nyaya se ocupó predominantemente de la lógica y fue de inspiración teísta, construyendo una elaborada, rica y noble noción de Dios. 5) El sistema Vaisheshika fue de tendencia científicista, elaboró una teoría atomista y se preocupó por establecer las categorías que rigen la realidad. El sistema Vaisheshika se presenta como un sistema teísta como el Nyaya, pero hay razones para pensar que, al igual que el Yoga, fue inicialmente un sistema ateo que luego derivó a una posición teísta. Y, finalmente, 6) el sistema Vedanta, que se subdivide en escuelas que dan origen a variadas metafísicas, entre las cuales se destacan: a) la escuela no-dualista de Shankara que postula la existencia real, única y exclusiva de *Brahman*, Principio Supremo impersonal, al margen del conocimiento humano normal y de la palabra, frente al cual se yergue la triple ilusión del yo empírico, del mundo, del Dios personal; b) la escuela no-dualista calificada de Ramanuja, que sostiene la realidad del yo empírico, del mundo y de *Brahman*, concebido como un Dios personal y que considera a los yos empíricos en su verdadera esencia como partes o modos de Dios, idénticos a Dios y al mismo tiempo diferentes de Él por no participar de las excelsas cualidades que lo distinguen; y c) la escuela Dualista o Pluralista de Madhva, que afirma la realidad de los yos empíricos, de la materia y de *Brahman*, concebido también como un Dios personal, pero que mantiene la absoluta e inquebrantable diversidad entre sí de los yos empíricos, de las entidades materiales y de Dios.

Relacionando las distintas teorías que son desarrolladas en los mencionados sistemas y escuelas con el tema anterior de la *multilateralidad* y el *perspectivismo*, podríamos decir que cada una de esas teorías es un punto de vista, una manera de ver, una visión (*darshana*) de la rica y compleja realidad en que vivimos, que puede coexistir con otros puntos de vista, sus maneras de ver, sus visiones (*darshana*), de esa misma realidad. Y no habría habido objeción en la India de hablar de un *darshana gom*, que habría sido como el Budis-

mo y el Jainismo heterodoxo por no adherir al texto sagrado de los hindúes (los *Vedas*) pero que habría tenido la oportunidad de desarrollarse, evolucionar libremente y florecer hasta nuestros días.

Probablemente la tendencia a la *multilateralidad* y al *perspectivismo* que contribuyen a debilitar todo dogmatismo, explican en parte la actitud de tolerancia frente a las ideas filosóficas que en la India Antigua se manifestó con especial fuerza en el curso de los siglos, hecho que lamentablemente no ocurrió en Occidente y que sufrieron los indígenas de América en su totalidad.

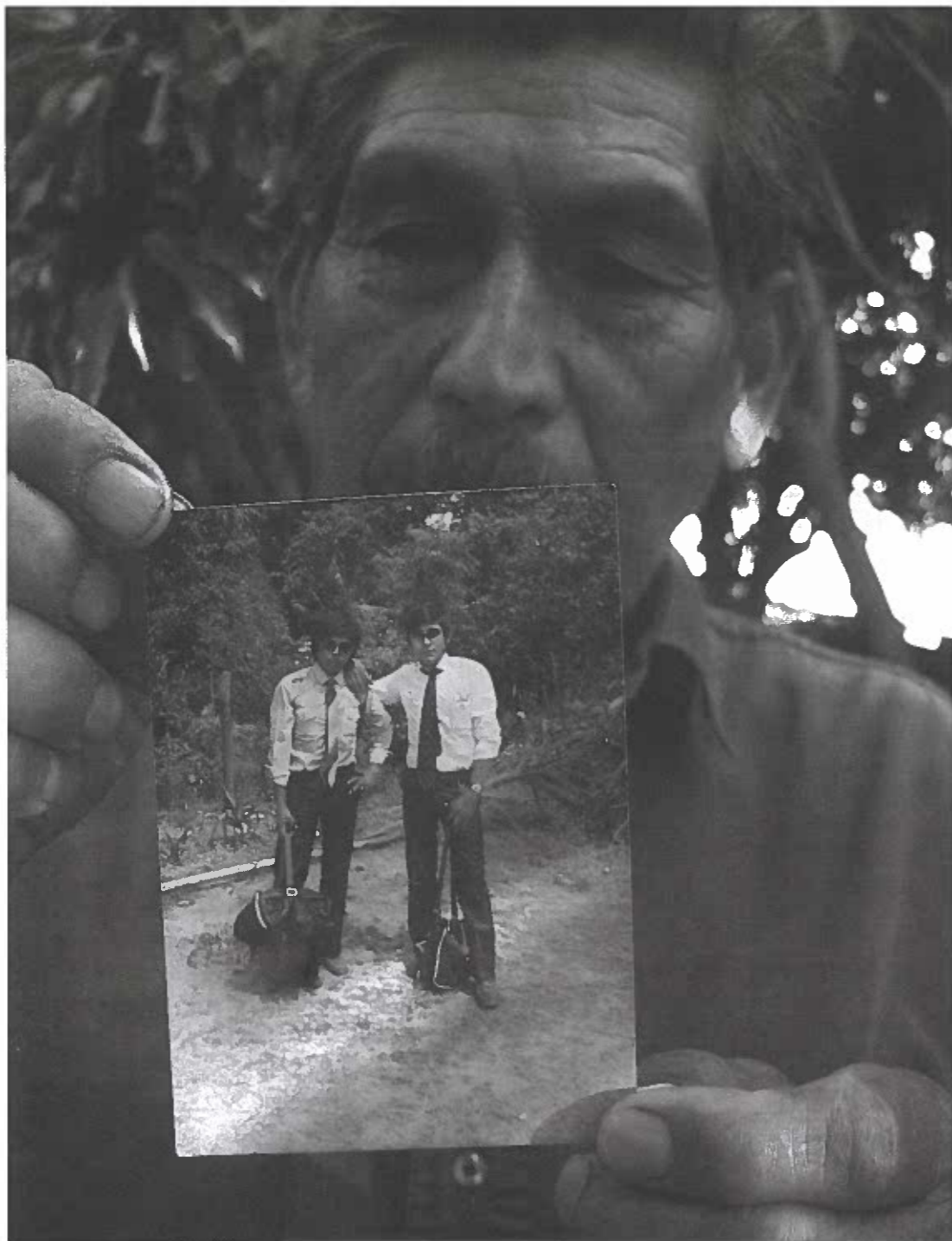
III. La idea comúnmente aceptada en los círculos filosóficos occidentales y en los libros de historia de la filosofía, de neta inspiración etnocéntrica, más propiamente euro-céntrica, es que sólo en Grecia y Europa hubo pensamiento racional y argumentación lógica y que la India sólo conoció un "pensamiento" al margen de la razón y de la lógica y que, por consiguiente, no hubo filosofía en la India.

En el curso de un estudio que realizamos con relación a la cuestión de la existencia de filosofía en la India, llegamos a ciertas conclusiones, que señalamos brevemente a continuación, y que hemos expuesto en un libro, que fue primero publicado en inglés por una editorial alemana y que luego, muy ampliado, fue publicado en España: *Sobre el mito de la oposición entre 'pensamiento' de la India y 'filosofía' de Occidente*. Fundándonos en numerosos textos filosóficos indios y occidentales, creemos que hemos dejado establecido que: 1. por lo menos hasta el siglo XVII, en la India por un lado y en Grecia y Europa por otro se plantearon similares problemas filosóficos, que se enfocaron esos problemas en forma similar, y que se llegaron a soluciones similares; 2. que las manifestaciones de irracionalidad han sido tan numerosas en los sistemas filosóficos occidentales como en los sistemas indios; 3. que probablemente hubo más libertad de pensamiento en la India que en Occidente; 4. que la búsqueda de la verdad por la verdad misma ha sido un ideal pocas veces realizado tanto en Occidente como en la India.

Tomando como base las mencionadas conclusiones y contrariamente al ya señalado pensamiento de inspiración etnocéntrica o euro-céntrica, se puede afirmar que filosofía hubo en la India como la hubo en Occidente y que en ambas regiones se presentó con tales características comunes que es imposible emitir un juicio etnocéntrico acerca de la superioridad de una con respecto a la otra. Y siguiendo el mismo curso de pensamiento, pero apli-

cado al presente volumen de los *Escritos póstumos* de Timoteo Francia, señalemos ahora la legitimidad de Timoteo, de los *qom*, de hablar de filosofía *qom*.

*Multilateralidad, perspectivismo y tolerancia* fueron actitudes que la Filosofía de la India privilegió, valores a los cuales dio especial importancia y que se hacen presentes en muchas de las producciones de su pensamiento. Tal vez merezcan ser considerados como elementos positivos, capaces de contribuir a contrarrestar en parte, algunas de las conductas violentas y agresivas que la historia de la Humanidad ha venido manifestando a lo largo de los siglos. Pensamos además que el *rechazo de toda forma de etnocentrismo*, junto a las mencionadas actitudes tomadas de la Filosofía de la India y las que surgen de la lectura de los *Escritos póstumos* de Timoteo, pueden contribuir, en forma general, a una convivencia más fluida y armoniosa entre los individuos y los pueblos y, en forma particular, a incluir, a aceptar, a valorar, a respetar —como reclama Timoteo— a los pueblos originarios y, más aun, a aprender de ellos.



### Capítulo III

## EN EL TIEMPO DE LA HISTORIA

Esta sección contiene escritos sobre la visión *qom* de la Historia. Timoteo reflexiona sobre el sentido de la Historia para los *qom* y sobre el hecho de que toda historia es una creación de los hombres. La historia de los hombres *qom* está hecha de palabras transmitidas, experiencias compartidas, emociones de hombres y mujeres, encuentros y desencuentros que involucran tanto a indígenas como a no indígenas. La conquista de América y la conquista del Chaco son dos de los hitos que representan un cambio radical en la historia tal como es reconstruida por los *qom*. Y, tal como expresa Timoteo, la Historia se ha forjado a partir de la visión de los que vencieron. Este capítulo constituye un esfuerzo por develar otras miradas de los acontecimientos históricos vividos por los *qom* o significativos para ellos en su devenir como grupo indígena. "Cambiada la perspectiva, la gloriosa conquista se convierte en un acto horrendo de genocidio", expresa con su lucidez habitual el filósofo *qom*.

## EL ORIGEN DE LOS DÍAS, LA HISTORIA

Saber vivir convencidos de las propias lógicas y teorías. Apropiarse de los principios mínimos de la libertad que es una de las bases del sistema democrático que, en los hechos, debería ser transparente porque es lo que queda grabado en la historia oficial

T.F.

Cada pueblo responde por sí mismo con su identidad étnica y social. En toba, "nuestra historia" se dice *ra qana'aqtaguec*. En nuestra lengua quiere decir: los días que se cuentan, el origen de los días, de los tiempos, de las palabras de los *qom*. Todo lo que vivimos, la experiencia, el dolor y la alegría es nuestra historia y debemos conocerla y sostenerla. Es nuestra creación de la historia. Y toda historia es una creación que significa la salvación de una identidad social. El que conoce su historia conoce su pasado.

Hasta ahora nos han disminuido en los hechos y en las decisiones políticas, nuestra identidad social fue estigmatizada. Hubo una ruptura histórica, social y política de los pueblos indígenas con un sistema extraño y nos han metido en la cabeza otra historia que es ajena a la nuestra. Por supuesto que es necesario conocerla pero sin olvidar la propia. La historia siempre es diferente según quien la cuente: el que domina o el dominado. Se habla de la creación de los estados pero nosotros también tenemos nuestra propia historia, en los mismos escenarios. Los pueblos indígenas siempre renuevan y rearmen sus estrategias de convivencia para adaptarse a las circunstancias que demanda el tiempo.

La historia se ha definido por hombres llenos de proezas, héroes de la nación indígena a la que pertenecen. Así también hombres que traicionaron a su pueblo prestando servicio al enemigo, infames que ayudaron a que cayera el poder de los líderes honrados y valientes, a debilitar el poder de los pueblos indígenas y de sus organizaciones. Sin embargo, el indígena es consciente de poner en práctica sus principios éticos en la medida de lo posible, al menos, para ser fiel al pueblo mismo.

Desde la llegada del expedicionario y conquistador (1585), en el territorio del Gran Chaco vivían más de doscientas mil personas. Hoy no tenemos datos precisos, pero se sostiene que existían unos cuarenta mil. Es decir, había muchos más habitantes que murieron a causa de

la guerra, la persecución y la cacería. Había más gente que ahora y la tierra no estaba depredada, sino que se conservaba. Las personas no estaban pobres, al contrario, eran vigorosas, enérgicas, fuertes. Tenían libertad y acceso libre a las fuentes de alimentación y a su respectivo espacio geográfico. El indígena antepasado tenía conocimiento y sabiduría para cuidar todo, para criar la vida. Cuidaba y regulaba el monte, los lagos y ríos, el suelo, el agua, las plantas y los animalitos. No se debe coartar la valoración de las técnicas originarias de cuidar la naturaleza ya que ella equivale a la vida misma del pueblo. Esto es lo que tenemos: la sabiduría.

Debemos recuperar los principios de la recreación de la vida. Algunos afirman que los perdimos, sin embargo todavía se conservan en la memoria. Tenemos que ser críticos con nosotros mismos. Si la vida está en riesgo, debemos restituirla. Debemos lograr combinar las visiones futuras del mundo indígena y del mundo globalizado, las tecnologías modernas y la orientación de la tecnología antigua de nuestros abuelos.

Los *qom* se destacaban en la fuerza militar. En los choques de fuerzas tenían sus derrotas pero también sus victorias contra el invasor. Aprendieron que había que cuidarse y defenderse ante todos los riesgos que ocasionan daños a la vida, desde la comida, el frío, el calor. Frente a las picaduras de víboras, tenían sus medicinas y formas de evitar los peligros. Allí se destacaban una infinidad de normas y técnicas, producto de la experiencia de vida y que se resumen en el conocimiento y la sabiduría de la nación indígena. Los sabios y ancianos dicen que hemos aparecido después de muchos tiempos de rechazo, marginación y negación. Nuevamente el mundo sabe que existimos.

Creemos que el Estado debe hacer un esfuerzo por comprender la postura del *otro* que también está haciendo un gran esfuerzo para evitar un choque frontal por la lucha de poder. Se requiere entonces un esfuerzo compartido. Si no, no hay capacidad de convivencia real y caemos en la coexistencia entre habitantes de un mismo Estado y esto sería un signo de incapacidad política e intolerancia. De intolerancia porque somos excluidos en los programas y crecimiento fundamental del desarrollo y en el fondo de la cuestión. La tolerancia, bien aceptada, ayuda a comprender al *otro*, a ser prudente en las acciones y cautos en los juicios. La

tolerancia tiene gran importancia para la convivencia, más cuando existe otro grupo diferente en sus reglas de vida y su manera de ser. En ciertas situaciones, la tolerancia va más allá también de la lucha por el poder.

La vida sana en un ambiente lleno de paz y felicidad son atribuciones del patrimonio indígena y el cumplimiento o la aplicación de esos valores depende de la familia o del individuo indígena en la transmisión oral a sus descendientes con el interés de que no disminuyan.



Timoteo y su hija Milva. Fotos: F.T. (2002)

## CONQUISTA Y COLONIZACIÓN DE AMÉRICA

La verdad histórica más recientemente sufrida y tal vez la más frustrante para todos los habitantes autóctonos del continente es el descubrimiento de América (1492).

Hemos soportado la opresión y resistimos la extinción con fuerza. No somos vencidos por la vejación y el desprecio. A pesar del genocidio más grande de la historia estamos de pie porque somos seres humanos. Estamos vivos y seguiremos luchando por nuestra organización de acuerdo a las pautas culturales, por los derechos económicos, sociales y políticos de nuestro pueblo.

Aunque América entra en la historia de Occidente a fines del siglo XV a raíz de la expansión colonial europea y de la conquista y colonización de los “territorios indígenas descubiertos”, estos territorios estaban habitados por diversos pueblos sustentadores de diferentes sistemas socioeconómicos-culturales. Estos pueblos a los que desde Occidente se les negaba su historia, habían desarrollado culturas adecuadas a la diversidad geográfica del continente. El correlato ideológico de la situación de la supremacía de la España retrógrada y autoritaria será la ponderación de las empresas militares recompensadas económicamente así como la exaltación romántica de la personalidad del conquistador. La conquista de América constituye la primera expansión colonial europea decisiva en el mundo y el primer paso hacia su unificación en un solo sistema, establecido sobre la base de la relación entre superiores e inferiores.

Los aborígenes no sólo fueron víctimas del colonizador sino de una serie de enfermedades desconocidas para las que no habían desarrollado defensas. La discriminación étnica junto con la dependencia política, la inferioridad social, la segregación residencial, la sujeción económica y la incapacidad jurídica son las principales características de la situación colonial. Desde entonces, la libertad, la felicidad y la paz se interrumpen por la presencia de hombres de una cultura diferente que habitan en otra región y han perjudicado mucho la vida plena del indígena. A partir de ese encuentro, se han librado numerosas batallas campales, cuerpo a cuerpo, con sus propias armas de guerra, con sus recursos y estrategias militares.

Al que se denomina conquistador lo vemos en los libros y materiales didácticos en las escuelas y librerías, los blancos, el blanco, el hombre occidental o *roqshe*. Existe un mandato imperialista de Europa, de ampliación y extensión de su dominio territorial, además de la intención de apropiación de bienes materiales: toman como botines utensilios y herramientas en oro, alhajas y artesanías, así como la propiedad intelectual de la comunidad. Toman como esclavos a los aborígenes y, de allí, la vigencia de la superioridad cultural dominante.

¿Será éste el fin del mundo para el aborígen? Al mundo aborígen le quedaba poca vida y los grandes malones de 1875 y 1876 en la Patagonia y 1910-1930 en el Gran Chaco fueron el último gran intento ofensivo por defender sus posiciones ante el avance del hombre blanco. El triunfo de Mitre o de Roca consolidó la unidad nacional bajo la hegemonía porteña, al mismo tiempo que aseguró la imposición de una política económica liberal y el desarrollo de las condiciones básicas para la expansión de una economía agroexportadora. Una de esas condiciones era la incorporación de nuestras tierras y allí estaba el rico territorio aborígen. La conquista significó la incorporación efectiva al Estado nacional de miles de hectáreas de tierras aptas para

la ganadería que, en su mayoría, fueron a engrosar las fortunas de la oligarquía porteña. El precio pagado fue el casi exterminio de las poblaciones aborígenes y la condena a la marginalidad de los sobrevivientes echados de sus tierras y borrados de la historia.

Allí surge el racismo dimensionado a partir de la inferiorización de los pueblos aborígenes y de las prácticas genocidas y etnocidas que, una vez más, nos negarán la libertad y la cultura en nombre del progreso haciéndonos crecer la pérdida de la identidad para aceptar la aculturación o asimilación, elementos del egoísmo y de un racismo encubierto.

Carlos Paz: El mayor énfasis de la Historia está puesto en la construcción de explicaciones que permiten conocer aspectos de las relaciones entabladas entre las comunidades indígenas y los dispositivos de poder hispano-criollos. Contamos con estudios que brindan información acabada sobre los procesos productivos llevados a cabo en las haciendas y obrajes que fueron ocupando espacios del "monte" chaqueño, generando así profundas transformaciones en las territorialidades nativas. Éstas eran una expresión más de la política y las relaciones parentales; aspectos más que relevantes a la hora de entender las formas de articulación de las comunidades y los cambios que las mismas experimentaron a lo largo de su derrotero histórico.

A pesar de nuestro conocimiento sobre las mutaciones que las comunidades indígenas sufrieron por el accionar de las nuevas formas productivas que se implementaron en el espacio chaqueño, poco es lo que podemos aventurar sobre los dueños de dicho espacio. La Historia -como ciencia que formula explicaciones sobre el pasado de distintas poblaciones- poco es lo que nos indica sobre este aspecto en particular. Máxime cuando tenemos referencias aisladas pero no insignificantes sobre el proceso de degradación del medio ambiente chaqueño. A modo de ilustración veamos dos de ellas para distintos momentos y espacios del Chaco. La primera es una mención que se hacía para 1768 cuando se intentaba responder, desde la frontera de Santa Fe, a las causas de los robos de ganado que sufrían los establecimientos allí radicados. Lo que las autoridades fronterizas mencionaban era que el "monte" ya no proporcionaba alimentos para todos y eso movía a los nativos a robar "caballadas". La segunda es de unos años más tarde: "...el jefe toba *Lagadick* le dijo a Métraux: 'antes de la llegada de los blancos nuestro río nunca se desbordaba. El ganado a sustituido a los animales que acostumbrábamos comer [...] antes, la maleza no ocultaba las orillas del Pilcomayo. Allí

existían grandes llanuras cubiertas de hierba, donde corrían los rebaños de avestruces..." (Karsten, 1993: 19).

El proceso de cambio y transformación del medio ambiente chaqueño se constituyó como un escollo severo que los nativos debieron enfrentar y sortear. Es necesario brindar explicaciones sobre estas cuestiones para dar cuenta de la Historia y la historicidad de los grupos involucrados. Es por ello que la interacción y reflexión sobre otros cánones de construcción y abordaje de la Historia -en este caso, representada por los escritos que aquí comentamos- es un desafío que debemos afrontar en aras de una reparación histórica que conduzca a la salvación de una identidad social, como bien expresa Timoteo. Identidad que, en la Argentina, se forjó teniendo a los nativos como parte del discurso, aunque el mismo, por momentos, los negara. Desoír las voces de los actores involucrados -con los reparos que merece la contrastación de cualquier discurso histórico- es una falta que ya no puede seguirse cometiendo.

Desde 1492, el hombre occidental con su presencia en nuestra tierra irrumpe en el crecimiento de numerosas identidades indígenas. La libertad y la paz que disfrutaban se acaba: ha comenzado una nueva etapa en el tiempo.

El etnocidio y la xenofobia dejan su sello en la historia de la humanidad y la persecución apuntaba las flechas al corazón de las comunidades indígenas. Por nuestra fortaleza física hacemos e hicimos los trabajos más duros y cansadores (inhumanos). Siempre estuvimos allí, en la historia oficial.

Carlos Paz: Durante la Colonia, las menciones a la fortaleza física de los pueblos indígenas tendieron a mostrarla de una forma desmedida y, en cierto modo, como algo nocivo que causaba dificultades a su conversión al cristianismo. La fortaleza física -que se podría asociar con formas de resistencia a la aceptación de prácticas culturales impuestas por los sacerdotes jesuitas- era un elemento a vencer, en aras de alcanzar la conversión de los nativos. La fortaleza, la anuencia del medio ambiente y algunas pasiones -como las *borracheras* referidas de modo casi constante como un poderoso agente a erradicar- debían ser encau-

zadas y, para ello, se erigían también las reducciones. Las descripciones que tenemos de éstas muestran también que los sacerdotes enfatizaban la indolencia nativa hacia el trabajo señalando las resistencias que tenían a concretarlos tal como se les indicaba. Siempre se remarcaba la buena salud nativa, su complexión física fornida y sus fuerzas para las labores aunque no aprovechadas en su real dimensión.

A partir de los trabajos misionales y de la fundamentación de la necesidad de la concreción de los mismos para obtener la salvación de las almas, podemos reflexionar sobre las continuidades en el discurso sobre la fortaleza nativa. La expulsión de la Compañía de Jesús en 1767 dejó paso a la administración franciscana de los ex pueblos de misión. En este período, el vigor nativo fue remarcado constantemente aunque ya no se hacía mención a la influencia del clima sobre ellos (en tanto factor que explicaba su natural complexión).

Lo que se hace presente en este discurso son formas abiertas de racismo. Las referencias que se brindan de los indígenas prácticamente llevan aparejada la idea de que los chaquenses constituían una suerte de escalón evolutivo detenido en el tiempo; verdaderas piezas de museo que mostraban la antesala del estadio actual de la humanidad. Las fotografías que acompañaban algunos de los informes constituyen un claro testimonio de lo que aquí señalamos. El conocido Informe Biale Massé (1985) sobre el estado de las clases obreras argentinas destacaba las cualidades de los nativos del Chaco como braceros, sobre todo para la explotación forestal. Su fortaleza física nunca fue puesta en duda y lo que se observa en el discurso sobre ellos es una crítica a su genio -verdadera idea colonial-: pasaron de indómitos en los años de la dominación hispano-criolla, a disminuidos en los tiempos republicanos.

Los indígenas defendieron sus tierras sagazmente porque allí estaba su vida, su historia, sus lugares sagrados que producen sus cuentos, ritos, cantos que los hacen fuertes e identificados con el lugar geográfico demarcado por ellos. La lucha sigue y la persecución continúa y, de a poquito, estamos desprovistos de nuestras bases milenarias de sustentación cuando nos quitan los montes, ríos, lagunas, lagos, esteros, bosques, estepas, riachos.

Es incesante la opresión que sufrimos en nuestras tierras por su suelo fértil. Por la trampa de la ley, estamos frente a un posible desalojo y somos extraños en nuestra propia tierra.

Hace días atrás presenciamos actos de suma importancia en los que los países más desarrollados festejaron nada menos que el quincuagésimo aniversario del descubrimiento y conquista de América, incluyendo a la iglesia adoptada por el Estado. Informándonos por los medios de comunicación social, vemos la actitud que toman los indígenas, su desaprobación de lo realizado y otras cosas más de aquellos que, en un tiempo considerable, nos privaron de nuestra libertad psicofísica.

Pensar en el pasado es una pesadilla, momentos drásticos raciales, una historia negra. Mi país, Argentina, tras el golpe militar liderado por Uriburu en 1930 promulgó una serie de leyes represivas y se inventaron otras que violaban los derechos y garantías de los ciudadanos. Eran disposiciones arbitrarias. Siete años más tarde se reimplanta el terror. A los políticos y gremialistas los encarcelaban, las cárceles estaban llenas, hubo persecución política, se torturaba a los ciudadanos considerados subversivos. Se creó la "sección especial" destinada a reprimir los movimientos populares y a todos aquellos amantes de la libertad social e individual, en fin, a los amantes de la democracia. Esto afectaba a todos aquellos que vivían en nuestro país sin distinción de raza, de riqueza intelectual, de posesión económica.



Dibujo de una niña, Yanina Torrent, de *Mala'lapel* (2002)

Hoy en día, al mencionar lo sucedido tenemos un sabor amargo y tristeza. Sentimos una larga sombra como en las épocas de los gobiernos de facto.

Cada ciudadano cuando eleva una súplica al ser divino que lo adora y en sus ojos clama una respuesta e insiste con el corazón, pareciera que pide que nunca más se repita ese drama que hemos vivido.

Ahora mirémonos, resta nada menos que un año para que se cumpla esta década. Quizás sea el destino de la comunidad argentina y haya llegado el momento de la libertad de expresar y difundir la propia ideología política. Se reanimaron los movimientos populares junto con los obreros y otras formas de manifestaciones democráticas en vista de la existencia de la misma.

#### CONQUISTA DEL GRAN CHACO

La invasión de los conquistadores españoles en el territorio amplio de los tobas se realizó en el mes de abril de 1585 cuando Alonso de Vera y Oregón fundó la ciudad de Concepción del Bermejo, en el centro del Gran Chaco, en los territorios ancestrales de los tobas y mocovíes. Al mismo tiempo que fundaban ciudades, los españoles establecían encomiendas para su sostén económico. Los indígenas quedaban sometidos, debían trabajar en forma forzosa y obligatoria. Para ellos, las encomiendas eran una variante de la esclavitud.

La ciudad Concepción estaba en un terreno fértil y era un lugar estratégico para el comercio y la extensión del territorio a explotar. Llegó a ser una ciudad muy próspera en aquel entonces. No pudiendo aguantar la carga pesada, los pueblos originarios no soportaron la dominación, entonces en el año 1631 lograron articular la resistencia: atacaron todos los fortines, ciudades y destruyeron las encomiendas y quedaron solamente sus ruinas.

Casi durante 250 años, los naturales del Chaco argentino defendieron su territorio y mantuvieron su forma de vida autóctona. El gobierno del Virreinato del Río de la Plata, el gobierno de la Primera Junta de la Patria, los Triunviratos tuvieron un trato considerable en cuestiones de las posesiones territoriales de españoles e indígenas. Hubo demarcaciones de tie-

rras, convenios y tratados de ambas monarquías o soberanías territoriales. Los españoles atacaron nuevamente y diseñaron un plan de dominio que perjudicaría a los aborígenes de estas tierras.

Recién en las dos últimas décadas del siglo XIX, las armas modernas del ejército argentino, el egoísmo y el racismo anularon todo trato pacífico en cuanto a tierra, territorio o jurisdicción. Se sancionó una Ley de fecha 13/09/1884 similar a la Ley N° 947/78 referida a la expulsión territorial en el norte del país. El eje central de la Ley N° 947/78 era que se decidía terminar con el problema indígena: matar y exterminar a los salvajes. Las armas modernas del ejército argentino lograron quebrar su resistencia. Cayeron los grandes jefes y la tierra fue invadida en forma paulatina por colonos y ganaderos. Más tarde, en 1935, el bosque chaqueño quedaba a merced de las empresas forestales y se tendieron las vías férreas. Ésta es una parte de la historia oficial de la conquista.

Carlos Paz: Las campañas militares que se conocen como "Conquista del Desierto" (1879) tenían como objetivo poner fin a las formas de organización nativa en el espacio y someter a los indígenas a la autoridad central del Poder Ejecutivo nacional (Argeri, 2005). Fue tal la importancia retórica –más que cuestionada en la actualidad– de la Conquista del Desierto que en su centenario se realizaron jornadas académicas conmemorativas que tenían por objetivo discutir la mencionada empresa. Los malones –como se conocieron a las incursiones nativas sobre el territorio pampeano– dejaron una profunda huella en la sociedad al punto de constituirse casi en un recurso retórico repetido sin mayores cuestionamientos en los círculos no académicos.

La guerra contra el indígena en el sur de la Argentina constituyó uno de los puntales decisivos para la conformación del Estado Nacional y fue una pieza clave de los debates parlamentarios que condujeron luego a la conocida Campaña del Chaco (1884) que tenía por objetivo someter a la población nativa (Victorica, 1885). Los malones de 1875 y de 1876 de los que habla Timoteo nos colocan delante de un problema crucial que debía afrontar la sociedad republicana que tenía vinculaciones con el espacio sur del territorio. Estos asaltos contra las fronteras muestran a la sociedad araucana en su máxima expresión y el modo en que se estructuraba. Además, ellos permiten construir explicaciones de la profunda integración de los nativos del sur desde tiempos coloniales. Las historias de los grandes caciques de las

pampas (como Callfucurá, Coliqueo, Catriel, etc.) son recordadas como expresiones militares indígenas que luego fueron aplastadas por las fuerzas nacionales.

Si hacemos una comparación: la historia oficial nos habla del descubrimiento de América por conquistadores y expedicionarios de las coronas europeas. En aquel tiempo, arribaron a la puerta territorial de los indígenas, inclusive de los tobas. Desde ese momento, el indígena comienza la lucha por su tierra. Quizás en la expedición de Alonso de Vera y Aragón (1585 a 1631) hubo un intento de conquistar y poblar el territorio, pero al final del siglo XVII la nación toba -con la alianza que tenía y el dominio de la comarca indígena- ha demostrado su fuerza militar defensiva para mantener el control de una vasta región.

Entre los años 1862-1948, hubo un intento de igualdad en la legislación y de respeto hacia la comunidad por parte de las autoridades nacionales. Luego se anuló este concepto y se concretó el plan de subordinación. El Estado se calló, hubo un exceso de promesas pero continuó la expedición territorial, la expulsión y el choque de fuerzas. Las alternativas fueron la rendición, la reducción o el abandono de las tierras.

Carlos Paz: La expansión de los espacios y establecimientos productivos hispano-criollos cobró notoriedad en el territorio chaqueño desde comienzos del siglo XVIII. Tanto las tierras linderas con las fronteras del Tucumán colonial como aquellas cercanas a las veras de los ríos Paraná-Paraguay sufrieron la presión del crecimiento de las haciendas coloniales. Este proceso repercutió sobre los lugares en que los nativos llevaban a cabo sus actividades económicas basadas en la caza-pesca y recolección. Éstas necesitaban de amplios espacios para la obtención de lo necesario para la reproducción de la sociedad, proceso que debe ser pensado tanto desde lo material como desde lo inmaterial. Desde lo material, las sociedades nativas necesitaban acceder a bienes imprescindibles para poder suplir las necesidades básicas. Desde lo inmaterial, conocemos por medio de etnografías (Tola 2009), de investigaciones en antropología histórica y de los escritos de Timoteo que para las sociedades indígenas los espacios y los animales que vivían en ellos poseen dueños -que de forma reduccionista llamamos "espíritus"- con los que convivían y se relacionaban. En este

sentido, la irrupción en el espacio nativo implicó cambios profundos que fueron generando transiciones lentas, graduales y paulatinas en la relación de los indígenas con su entorno; proceso que continúa hasta la actualidad.

Desde la Historia -en tanto ciencia que explica el cambio de las relaciones sociales establecidas entre los hombres- es poco lo que podemos argumentar sobre los cambios a nivel inmaterial dado que el interés de los cronistas no se focalizó en las formas religiosas nativas. En las escasas menciones que tenemos para la etapa colonial sobre este tema, solo se lee que las creencias nativas eran expresión de salvajes indolentes. Esta misma forma de catalogar a los indígenas condicionó el registro documental de las teologías nativas. Exponer las mismas en comparación con la teología cristiana generó una lectura reduccionista de las teologías indígenas. Desde las explicaciones que se construían desde los dispositivos de poder religioso de la Colonia, se minimizan, se niegan y hasta existe una concepción burlesca de las concepciones nativas sobre las relaciones entre los hombres y las entidades inhumanas. Esta negación constituye un despojo de buena parte del ser de los hombres indígenas. Es por ello que la Historia debe poder resituar este cúmulo de experiencias y discursos para comenzar a restituir el pasado a las comunidades. Un pasado que las mismas no han olvidado -aunque sí modificado como bien da cuenta Timoteo. Un pasado que se encuentra ausente en la Historia debido a la condición misma de concepción de la ciencia y de las fuentes documentales con que contamos para tal reconstrucción.

#### MI ESPERANZA EN LOS TIEMPOS

Un pueblo, una comunidad, una nación, una raza (indígena), los aborígenes o un grupo étnico. Lo cierto es que su condición bajo la conquista, durante más de cinco siglos, ha cobijado matanzas, saqueo de riquezas, de recursos económicos y del hábitat natural. Durante mucho tiempo, los indígenas han aceptado las condiciones de vida que les imponían las reglas y, otras veces, recurrían a la rebelión ante una monarquía establecida en sus territorios, para luego rearmar la estructura de su política, la táctica de soportar y sobrevivir a la invasión ya que era inevitable. Se mantenían comunicados, en alerta por discursos y mensajes simbólicos. En esta actitud, jue-

gan un rol principal sus creencias y de alguien superior a todo hombre: alguien celestial. Ante esta circunstancia de convulsión social y política, ayudado por su carácter valiente e indomable, el hombre toba (*qoml'ec*), en forma gradual, se ha ganado el respeto de su existencia en su espacio territorial.

Ciertamente, el pueblo toba se considera a sí mismo como una nación indígena con estructura propia, con sentido real de carácter político, social y religioso, con espacio propio que es su referencia social y política. Esto es lo que se ha transmitido desde el tiempo milenario. Hoy se hace indispensable para el cuidado de la vida ganarse el respeto.

Somos un pueblo tan humillado y despreciado que es por eso que debemos reforzar nuestra memoria colectiva como nación con identidad étnica y con referencia territorial, así como nos enseñan los mayores y sabios. Cada pueblo tiene una historia. Nosotros no venimos de ayer, nuestra historia es larga y milenaria. Somos un pueblo con miles de años en el camino de la historia y de los tiempos.

Carlos Paz: Timoteo utiliza constantemente el término "nación". La colonia también hablaba de "naciones indígenas". La nación indígena como modo de referirse a las poblaciones indias -y no solo chaqueñas- es, de hecho, un tópico caro a los intereses coloniales de administración de las diferencias culturales de los distintos pueblos. Desde la perspectiva colonial, la idea misma de nación, entendida como pueblos de origen común que comparten ideas y una lengua particular, supone una suerte de pasado etnográfico escenificado en el presente de los pueblos indígenas, observado y descrito por los funcionarios coloniales. De este modo, la negación de los saberes indígenas y de la posibilidad de la construcción de su historia particular -que implica la negación de la historicidad de los mismos- cercena la capacidad operativa de la categoría de nación. La nación como resultado histórico de un conjunto de hombres con una experiencia compartida entre *sí-mismos* así como con *otros* es una categoría que ha generado un profundo debate en la historiografía abocada a discutir el proceso de conformación de los Estados Nacionales (Hobsbawm, 1989). Las líneas de confrontación en esta cuestión se centran en el proceso que conduce a la identificación de una

identidad compartida, aceptada e incorporada como tal y que hace posible la identificación de sujetos portadores de una nacionalidad como diferentes de aquellos que detentan otra. El peso del pasado y de las experiencias y significaciones del mismo es una de las ideas centrales que sustentan esta cuestión (Renan, 1983). Las referencias a la nación como un cuerpo que subsumía diferencias regionales -pequeñas porciones de individualidades que se articulaban a modo de todo coherente-, a pesar de su mismo carácter por momentos contrastante, no parecía opacar la unidad nacional que se atribuía a quienes moraban dentro de los contornos prefijados por los Estados Nacionales que se conformaron, en su gran mayoría, durante el siglo XIX.

Las poblaciones del espacio chaqueño bien podrían definirse por una movilidad espacial que marcaba ciclos de aprovechamiento y transformación del medio ambiente que incidían en la concertación de alianzas parentales y políticas. La documentación colonial elaborada por los misioneros jesuitas muestra esta movilidad por el espacio -con el que se entablaba una relación que supera la dimensión económica- y las relaciones que se construían en él. Los misioneros remiten a la existencia de grupos -llamados *parcialidades*- que se identificarían como distintivos y que constituían otros grupos mayores (identificados como grupos étnicos singularizados bajo rótulos étnicos: tobas, abipones, mocovíes, etc.). La movilidad, las alianzas y sus fluctuaciones -propias de las condiciones cambiantes que conducían a las mismas y no debidas a una natural indolencia nativa- contrastaban con la labor de asimilación de los grupos étnicos con un territorio determinado y fácilmente identificable.

Para los cánones del siglo XVIII, la movilidad nativa imponía una limitación a la construcción de una nación indígena que tuviera en cuenta las experiencias acumuladas en los procesos de contacto entre distintas unidades sociales. Ahora bien, es posible afirmar, sin temor a equivocarnos, que los grupos indígenas chaqueños constituyeron, en su desarrollo histórico, naciones tanto como las europeas (Paz, 2009). Las diferencias constitutivas de las mismas radican en las diferencias que pueden notarse en la Historia propia de cada una de ellas y no en la indolencia o en los ánimos decaídos de unos por sobre una mayor potencialidad de otros. La nación indígena sería distinta de otras naciones pero, por el peso de sus vínculos, asociaciones, formas de representación de la misma y de validar su pasado, es una realidad en sí misma. Verla así significa dar a conocer el pasado que la conformó bajo los ideales que condujeron las acciones que conocemos como tal.

El historiador no debe quedar preso del relato escrito. Existen tantas formas de escritura como seamos capaces de desentrañar (Boone y Mignolo 1994). Los conocimientos y las sabidurías indígenas pueden, deben y necesitan ser reflexionados desde múltiples formas de registro, empero jamás negadas. De ser así, volveríamos sobre la inmovilidad que se les quería imponer a los grupos chaqueños y, por sobre todas las cuestiones, estaríamos negando la Historia como tal.

Existen personas que estudian las huellas de los pueblos indígenas y dicen que hace 20 mil años ya había gente, otros afirman 40 mil. En la provincia de Jujuy se descubrieron unas ruinas que revelan 80 mil años y algo novedoso en Formosa es que, sobre el río Bermejo, en la zona de Teuco se descubrió en una fosa un tatú gigante muerto y en su estómago había huesos humanos. El estudio de los fósiles humanos indica la existencia humana de hace 80 mil años. Este descubrimiento fue hecho dentro del territorio del Gran Chaco.

Ahora bien, cada pueblo elabora su propiedad patrimonial, cada pueblo transmite y deja su herencia, su manera de vivir, su arte, sus alimentos. Esto no es un invento de los indígenas de hoy. De manera que se puede decir que ese mundo contiene sabiduría que transita por el sendero de la historia, hace miles de años. Somos un pueblo vivo con su propia memoria. Esa historia es la que se debe contar y difundir. Como pueblo indígena buscamos la reconstrucción de nuestra historia social y política con derecho territorial que es nuestro espacio vital. Debemos reconstruirnos como nación indígena y revisar la política indígena en todas sus gamas, desde las necesidades, valores y derechos. Hablamos de forma de vida en comunidad con derecho comunitario, con corresponsabilidad e igualdad. Por éstos luchamos, para ofrecer valores fundamentales de la vida y la conservación del espacio.

A mediados del siglo XX, nuestro pueblo que se vio humillado comienza un ciclo de esperanza y esto es muy importante luego de haber sido casi desaparecidos. Los destacados líderes indígenas han dicho que los hijos de esta tierra deben estar de pie para defender sus derechos, su tierra, la salud, la educación y su identidad.

Con la emergencia de los pueblos indígenas se dijo “nunca más sin los pueblos indígenas”.



Timoteo y otros qom en Namqom en el estudio bíblico del pastor Miguel Flores  
Foto provista por su madre en 2010

Nosotros seguiremos luchando por el cumplimiento de nuestras prácticas y creencias, porque los pueblos originarios tienen su experiencia: hemos luchado mucho por la tierra aún contra el ejército y la gendarmería. Hoy nos persigue la policía provincial. Conocemos esa historia y vamos a cambiarla.

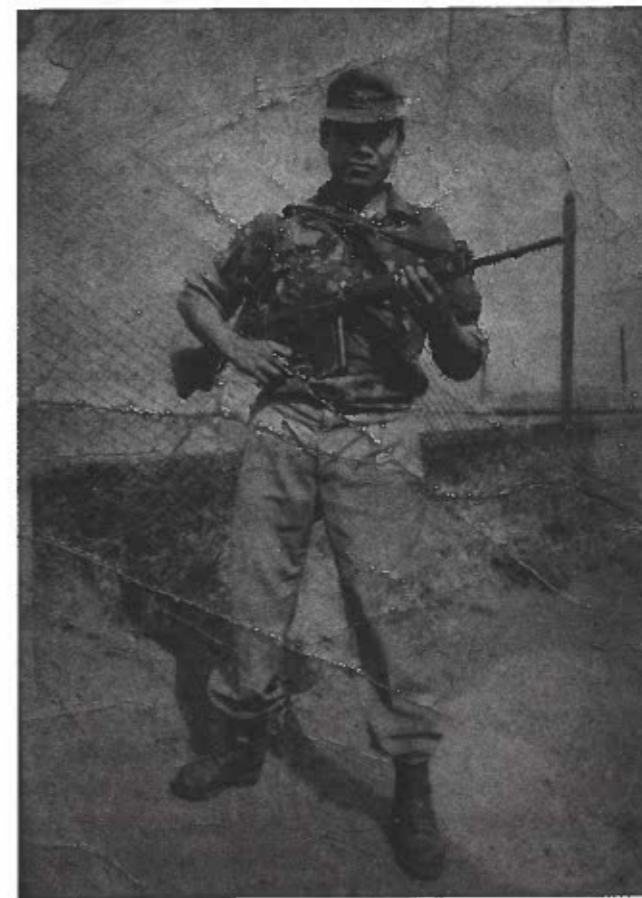
**Valentín Suárez:** Treinta pueblos originarios preexistentes a la República, los originarios, los que siempre han estado aquí, a quienes les robaron sus tierras, los descuartizados, los olvidados, humillados, vilipendiados, los que trabajaron en los más duros y despreciados trabajos, en las minas, en los obrajes, en las cosechas y cañaverales, los que derramaron su sangre en la emancipación americana, como sangre de cañón los que estuvieron en todos los avatares del devenir de la República, los ausentados y negados, los que no deberían existir

-según la profecía de los amos de la emancipación-, portando mandatos de nuestros antepasados, con derechos inalienables y eternos, con nuestras culturas, con nuestras lenguas, con nuestros dioses, banderas y cosmovisiones.

Ya pasaron 200 años de la Revolución de Mayo. Desde el fondo de la historia, nos presentamos ante el pueblo argentino, ante la faz de la tierra. Humildemente preguntamos: ¿Qué hicieron con nosotros, con la vida de los pueblos indígenas? ¿Qué hicieron con nuestra madre tierra? ¿Qué hicieron con nuestros territorios? ¿Qué hicieron con nuestros recursos naturales? ¿Qué hicieron con nuestras culturas y valores? ¿Qué hicieron con los mandatos de los libertadores de la emancipación americana? Como Tupac Amaru, Castelli, Moreno, Monteagudo, Belgrano, San Martín y tantos otros que lucharon con el yugo de la emancipación por la noble igualdad, la unidad continental y por una gran patria para todos, la gran patria con la que soñaron nuestros antepasados, por la que dejaron su sangre a lo largo del continente. ¿Dónde está la patria que asegura nuestro patrimonio para nosotros que no la vemos? ¿Será aquella que, a lo largo de nuestro país y en cada una de las provincias, nos impone sobrevivir en las más miserables condiciones de olvido y marginación? Sin escuelas, sin salud, sin vivienda, sin tierras, sin desarrollo; negados en nuestra existencia, en nuestra cultura, en nuestros derechos y en nuestra dignidad; sufriendo desprecios de todo tipo; viendo y padeciendo la destrucción del medio ambiente por parte de las mineras, los desmontes indiscriminados; padeciendo el desalojo de nuestras comunidades por los amos del egoísmo en complicidad de los políticos corruptos; andando -en fin- como parias en nuestra tierra. ¿Será esta Patria a la que debemos celebrar?

¿Dónde están los juramentos de los convencionales de todas las fuerzas políticas que en la reforma constitucional del 94 decidieron para siempre enterrar aquel ejército perseguidor de indígenas en los arenales de la madre tierra? ¿Dónde están esos juramentos que reconocieron la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas y sus fundamentales derechos por total unanimidad y que, con aclamación, aprobaron el artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional que hace dieciséis años que no se cumple?

¿Dónde están los lloros desgarradores de los convencionales que en aquella jornada histórica abrazados con los aborígenes, juraron su cumplimiento? ¿Fueron lágrimas de *ra'ailo'oc* (cocodrilo)?



Valentín Suárez durante el servicio militar en 1982  
Foto provista por Valentín en 2011



## LA PALABRA Y LAS GENERACIONES

Nuestra palabra sagrada, el idioma, se relaciona íntimamente con los hechos históricos y sociales vividos. Con la palabra nombramos. Una palabra en *qom* tiene mayor sentido en el contenido de un mensaje y es la forma más rica y apropiada de nombrar los objetos, las ideas, los valores e intereses de nuestra cultura. Esto se expresa desde el corazón de la tierra, del sol y de los pueblos: es la palabra de Dios o "*Qarta'a*": "Nuestro padre".

Con la palabra compartimos la vida, nuestro idioma, nuestra manera de ser, la palabra que somos, mi palabra, lo que soy. Es nuestra vida en sí misma, es la fuerza de un pueblo, es la que recibimos desde el corazón de Dios y nosotros la pronunciamos con palabras humanas. Es nuestra concepción. Se oye desde nuestro idioma y es pronunciada en la cultura, es la identidad social porque son palabras propias.

Podemos decir que el descendiente o la generación es el responsable y portador de la identidad pero también la palabra es la portadora de la savia de la humanidad y con ella tejemos la historia milenaria, la verdadera historia social de nuestra comunidad. La palabra sagrada y las más sabias serán recogidas desde la experiencia y serán expresadas por los abuelos, padres, hijos y por las generaciones que vendrán.

Como es bien sabido, es grande la capacidad étnica administrativa colectiva, transmitida de generación en generación, que disponen los miembros de sangre de nuestra comunidad. Es natural el traspaso de conocimiento de padre a hijo. El paso natural del hombre para adquirir conocimientos de sus antepasados recorre ese trayecto buscando intensificar conocimientos para el desarrollo y el progreso con las metas propuestas por todos. Así, hablamos de educación, como es natural, porque constituye una de las necesidades básicas o un valor básico de una comunidad.

El hombre recorre un trayecto nutritivo, sea formal o no formal, en el que se alimenta intelectualmente en el tiempo que nos ha sido dado. Se comparte la dedicación al estudio para intensificar la capacitación tanto en lo moral como en lo social, en lo planificable y en la ejecución de las metas que hemos elegido.

La educación oral que cada cultura posee es una de las áreas más importantes a través de las cuales la sociedad pluricultural se orienta hacia el futuro con propósitos comunes. Educarse es transmitir los conocimientos básicos que ofrece la vida misma y contribuir al sostén y a la firmeza de la identidad cultural a través de la adquisición de saberes, valores y experiencias que constituyen la riqueza más apreciable y el patrimonio cultural de una nación indígena.

Por medio de la educación podemos percibir la manifestación cultural propia de cada pueblo que tiene preexistencia en el tiempo no sólo como pueblo con identidad propia, sino como nación dentro del marco jurídico del Estado. Percibimos sus valores fundamentales de vida, sus métodos de organización y las formas en las que entra en la modernidad con su identidad. Percibimos también sus principios de vida familiar y de convivencia comunitaria, sus derechos propios, su corresponsabilidad comunitaria, su modelo de vida y los valores que posee y que ofrece a la humanidad.

Son importantes los conceptos de "compartir", "saber recibir" y "ofrecer" gratuitamente valores, sabidurías, conocimientos, mitos, leyendas y religiosidad. "Tiempo de retornar" significa manifestarse ante la sociedad toda y recuperar los movimientos naturales que casi se pierden debido a la conformación de los estados, en las Repúblicas.

Cristina Messineo: Las palabras de Timoteo Francia no sólo encierran conceptos relevantes de la teoría lingüística, sino algunas de sus ideas superan y/o desafían ciertas corrientes o paradigmas difundidos y fuertemente arraigados en la disciplina. De sus reflexiones sobre el idioma toba (*qom l'aqtaqa*), selecciono tres ejes que han sido y son en la actualidad temas de interés y discusión en el campo de la lingüística general y de la antropología lingüística en particular. Intentaré mostrar que estos tres ejes están implícitos en la 'teoría lingüística *qom*' y que dicha teoría, lúcida y expresada en las palabras de Timoteo, incluye y arrastra junto con la concepción del lenguaje, otros dos aspectos íntimamente ligados a ella: la sangre (cómo símbolo de continuidad cultural) y la posesión de la tierra (como derecho inalienable).

El primero de los ejes seleccionados tiene que ver con la relación entre el lenguaje y la cultura (pensamiento/cosmovisión/realidad), tópico fundamental de la corriente denominada "relativismo lingüístico". El segundo eje se relaciona con un cambio de paradigma

acontecido en los años 60 en el campo de la lingüística antropológica y con el desplazamiento de foco en la dicotomía Lengua vs. Habla acuñada por F. de Saussure y sus discípulos en la primera mitad del siglo XX. Por último, el tercer eje está ligado a la transmisión intergeneracional de la lengua y a su rol en la continuidad de la cultura y la etnicidad, tema de interés en los actuales estudios sobre socialización e ideologías lingüísticas.

I. El principio del relativismo lingüístico se basa en la idea de que la cultura, a través del lenguaje, afecta o influye en la manera en que pensamos, percibimos y organizamos el mundo que nos rodea. En su versión menos extrema, sostiene que el mundo se organiza y se experimenta de manera diversa en las distintas culturas y grupos sociales y que el lenguaje asume un rol primordial en la configuración del pensamiento y de la realidad. La hipótesis del relativismo lingüístico cobra importancia a través de los trabajos de Edward Sapir y su discípulo, Benjamin Lee Whorf, quienes sostienen que no todas las lenguas segmentan la experiencia de manera semejante y ponen el acento en las diferencias lingüísticas y en la diversidad. A pesar de la fuerte crítica que recibió el relativismo lingüístico por su carácter particularista y su postura ingenua, dos cuestiones son indiscutibles en la actualidad. Por un lado, el reconocimiento de la diversidad lingüística como patrimonio humano universal y de las lenguas minoritarias (las lenguas indígenas, por ejemplo) como medio de expresión y transmisión de la cultura y la identidad de los pueblos que las hablan. Por otro, la necesidad de descentrarse del hablante ideal y de la gramática pura para estudiar la lengua en el seno de la cultura y la sociedad. Como lo expresa tan claramente Timoteo, un idioma no puede ser concebido aisladamente del entorno material, social, moral e histórico en el que viven sus hablantes: "Nuestra palabra sagrada, el idioma, se relaciona íntimamente con los hechos históricos y sociales vividos. Con la palabra nombramos, una palabra en *qom* tiene mayor sentido en el contenido de un mensaje y es la forma más rica y apropiada de nombrar los objetos, las ideas, los valores e intereses de nuestra cultura. Esto se expresa desde el corazón de la tierra, del sol y de los pueblos: es la palabra de Dios o *Huapoloxoye*, es decir, "El que hace favores" o "*Qarta'a*": "Nuestro padre".

Esta reflexión nos lleva al siguiente interrogante: ¿Qué se pierde cuando se pierde un idioma? Los siguientes ejemplos ayudarán, sin duda, a encontrar la respuesta. Ligado al cuidado y a la educación infantil, el término '*ele' lachaxat* ('lengua de loro') es el nombre de una planta cuyos frutos se utilizan para incentivar el desarrollo del lenguaje en los niños

(Hecht, Martínez y Cúneo, 2008). La relación entre la vegetación, la producción de la miel y la época del año se deja entrever en el nombre toba para el eucalipto: *domiavaxai*. Literalmente significa 'zumbador', ya que en la época de su floración es visitado por gran cantidad de abejas que producen un sonido intenso al libar en la copa del árbol. Así también, la palabra *auol* 'esponja' es el nombre de una especie de líquen utilizado para raspar la corteza de los árboles y extraer la miel de su interior (Martínez y Cúneo, 2009). Lo que es evidente es que en estos ejemplos, como en muchos otros, el conocimiento que los *qom* poseen del mundo natural aparece finamente entrelazado en las expresiones que usan para denominar las especies vegetales. Por lo cual, la sustitución de *domiavaxai* por su equivalente en castellano 'eucalipto' -o simplemente por 'árbol'- supone mucho más que la pérdida del idioma vernáculo.

Así también, los nombres de los lugares (topónimos) son también portadores, como afirma Timoteo, de los "hechos históricos y sociales vividos" por el pueblo *qom*. *Lcheque* (del verbo *ichec* 'cortar') es el nombre de una laguna ubicada en las proximidades de El Espinillo (Chaco). Cuando el río Bermejo crece, adopta la forma de un río que 'corta la tierra' y al que recurren los *qom* en busca de toda variedad de peces. En su desembocadura, se forma un pozo muy grande llamado *Nsomqa'* ('lugar de confusión') al que, cuando la pesca escasea, los pescadores se retiran a descansar o a buscar miel. Allí se escuchan voces provenientes de las almas de las personas que murieron en la guerra, y cuando los *qom* llegan a ese lugar, se pierden, de ahí su nombre. A su vez, ambos lugares están asociados a la residencia de los antiguos *qom*, de la cual fueron desalojados y perseguidos por los soldados durante la guerra. La historia no escrita del pueblo *qom* también se revela en otro topónimo: *Alpitai* ('mujeres desaparecidas'). Éste es el nombre de un lugar ubicado a unos 15 km del El Espinillo. La historia oral *qom* narra que a principios de siglo, durante la guerra, diez jovencitas fueron raptadas por los soldados y jamás aparecieron. Sólo una de ellas regresó muchos años después y pudo contarle a su propia gente la historia del rapto en mano de los soldados.

Entonces, cuando un niño toba aprende el nombre de una planta o de un lugar en su lengua nativa, incorpora también parte del conocimiento que sus mayores poseen del entorno natural, de la geografía, de las prácticas de subsistencia y de la propia historia *qom*.

II. Mi segundo punto de reflexión parte del uso y significado del término *palabra* en el siguiente fragmento de Timoteo: "Con la palabra compartimos la vida, nuestro idioma, nuestra

manera de ser, la palabra que somos, mi palabra, lo que soy. Es nuestra vida en sí misma, es la fuerza de un pueblo, es la que recibimos desde el corazón de Dios y nosotros la pronunciamos con palabras humanas. Es nuestra concepción. Se oye desde nuestro idioma y es pronunciada en la cultura, es la identidad social porque son palabras propias”.

Sin duda, si este texto estuviera escrito en idioma toba, Timoteo usaría la expresión *qom l'aqtaqa* para referirse tanto a 'palabra' como a 'idioma'. Los lingüistas, en general, solemos traducir dicha expresión como 'lengua toba'. Sin embargo, no existe en el idioma *qom* una palabra equivalente a lengua, en el sentido acuñado por F. de Saussure (fundador de la lingüística moderna). La dicotomía Lengua-Habla y el acento en la Lengua como código o sistema de signos y único objeto científico de estudio dejaron una profunda huella en la tradición lingüística occidental, enfocada en la gramática, en el léxico y en la estructura de las lenguas. El habla, en cambio, por su asistematicidad, variabilidad y heterogeneidad no fue considerada de interés científico hasta la primera mitad de los años 60, cuando antropólogos lingüistas como Hymes y Sherzer, entre otros, retomaron su estudio en relación con categorías sociales y culturales.

No obstante, el significado de *l'aqtaqa* trasciende los dos términos de aquella dicotomía. Incluye no sólo las palabras (signos) que permiten la comunicación entre las personas, sino también los usos y prácticas de los hablantes en relación con la transmisión de la cultura y la identidad. La expresión proviene del verbo *i'axat* 'hablar', 'decir, contar' 'predicar' y se utiliza con el sentido de 'modos o maneras de hablar' para indicar variedades sociales o cronológicas (*ya'axaiqui l'aqtaqa*: 'palabras de los ancianos', *ñaqpi l'aqtaqa* 'palabras de los jóvenes', *doqshe l'aqtaqa* 'palabras de los criollos') o para referirse a algunos géneros discursivos (*na'aqtaxanaxac togoshec* 'relato de los antiguos'; *nqataxac* 'consejo', *na'aqtaxaxaxac* 'conversación', etc.).

Por otra parte, es importante destacar el rol que posee la palabra (*qom l'aqtaqa*) entre los tobas. En primer lugar, el lenguaje no sólo es concebido como un mero instrumento de comunicación entre las personas sino que además tiene poder (*aloic*). En este sentido, más allá de su función referencial, las palabras conllevan intención y voluntad ya que pueden influir sobre la realidad. Por eso, gran parte de la autoridad o el poder del líder (*nataxala*), del predicador (*na'aqtaxanaq*) y del chamán (*pi'ioxonaq*) se funda en su competencia verbal, ya sea en el arte de la oratoria en el caso de los dos primeros, ya sea en la capacidad de "conversar" con las entidades no humanas y curar así las enfermedades, en el caso del *pi'ioxonaq*.

En segundo lugar, es a través de la palabra (*qom l'aqtaqa*) entendida como modo de hablar y práctica discursiva en que la fuerza y la manera de ser del pueblo *qom* encuentra su vía de transmisión y continuidad. Y en este punto no puedo dejar de mencionar el *nqataxac* ('consejo'), cuya función es primordial en la socialización infantil y en la persuasión política y religiosa, en tanto interviene en la regulación de las conductas de la vida cotidiana y en el control social. Por el poder que se le confiere a la palabra, los consejos tienen la particularidad de ser dichos por una única vez y en el momento determinado, de manera que acompañan y protegen a niños y jóvenes durante las etapas de su desarrollo hasta que llegan a ser verdaderos adultos. En consonancia con un modelo educativo *qom* tolerante y no autoritario, el *nqataxac* transmite un fuerte mandato cultural mediante una 'manera de hablar' afectuosa y persuasiva. Resulta, entonces, una poderosa herramienta pedagógica que enlaza generación con generación y cuya repetición permite la continuidad y reproducción de lo que Timoteo denomina la fuerza y la manera de ser del pueblo *qom*.

III. A fines de la década de los 80 y durante los 90, los antropólogos lingüistas comienzan a interesarse no ya en el léxico o en la gramática como reflejo de la cultura, sino más bien en el rol que desempeña el lenguaje en la transmisión y reproducción de la cultura y la identidad. Uno de los aspectos más preocupantes en la desaparición o pérdida de las lenguas es el corte en la cadena de transmisión intergeneracional, es decir, cuando los padres dejan de transmitir la lengua materna a sus hijos. Esta actitud se debe a diversos factores, pero el más importante y decisivo tiene que ver con la valoración cultural que los hablantes tienen de su propio idioma, con la manera en cómo ellos experimentan e interpretan las continuidades y las interrupciones culturales y con el papel que juega el lenguaje en dicho proceso.

El aforismo "el idioma es la sangre" implícito en las palabras de Timoteo constituye uno de los principios de la teoría *qom* que da cuenta del rol que cumple el lenguaje (*qom l'aqtaqa*) en la transmisión y continuidad de la cultura. Así como la sangre es símbolo de la vida que se transmite de generación en generación, la palabra es la responsable y portadora del conocimiento y la etnicidad del pueblo *qom* a través de las generaciones: "...el descendiente o la generación es el responsable y portador de la identidad pero también la palabra es la portadora de la savia de la humanidad... La palabra sagrada y las más sabias serán recogidas desde la experiencia y serán expresadas por los abuelos, padres, hijos y las generaciones que vendrán... es grande la capacidad étnica administrativa colectiva, transmitida

de generación en generación, que disponen los miembros de sangre de nuestra comunidad. Es natural el traspaso de conocimiento de padre a hijo". Y en ese traspaso del conocimiento a las futuras generaciones la tierra cumple también un rol primordial:

"El indígena es muy fiel y creyente en las palabras... la palabra es el método de transmisión que se usa en su cultura. Todos somos seres humanos con buenas intenciones pero con malos enfoques para llevar a cabo las buenas intenciones. De ahí, la necesidad de la demarcación de los territorios indígenas para dejar las tierras intactas frente a los avances desmedidos de la globalización...".

"La tierra es el contendor de la vida misma de una cultura. La tierra es vida, en ella están nuestros alimentos, nuestras medicinas, el aire, el monte, el agua. Quiere decir que la tierra es la vida, nuestra vida y hay que dejarla para las futuras generaciones cuando nos vayamos de la tierra y dejemos que la tierra siga multiplicando vida".

"Los territorios son inalienables: esto significa que ellos son propiedad de un pueblo como un todo y que se transmiten de los antepasados a los descendientes como parte de su patrimonio...".

"El efecto de esto... es la conexión entre el territorio, la cultura y la identidad".

Al poner en diálogo las palabras de Timoteo con otras de magnitud y fuerza semejantes proferidas por Valentín Moreno hace casi dos décadas, no quedan dudas de que la teoría *qom* sobre el rol de la lengua en la cultura establece un vínculo estrecho entre el idioma (como instrumento de transmisión cultural), la sangre (como símbolo de vida y continuidad cultural) y la tierra (contendor de la vida misma de una cultura y, por lo tanto, derecho inalienable del pueblo *qom*): "El verdadero sentido de lo que somos está en nuestra lengua, *qom l'aqtaqa*... A todos nos gusta aprender el castellano, pero debemos enseñarles a nuestros hijos nuestras costumbres, nuestro idioma, porque si no todo va carcomiéndose... Es como la tierra que está al lado de un río y la fuerza del agua la va gastando y entonces la tierra va perdiendo su fuerza... *qom l'aqtaqa* es la tierra, el agua es el idioma de los blancos. Sin

embargo, hay ríos en donde la tierra se mantiene, no se carcome. Todos somos indios, pero no todos somos iguales. Por la fuerza del agua, así se conoce cuál es la verdadera tierra" (Valentín Moreno, Ciudadela-Buenos Aires, julio de 1992).

## SISTEMA EDUCATIVO Y HOMOGENEIZACIÓN CULTURAL

La política educativa que ofrece el Estado siempre fue cuestionada por el proceso de concientización impuesto a la población indígena de un modo sistemático, a través de una educación racista, monocultural y asimilacionista. El eje de la cuestión pasa por la política de homogeneización que, desde la constitución del sistema educativo nacional, se plasma en las diferentes esferas de la política educativa hacia la población indígena (legislaciones, currícula, materiales educativos propuestos para la formación y el perfeccionamiento de personas indígenas, etc.) y, sobre todo, en las prácticas y mandatos "civilizadores" que han formado el trabajo docente en todo el país.

Desde lo pedagógico, esta homogeneización siempre operó desde dos lógicas:

1. anular toda diferencia, asignándole al *otro* el carácter de inferior y/o colocando a lo diferente dentro de estereotipos negativos y con una pesada carga de desvalorización
2. la identidad cultural y las cosmovisiones fueron abstraídas de la Historia para dejarlas en un pasado sin proyecto. Excluidos de lo político, de los contextos sociales e históricos, pasamos a ser reliquias en las vitrinas de los museos o en la venta de artesanías.

Este sistema educativo trabajó para que el aborígen se aleje de las prácticas ancestrales, al precio de despojarse de su identidad. Entra por la puerta que es la escuela y se le promete la ciudadanía argentina en igualdad de derechos ante la ley. Sin embargo, aún hoy ésta es una promesa sin cumplir debido a la marginación y explotación de nuestros pueblos. Este sistema acciona y atenta contra la forma de educar a nuestros niños, contra el pueblo y contra sus autoridades originarias encargadas de transmitir los conocimientos ancestrales. También acciona contra la existencia misma de nuestras cosmovisiones y proyectos de vida. No existe ningún sistema de

formación o instituto para la persona indígena profesional. Esta situación resulta incompetente a pesar del compromiso adquirido, por lo tanto, es funcional a la colonización ideológica.

Se nos imponen celebraciones patrias. El mismo Estado impone religiones que niegan nuestra identidad, nuestros símbolos, calendarios y conmemoraciones. Se atenta contra nuestro sistema organizativo. Desde este ámbito se ha reforzado en nuestros pueblos la desvinculación entre trabajo, naturaleza y trabajo en comunidad, quebrando así la unidad familiar y la solidaridad.

La educación colonizadora que reciben nuestros niños procura adaptarlos al indigenismo de Estado (indios folclorizados y exotizados mientras se los convierte en peones u obreros mal pagos o desocupados con una identidad negada y/o deteriorada). El mismo sistema crea un falso concepto de "originarios" o indígenas ligados sólo a lo no-urbano, destinando planes de educación rural a nuestras comunidades, que en nada favorecen nuestra capacidad de autonomía con identidad y derechos.

En la educación estatal identificamos que el sistema escolar formal aplicado por el Estado anula las culturas diferentes. Tiene como contenido la cultura dominante, ve a lo diferente como un problema a resolver o erradicar. Busca convencernos de que vivimos en un país monocultural. Se promete garantizar nuestro derecho a la educación, pero se oculta la real intención de uniformar las culturas, de asimilar a esas culturas representadas y tratadas como inferiores a la cultura nacional, desde la que se modela el prototipo "argentino" monocultural.

Además, la educación bilingüe tiene como contenido a la cultura dominante. Ve a lo diferente como recurso para cumplir formalmente con contenidos de la diversidad cultural, pero en pocos casos aporta algo a nuestro fortalecimiento. Utiliza nuestra lengua para imponernos cosas (traducen signos y plegarias). Se encierra en lo rural e incorpora materiales folclorizados: fiestas, danzas y comidas, rompiendo así la visión holística y política de nuestras tradiciones y nuestros modos de ser en dinamismo y proyección.

La educación bilingüe minimiza el concepto de interculturalidad y lo restringe a la enseñanza de otro idioma. En este camino, reduce la formación de una

identidad al hecho de dominar un idioma sin poner en discusión qué se dice, qué se hace en ese idioma, qué se quiere transmitir y, más que nada, cuál es la cosmovisión indígena o del grupo social o de una sociedad diferente. Ante todos se intenta perpetuar a un indígena folclorizado sobre el cual se actualizan prejuicios y discriminaciones.

En el sistema monolítico no se pueden crear nuevas relaciones entre culturas. La modalidad de Educación Intercultural y Bilingüe (EIB) escamotea una enseñanza en los principios originarios y en la proyección política, social, económica y cultural. Sólo se enfatiza el uso del idioma pero se pierde la forma de construir realidades, de representar y de construir un mundo real.

Si se usa solamente el idioma originario entonces no se ha corrido aún el paradigma nacionalista, civilizador y etnocéntrico encargado de proveernos asistencia y no justicia social; una asistencia que cada vez más nos empobrece económica, social y culturalmente.

Se debe agregar a la currícula oficial contenidos y objetivos, y se deben revisar los alcances políticos, jurídicos, sociales, económicos y educativos desde la perspectiva intercultural, para superar los vicios a los que se refieren los puntos anteriores. Debe haber una profunda autocrítica por parte del Estado para concebir una nueva relación entre Estado, sociedad civil y pueblos originarios. La EIB no debe caer en el sistema hegemónico. Es decir, una cultura madre y otras menores de la que sólo promociona la actividad turística y artesanal. Éste es el modelo neoliberal de aceptación y tolerancia de la diversidad cultural. Aceptar sin revisión real esta modalidad de EIB puede actuar en contra de nuestros intereses como pueblo diferente con principios culturales, y convertirse en una nueva forma de sometimiento y colonización que es, aún peor, hablada en idioma originario. Esto significa profundizar la esclavitud y el dominio sobre los pueblos indígenas por parte del poder de la explotación. Esto es un modo de separación entre los que pueden y los que no pueden, entre los que aprenden en la escuela y los que juegan con proyectos para indígenas financiados generalmente por agencias extranjeras, que muchas veces reemplazan al propio Estado en el que nos cobijamos.

Se elaboran propuestas de Contenidos Básicos Comunes (CBC) sin la participación de las comunidades destinatarias, ni se consulta a los verdaderos dirigentes indígenas. Por eso, tratamos de proporcionar otro elemento necesario para posibilitar la construcción de autonomía de la identidad intercultural dentro del Estado plural. Y la escuela es el lugar exacto para esta reflexión. Hay que analizar su conformación etnocéntrica y aceptar nuestra demanda a fin de superar los problemas económicos, políticos, sociales, educativos, y reconocer que hoy somos excluidos como pueblos indígenas.

Desde nuestros pensamientos indígenas, podemos aportar lo siguiente: partimos de nuestra concepción del mundo y la naturaleza. Los valores de los pueblos originarios surgen de la interacción entre las personas y la naturaleza. El conocimiento circula en la familia, la comunidad y la nación. Si se pretende poner en función otra sociedad basada en la interculturalidad con criterios profundos y serios podemos plasmar un modo de vida más solidario y digno. El Estado argentino tiene una obligación para con sus habitantes y es garante del cumplimiento de sus normas jurídicas, aún más desde el ámbito educativo.

Exigimos en el espíritu de la EIB lo siguiente: educación autónoma en las comunidades, creación de centros culturales indígenas, formación política de los individuos indígenas por los propios originarios, reconocimiento de los calendarios de cada pueblo dentro del Estado, respeto del sistema de escritura que cada pueblo determine para la enseñanza de su idioma, reconocimiento de los valores, y docentes indígenas idóneos. De esta manera, aspiramos a un mundo de igualdad y justicia con la cosmovisión indígena, para emerger en el mundo moderno y globalizado y aportar la posibilidad de enfrentar y quebrar la lógica capitalista de la civilización dominante con sus patrones de producción, acumulación y consumo y con las relaciones de depredación y contaminación excesiva del medio ambiente del cual somos parte.

Desde nuestra cosmovisión, en la educación se deben ver los métodos y mecanismos que ofrecemos y se deben replantear las relaciones más equilibradas, más simbióticas entre la sociedad y la naturaleza. Aquí está nuestro mundo y debemos aportar nuestros conocimientos, sabidurías, técnicas, teorías, lógicas, desde nuestras fuentes, de manera práctica y sencilla para una nueva educación: una real educación intercultural. Es necesario promover en la educación la vinculación

con la vida misma, el entorno, la vida familiar y comunitaria, y luego hacerse la pregunta: ¿en qué sociedad queremos vivir todos?

No hay conocimiento neutral. La educación es una política del conocimiento que reconoce sus fundamentos en diferentes puntos de vista, intereses, modos de vida y cosmovisiones. Hay una urgencia por transformar una historia de desencuentros, discriminación y sometimiento bajo el dispositivo de la acumulación y la reducción de la diferencia a un espectáculo cultural. No queremos pagar el precio de nuestra identidad por ganar la ciudadanía incompleta e inferior. Hasta ahora somos educados por ofertas o cruzadas de formación nacionalistas, religiosas o partidarias. La valoración de lo diverso es fundamental para toda la sociedad, bajo el respeto mutuo y la valoración de otros modos de vida.

La EIB significa revisar la educación estatal en sus mandatos pedagógicos y políticos que aún se sostienen. La educación pública y, en especial la EIB, pasa a ser garantía de derecho como también una propuesta para el diseño político. La política educativa, participativa, en el proceso democrático implica la evaluación y reformulación conjunta de los objetivos de la educación, los contenidos básicos comunes, los diseños curriculares provinciales, el reglamento general de las Escuelas Modalizadas, la pedagogía y la didáctica, el calendario escolar, la formación docente indígena, el estatuto docente y sus derechos.

El concepto "intercultural" se entiende como la relación entre pueblos diferentes que constituyen un proyecto colectivo para el bien común de convivencia, respeto y solidaridad dentro de un marco igualitario de relaciones. "Reconocer" significa construir nuevas relaciones políticas con mecanismos apropiados y eficaces. El Estado es el promotor de la igualdad de operar, como el espacio en el que las diferencias se articulan en una perspectiva democrática con consenso. Esto implica replantear los espacios de poder, el diálogo en igualdad y ecuanimidad; el reconocimiento de los Derechos Indígenas.

La igualdad es la base de la diferencia y no es homogeneización cultural. Es diálogo entre las distintas cosmovisiones, reconocimiento de la validez y legitimidad de los conocimientos indígenas y reconocimiento de la capacidad de autocontrol, de gestión y soberanía de los pueblos indígenas. En el curriculum

de la educación indígena se deben tener en cuenta los parámetros de igualdad desde lo intercultural con lineamientos que respondan a la necesidad de sostener y reafirmar la ideología milenaria con proyección de vida.

Florencia Tola: La idea de que la vida se proyecte es recurrente en el pensamiento de Timoteo. Que la vida se perpetúe, se prolongue, no se corte. Que la vida prospere. No tanto una vida particular e individual, sino la vida de los *qom* en tanto grupo diferente que ansía igualdad. Ahora bien, ¿qué es la igualdad para un grupo que se reconoce diferente? ¿En qué radica la diferencia entre ciudadanos que se suponen iguales? Dentro de un Estado homogeneizante aun en sus políticas interculturales, la aspiración de reconocimiento de la diferencia se vincula con la perpetuación de la vida. Los *qom*, como tantos otros grupos de tradición cazadora, pescadora y recolectora, tienen una idea muy sofisticada de lo que es permitir la perpetuación de la vida. Las relaciones que ellos mantienen con los dueños no-humanos de los animales se caracterizan por el cuidado y el respeto. Por medio de las plegarias (*natam-naxac*) en las que se hace explícita la propia condición de carencia, los cazadores tratan de despertar la conmiseración de estos seres para obtener lo necesario. A través de una actitud de sumisión, despiertan la compasión de los dueños y activan su generosidad que se manifiesta en el don de presas. La obtención de éstas es concebida como una entrega por parte de un ser no-humano, sin por ello desmerecer los conocimientos técnicos adquiridos que los cazadores deben dominar para obtener sus presas. Pero esta obtención no es tan sólo el resultado visible de una práctica cinegética o la manifestación de la 'buena suerte' del cazador. Es por ello que cuando se alude a la vida que está presente en el territorio (llámese, monte o '*aviaq*') no se está pensando exclusivamente en la vida de plantas y animales, en tanto recursos naturales. La vida que hay que cuidar para que pueda seguir engendrando vida es la que está presente en un sin número de seres que la tradición moderna occidental no concibe como 'personas' con capacidades de acción e intención. Para los *qom* y para tantos otros grupos indígenas, las relaciones que los humanos tejen día a día con estos otros seres tienen como precepto básico el cuidado, el respeto y el no-exceso, destinados todos ellos a la preservación –no en sentido ecologista– y a la perpetuación de la vida animal y, por lo tanto, humana.

Entonces, es preciso reconocer que "diferente" no equivale a "desigual" ya que, como bien lo enfatiza la antropóloga francesa Françoise Héritier (2010) el término opuesto a "diferente" es "semejante" y no "desigual". ¿Qué consecuencias tiene esto para los pueblos indígenas dentro de un Estado totalizante? No hay que pensar que la diferencia implica naturalmente la desigualdad. Esta última es fruto de un devenir histórico y no está anclada en la naturaleza misma de la diferencia y, menos aun, de quienes se reconocen como diferentes. Al igual que en las relaciones entre los géneros, la diferencia no conlleva la jerarquía. Ella es construida *a posteriori* en función de prejuicios, intereses e ideologías que en nada son naturales.

Todos somos seres humanos, con una misma anatomía, con las mismas capacidades cerebrales y, en tanto ciudadanos, todos somos iguales ante la ley. A pesar de ello, nuestros modos de entender la vida y las formas en que ella se perpetúa difieren. Así como los *qom* respetan las maneras necesarias para que la vida se prolongue y no se agote, consciente de la no naturalidad de las injusticias, Timoteo aspira a que la vida de los *qom* no se vea reducida por las fuerzas de la desigualdad y no de la diferencia.



Timoteo haciendo una panera  
Foto: FT. (1999)

No se pueden minimizar nuestras expresiones y atenderlas desde una política compensatoria, ni se las puede reducir a programas asistenciales. El asistencialismo debe pasar a un segundo plano. En la elaboración del programa de EIB se deben incluir cuatro componentes fundamentales que están articulados entre sí:

1. la investigación que permite la sistematización del conocimiento, así como sus métodos y mecanismos de transmisión,
2. el diseño de un plan de estudio o de una currícula intercultural que incluya conocimientos de ambas culturas en igualdad de condiciones,
3. el diseño de un modelo pedagógico que incorpore los conocimientos indígenas y que revierta el modelo centrado en el pensamiento occidental,
4. la capacitación y formación de docentes indígenas a través de instancias tanto teóricas como prácticas de modo permanente, promoviendo el ejercicio de la docencia entre miembros de la comunidad indígena.

Desde 1994, el artículo 75 inc. 15 de la Constitución Nacional establece la incorporación del criterio de integración participativa, no forzada, de los pueblos indígenas a la vida nacional dentro de un marco de respeto de su identidad y de sus derechos a la identidad socio-cultural y política. Esto incluye el respeto de una educación bilingüe e intercultural y la vigencia de sus instituciones en la medida que no contradigan a las del Estado.

Es grande el desafío de crear nuevas relaciones entre la sociedad argentina y las sociedades indígenas a partir del reconocimiento de nuestra preexistencia y del derecho a ejercer y decidir el modelo de Política Educativa para nuestra vida con proyección.

Las lenguas de los pueblos indígenas del Gran Chaco han sido agrupadas en familias lingüísticas por las características fonológicas, sintácticas y semánticas comunes. La lengua toba, mocoví y pilagá hablada en la provincia de Formosa se desprende del tronco lingüístico Guaycurú, mientras que las lenguas wichi junto con la lengua chulupi y maka se desprenden del tronco lingüístico Mataco-mataguayo. Cada una de las lenguas mencionadas posee en su interior

variantes dialectales que se caracterizan por diferencias de fonemas y en los significados de palabras pero que son comprensibles entre sí.

Actualmente en la provincia, cada uno de los pueblos indígenas es usuario de la lengua propia, la que posee un alto grado de vitalidad, aunque su uso disminuye en algunos sectores de la población por una multiplicidad de factores (entre ellos, el despojo del espacio territorial y la historia de persecución y exclusión de los pueblos indígenas a la que fueron sometidos). La disminución de hablantes en la nueva generación en áreas suburbanas son ejemplos de los desplazamientos lingüísticos por historia y política. Estos pueblos son también hablantes del castellano, segunda lengua necesariamente adquirida para mantener la comunicación con el resto de la sociedad nacional, la que determina desplazamientos de lenguas minoritarias cuando la política lingüística no promueve el respeto de la lengua indígena y el tratamiento de la enseñanza del español como segunda lengua, en caso de corresponder en las instituciones escolares.

#### LA INTERCULTURALIDAD EN EDUCACIÓN

La interculturalidad que pretendemos debe estar ligada al factor histórico y político, tomando como eje central la reciprocidad, el respeto y la igualdad<sup>4</sup>. La educación intercultural que considere los primigenios derechos consuetudinarios debe estar en la base de las actividades productivas que son imprescindibles para la preservación de los recursos ambientales necesarios para el bienestar de los indígenas y para la reproducción física y cultural del grupo.

La dimensión de la sabiduría y de los conocimientos de los pueblos indígenas es mucho más amplia de lo que piensa la sociedad capitalista y sus legislaciones individualistas y hegemónicas. Nuestros saberes son inherentes a nuestro universo cultural y su disociación significa la destrucción y la ruina de nuestro pueblo. De allí surge la resistencia de los pueblos indígenas ante el Estado. Nosotros debemos cumplir con el mandato que hemos recibido de nuestros antecesores que han fortalecido nuestra organización y han permitido avanzar en el desarrollo mismo de nuestra cultura. Sólo así se podrá resguardar la sabiduría y los conocimientos, la inteligencia, las capacidades del indígena y el lugar en el que se desarrolla la cultura física y espiritual.

<sup>4</sup> Texto escrito para *Herramientas para la educación Bilingüe e Intercultural*. Proyecto UNESCO-Asociación AEAC (2005).

Tenemos derecho a una educación que garantice la posibilidad de acceder a una escolaridad intercultural y bilingüe, a adquirir herramientas necesarias para participar y ser competentes en el mundo contemporáneo. Tenemos derechos también a acceder a la tecnología, la informática y la comunicación. Necesitamos una política educativa con eficiencia, con principios éticos y culturales. Se la debe asegurar a todos los habitantes, así como se debe crear conciencia en el hombre y se debe honrar la vida misma. Con este propósito, se debe garantizar el acceso a una



Timoteo y otros participantes en las Jornadas por la Educación Bilingüe e Intercultural (lanzamiento de El Principito en toba) en Mala'lapel  
Foto: F.T. (2005)

educación sistemática en todos los ciclos (inicial y de formación), niveles y regímenes especiales a toda la población indígena, con un programa propio, con abastecimiento, sostenimiento y supervisión de los servicios, con la participación de la comunidad, de sus organismos responsables y competentes dentro de la comunidad y el Estado. Este último debe ser el garante del cumplimiento de las leyes de convivencia sancionadas que brindan las condiciones fundamentales que permiten la igualdad de derecho y de oportunidad. Éste es nuestro objetivo principal como actores sociales y políticos dentro de la República. Sobre este eje podemos lograr una verdadera política indígena en la política pública del Estado que pueda sostenerse en el tiempo. Un desarrollo de ecuanimidad en aras de justicia social en un Estado moderno que se reconoce plural y multiétnico, por el bien de la sociedad toda.

No se debe tratar a nuestra cultura como un objeto porque ella tiene valor de acuerdo con nuestra vivencia y tiene un significado más profundo.

Cuando se habla de rescate o recuperación es porque existen ordenamientos jurídicos que atienden al sector social indígena y consisten en aplicar programas dirigidos a la formación técnica profesional del indígena en los rubros que haga falta. Orientarlo, capacitarlo para la organización, la administración, la dirección y el manejo de instituciones públicas o privadas, sociales e individuales, reconociendo al indígena como un actor digno de su labor.

En las perspectivas de este proceso educativo se deben fijar medidas como en otros países (México y Ecuador) que busquen el desarrollo del programa especial de educación, no tanto como proyecto educativo político, sino como la elaboración de metodologías pedagógicas, lineamientos, diseños de implementación y aplicación. Y no se trata de un diseño curricular distinto del existente, sino de construir alternativas y estrategias en enseñanza en un esquema traducido de manera sencilla y accesible a los pueblos en cuestión. Dentro de los principales objetivos debería estar el de elaborar y oficializar un alfabeto (en este caso de los tobas, *qom*), escribir la lengua para luego promover la alfabetización y realizar informes (previa investigación sobre la cultura y la cosmovisión).

Es bueno que nuestro país haya introducido modificaciones en la carta constitucional tendientes a reconocer el carácter multicultural de la nación argentina. Esto refleja una atmósfera política más favorable en tanto que asegura la participación en el desarrollo de una educación intercultural y muestra un Estado más tolerante con la diferencia cultural.

En las normativas vigentes se parte de una disyuntiva de igualación, respondiendo a las necesidades específicas de cada grupo étnico. En el programa de educación, en el diseño y aplicación se deben comprender los valores culturales, históricos, tradicionales, sociales, económicos, de acuerdo con el desarrollo del grupo interesado. Esto implica la revalorización y la inserción en los sistemas formales de una identidad social sostenida y en ejercicio, pero que está afuera de los sistemas hegemónicos.

La educación bilingüe e intercultural incorporada en el texto constitucional tiene como antecedente el reconocimiento hecho por la propia comunidad internacional en cuanto a que "cada cultura tiene la dignidad y un valor que deben ser respetados, cada pueblo tiene el derecho y el deber de desarrollar su cultura". El artículo 26 del Convenio 169 de la OIT hace referencia a la educación, habla de un sistema de estrategias propias de los pueblos indígenas basado en conceptos, historias y valores que son muy diferentes de los de otros sistemas de educación. Se deben atender el aprendizaje de la caza, pesca y recolección de frutos silvestres, el respeto a la forma de conceptualización de las cosas y otras actividades similares que, por lo general, no figuran en los programas escolares.

La Ley Integral del Aborigen (426/84) tiene normas de funcionamiento en cada área específica y, entre ellas, está la educación. El artículo 20 b. y f. habla de promover el rescate de la cultura aborigen, su patrimonio moral, espiritual y material, y de capacitar al indígena para la formación profesional. En materia de educación, se habla de una enseñanza bilingüe (castellano-lengua aborigen) en los planes de estudio, de reformular los contenidos pedagógicos conforme a la cosmovisión e historia aborigen (Art. 21), de ampliar el sistema para auxiliares aborígenes en el ciclo primario y se proponen programas específicos para difundir el conocimiento de la cultura, la cosmovisión y la historia del aborigen.

En resumen, vemos que no es cuestión de inexistencia de una política educativa que nos impide el progreso, sino que falta voluntad política. Hay dos cosas muy diferentes: aprobar

una instrumentación legal y ejecutarla. Lo que intentamos es promover un diálogo serio en los cimientos democráticos para elaborar un proyecto flexible para facilitar el nacimiento de una estrategia intercultural y bilingüe con metodologías que abarquen lo necesario para llevarnos en pie de igualdad y oportunidad en un marco armonioso y en condiciones de respeto.

Crear un proyecto político traduce la necesidad de crear un proyecto educativo sensible a las diferencias culturales, un plan de posicionamiento de los sectores sociales y esa diferencia se debe introducir en el proceso educativo.

De acuerdo con la visión del mundo, representa un proyecto de nación distinto y requiere de estrategias diferentes en los aspectos culturales. Esta forma de expresar la multiculturalidad podría caracterizarse como "liberal", como una separación territorial para que vivamos aislados del resto de la sociedad. No se trata de eso. Aspiramos al reconocimiento de nuestro grupo lingüístico para que se conserve nuestra herencia cultural. Esto es tolerancia que quiere decir que no se hostiga ni se discrimina a quienes no se ajustan a la cultura dominante. En el carácter de la nación significa que el Estado acepta la responsabilidad de contribuir a la "preservación" de las lenguas indígenas como asunto de interés público. De allí parte el reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos indígenas.

La otra manera de concebir la multiculturalidad podría ser protegiendo la identidad y pluralidad cultural, es decir, teniendo una actitud "pluralista". Es el reconocimiento del derecho de los grupos étnicos a tener un estatuto político diferenciado dentro de la nación. Esto significa el mantenimiento de los idiomas nativos. No es solamente una cuestión de interés público sino que se les reconoce el estatuto de "sujetos de derecho privado", colectivo y comunitario. El uso público del idioma indígena es una cuestión de interés privado y colectivo, no lo podemos comparar con el idioma oficial de cada Estado porque la lengua nacional es un asunto público, ya no es una cuestión de elección privada o individual.

Aprender no es una elección sino un derecho y una obligación de cada ciudadano. El Estado debe impulsar una estrategia con la lengua indígena que sea, no solamente tolerante, sino que coopere en su preservación y procure su promoción, a fin de lograr una equidad con el resto de la población. En este campo se debe distinguir la diferencia entre "liberal" y "pluralismo" para no caer en equivocaciones. El gobierno federal puede entender el asunto en un sentido liberal,

mientras que el pueblo indígena lo entiende en un sentido pluralista. Un ejemplo de esto es el acuerdo de San Andrés Larrainzar, entre el gobierno federal de México y el Ejército Zapatista de Liberación nacional (febrero 1996). El gobierno está dispuesto a reconocer derechos culturales específicos a los pueblos indígenas sin alterar la igualdad de derechos políticos entre los ciudadanos indígenas y no indígenas. De ahí su espíritu liberal. Los zapatistas, en cambio, entienden que de lo que se trata es de construir un nuevo tipo de pacto federal que reconozca un estatuto político distinto a los pueblos indígenas. De ahí, su énfasis en la autonomía indígena y, por lo tanto, su carácter pluralista (Ernesto Díaz-Couder).

En su rica variedad y en la influencia recíproca que ejercen unas sobre otras, todas las culturas forman parte de la herencia común de la humanidad.

El reconocimiento y revalorización de las identidades está posibilitando un significativo avance en la autoafirmación de los pueblos indígenas que, sin duda, habrá de permitir una efectiva y plena participación en el proceso socioeconómico, político y cultural de la nación.

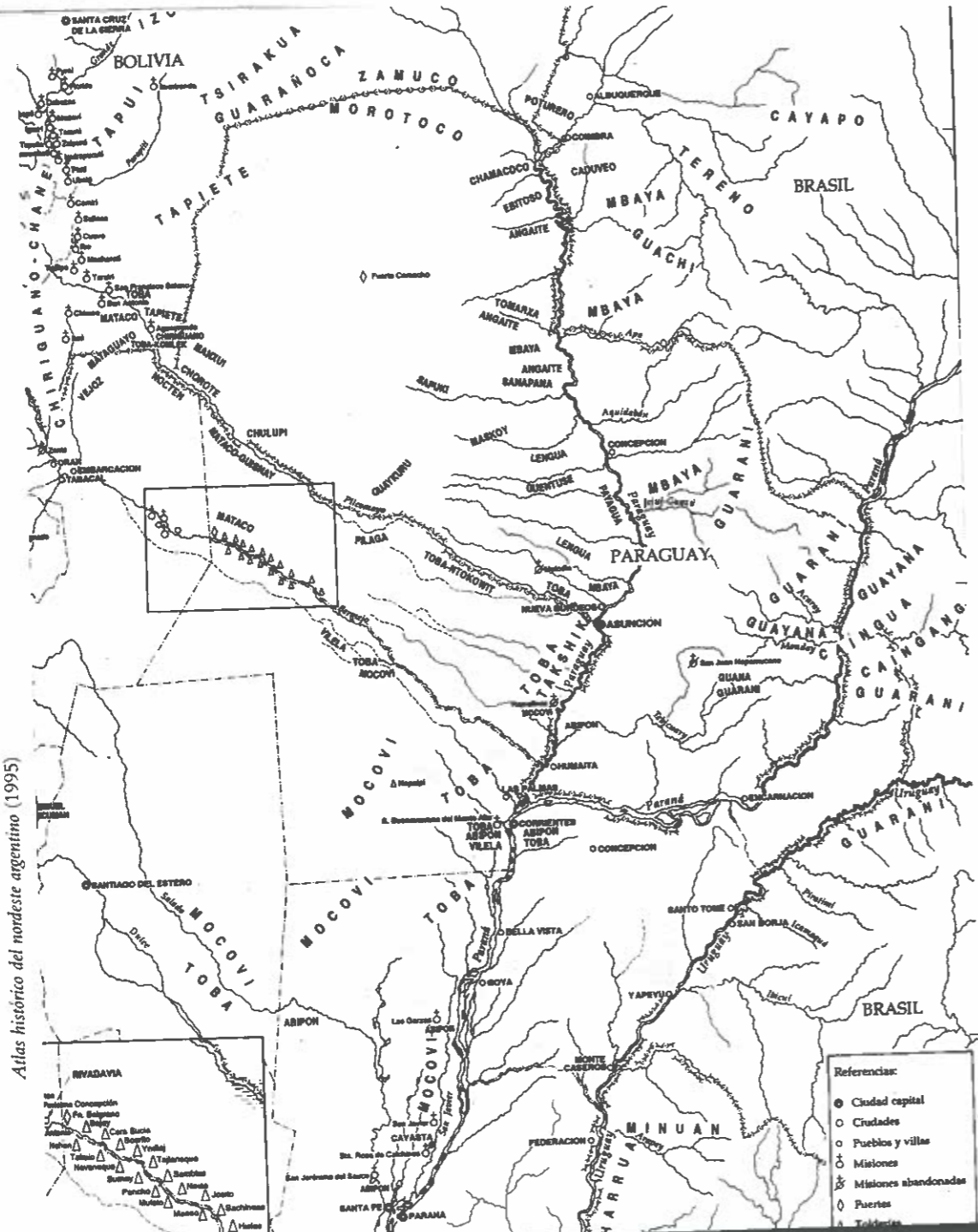
Beatriz Rodríguez: Recuerdo a Timoteo como compañero de estudio, cuando íbamos al colegio. Estábamos estudiando la carrera de perito contable en administración cooperativa. Era una persona muy querida, siempre íbamos a su casa a comer con él el *molo* con carne de ñandú que hacía su mamá. Fue una gran persona. Se merece este reconocimiento porque creo que él hizo mucho por todos. En la escuela lo hemos invitado para que él comparta con nosotros y los niños del Jardín, y él siempre estuvo dispuesto. Nos ayudó. Un tiempo estuvo en contra de la EIB pero después se dio cuenta, al tener la invitación de los colegas, de que buscamos la buena educación de los niños y ahí tuvimos el apoyo constante de él. Las docentes no indígenas lo valoran también y se merece todo el respeto de la comunidad. No sé cuál fue su destino pero para mí es una gran persona, lo reconozco y lo siento. No solo como compañero en la lucha de los pueblos indígenas sino como compañero de estudio. Él tuvo mucho contacto con nosotros, comentó siempre sus conocimientos. En estos tiempos esta persona tan humilde merece este reconocimiento. Te damos las gracias por haber recuperado esa información de él que yo sentía perdida. Gracias que él tuvo esa confianza hacia vos. Tener los pensamientos de él aquí presentes es como si él estuviera aquí, vivo entre nosotros.

Es lo mejor que nos podía pasar. Hoy me siento feliz por recibir la noticia que vamos a tener algo de él, sus pensamientos, que nos dirá que siempre él estará presente.

Valentín Suárez: En 1986 se implementaron en el Centro Educativo de Nivel Medio N°1 de *Namqom* las dos orientaciones siguientes: Maestro Especial de Modalidad Aborigen (MEMA) y Perito contable o Cooperativismo. En su momento, cada alumno podía optar por una de las orientaciones. Timoteo eligió la de Cooperativismo. Lo que puedo destacar, para considerar a mi gran compañero de estudio Timoteo Francia, es que él tenía el mejor y mayor puntaje de las notas en cada una de las asignaturas. Esto le permitió ser abanderado teniéndome a mí y a Alicia Esteban como escoltas por tener el mejor promedio. Durante los años que compartimos, he visto el entusiasmo de Timoteo para estudiar y para volcar su saber a los *qom*. Después de su egreso del secundario, luchó desinteresadamente pensando en la gente *qom*, teniendo en cuenta sus intereses y respetando las maneras de expresarse de ellos. Siempre hablaba de "organización institucional netamente *qom*" teniendo en cuenta las pautas culturales, la organización ancestral y la cosmovisión. Él hablaba también de "los códigos *qom*". Tuvo asimismo una visión amplia de los derechos jurídicos y sociales. Su sueño era que la gente nueva pudiera saber el buen camino para la autogestión y que su aporte sirviera para la preservación de la cultura que nos identifica.



Timoteo abanderado en el secundario de *Namqom*  
Foto provista por su madre en 2010



## Capítulo IV

# “HERMANOS, DUEÑOS DE LA TIERRA, SON IGUALES ANTE LA LEY” FALSEDADES Y MENTIRAS

### Leyes, derechos y normativas

Mariela Rodríguez: El marco jurídico que garantiza derechos específicos para los pueblos indígenas deja de ser letra muerta encarnada en la voz de Timoteo. Su voz -singular y única, un eco de oralidad que legó en papelitos sueltos, libretas de notas y cuadernos- evaporó las marcas de aquél instante cuando decidió fijarlas mediante la escritura, herramienta colonial que hizo suya. La singularidad de sus palabras, sin embargo, no remite exclusivamente a sus trayectorias como sujeto, a sus experiencias afectivas a través de itinerarios sociales y geográficos. Timoteo no crea discurso en el vacío, sino en el entrecruzamiento entre las demandas del pueblo *qom* y las de otros pueblos con los que compartió asambleas autoconvocadas u organizadas por instituciones estatales, entre los relatos de los ancianos de su entorno íntimo y las cosmovisiones de aquellos que dejaron su impronta en las normativas jurídicas internacionales, nacionales y provinciales. En un ritual en el que cita reiteradamente al Convenio 169 de la OIT, al artículo 75 inc. 17 la Constitución Nacional y a diversas leyes indigenistas, conjura enunciados contra el olvido o la ignorancia de los agentes de la burocracia, contra la desidia y la indiferencia de funcionarios federales y locales. Timoteo escribe, reescribe, reorganiza textos, los fagocita, juega con ellos creando palimpsestos. Su voz *qom* grita en tinta derechos adormecidos, borroneados, tachados, silenciados.

"Los derechos del hombre nada no dicen sobre los modos de existencia inmanentes del hombre provisto de derechos...".

Deleuze y Guattari (1991: 103, trad. nuestra).

## LA LEY DE LOS QOM

Libertad ansiada por el pueblo indígena... Libertad de trabajar, de capacitarse, de organizarse dentro de los sistemas impuestos. Libertad de ganarse el lugar que corresponde en la sociedad civil.

T.F.

Para nosotros, la ley es aquella experiencia vivida que debe declararla el anciano, el cacique o el chamán. Luego, los ancianos son los indicados para sancionar y hacerla entrar en vigencia. La ley nace en el transcurso del tiempo y del conocimiento acumulado de cierto grupo social de manera consuetudinaria. Y esta ley se basa en los hechos prácticos y no teóricos ni en suposiciones. Tampoco se la piensa para terceros. Es como una ordenanza que su valor y alcance puede perpetuarse en el tiempo y se beneficia la misma cultura que la engendró.

Existen diversos tipos de leyes que podemos clasificar así: leyes del hombre por su naturaleza, leyes de caza, pesca y del hogar, de la familia, de la alimentación, leyes de la naturaleza para establecer vínculos armónicos con ella y leyes de la salud. Hay leyes para los líderes u autoridades de una tribu, hay leyes para vivir en comunidad, leyes para relacionarse con los dioses y leyes para las distintas edades (niños, adolescentes, ancianos, hombres, jóvenes).

El pueblo originario está retornando. Esto significa la reemergencia de los pueblos indígenas que nuevamente han aparecido ante la sociedad civil. ¿Por qué los reclamamos o por qué es tan importante que los pueblos indígenas conserven su pensamiento? Sencillamente porque los indígenas tenemos como principio la vida libre, la vida sana. Todos los miembros de la familia y la comunidad tienen privilegios y merecen ser protegidos porque todos nos cuidamos y nos ayudamos, todos somos hermanos. Puedo afirmar que la comunidad es un grupo humano que convive y lo hace dentro de una vasta red de normas, disposiciones, reglas y principios prácticos mediante los cuales puede llevarse una vida recta, justa y buena.

Espero que esta reemergencia sea provechosa para los que nos encontramos movilizados por el futuro y por la seguridad territorial que equivale a nuestra propia vida.



Abuelas y abuelo de Timoteo: Hermana de Lidia Núñez, Lidia Núñez y José Francia  
Foto provista por sus hermanas en 2011

## LOS QOM Y LAS LEYES

Hemos ganado nuestro lugar en la Constitución. Hemos ganado nuestra libertad ante la ley y nuevamente el imperio conquistador sigue en vigencia su política racista, egoísta, y minimiza nuestros derechos, reduce los alcances del derecho y la libertad. Hay una restricción en la práctica y en la conducta del Estado hacia el indígena. Nuestros derechos y garantías no son simples fórmulas teóricas, modelos o reglas de convivencia. La madre ley actúa con fuerza obligatoria hacia los individuos particulares, las autoridades y el mismo Estado, con un sistema aplicable para quienes lo cobijan.

Si bien ya estamos en la Constitución, no podemos disfrutar de los resultados de la libertad. Los derechos del indígena sufren constantes amenazas. Se cuenta con derechos que están distorsionados por los gobiernos que ponen en vigencia el derecho privado. Tanto las leyes del

campo privado como las normas jurídicas estatales vulneran los derechos mismos consagrados en la Constitución. La mentalidad de no respetar las leyes indígenas persiste en los países de Latinoamérica que fueron territorios del antiguo imperio y este tipo de trato con los indígenas se fue desarrollando en todos sus tiempos.

Hoy por hoy existe la vorágine de la globalización, del mundo moderno, fruto de la tecnología avanzada que prioriza la máquina y la herramienta. Es aquí donde destaco los atributos que dan prestigio a la forma de vida y a lo que caracteriza el "ser indígena" con el objeto de alcanzar una convivencia más justa en el escenario que nos sustenta y poner como escudo de la vida el respeto -antesala de la paz y la libertad- del hombre en su sentido social.

El pueblo indígena quiere caminar al ritmo de su propia evolución y al compás del tiempo. Hoy en día nosotros dimos un gran avance en nuestra política conforme a las demandas comunitarias en el área de trabajo, salud, tierra, vivienda, educación y capacitación. Los dos últimos puntos son retroactivos para la formación de los individuos que lucharán por el interés del pueblo y la comunidad.

Patricia Bruyn: Comparto plenamente con Timoteo la idea de que la educación y la capacitación de los propios indígenas son las mejores herramientas para reclamar los derechos y para que ellos se cumplan. Es necesario que todos los actores que acompañan los reclamos indígenas tengan presente que el fortalecimiento comunitario es fundamental para la construcción de sujetos políticos. Desde los distintos ámbitos que poseen responsabilidades en el cumplimiento de los derechos indígenas se deben propiciar cada vez más políticas públicas enfocadas, a largo plazo, al fortalecimiento de líderes y ligerezas comunitarios.

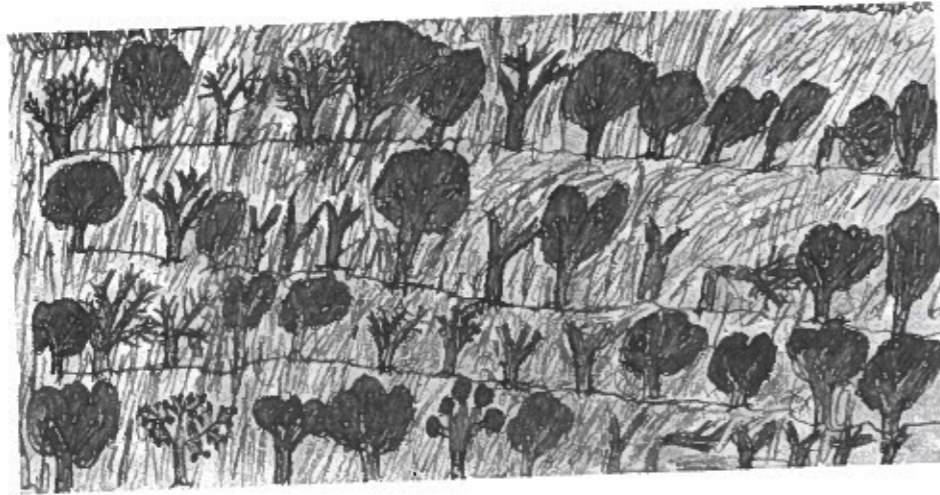
Tenemos nuestra propia visión del desarrollo que se sustenta en el criterio de solidaridad entre los seres humanos en el sentido de hermandad, y tenemos un profundo respeto por el medio ambiente en el que desarrollamos nuestra vida. No es nuestro el modelo económico basado en la explotación del hombre por el hombre y de la naturaleza en su conjunto, en forma desmedida. Esto es lo que impulsa el Estado que solamente pretende crear trabajo para enfrentar la pobreza y fortalecer la gobernabilidad democrática, violando todos los derechos humanos y

atentando contra la naturaleza en su afán de desarrollarse. Tal visión seguirá profundizando el despojo de nuestras tierras y agudizará la agresión a nuestro proceso de autonomía.

Florencia Tola y Carlos Salamanca (2008): La autonomía reivindicada por los pueblos indígenas constituye un interesante planteamiento frente a las democracias contemporáneas en el que la ciudadanía requiere simultáneamente de una mayor participación de los actores y de una mayor apertura del Estado. Descentralizado así en múltiples actores, lo público encuentra en la interacción su mayor fortaleza y debilidad proponiéndonos un diálogo entre múltiples voces. Junto con la tarea de su propia construcción, los pueblos indígenas están confrontados a responder a las transformaciones provocadas por la intensificación de sus interacciones políticas. Tal intensidad y las dinámicas mismas de negociación y confrontación en escenarios que sobrepasan incluso las fronteras nacionales, han provocado cambios en los liderazgos y las formas de acción política indígena. Los indígenas están dispuestos a asumir el costo de esas transformaciones, procurando romper el esquema en el que la interculturalidad, la pluralidad y la lucha contra la discriminación son dominio exclusivo de los diferentes.

El concepto de pobreza que tiene el Estado enfoca solamente la perspectiva económica y excluye nuestro estilo de vida que adquiere una dimensión integral. Nosotros garantizamos nuestra supervivencia como pueblo o nación indígena en un desarrollo integral y sostenido. Esto ha sido reafirmado por los estados en el quincuagésimo noveno período de sesiones de la Asamblea General de la ONU al "reconocer que el desarrollo de los pueblos indígenas y sus comunidades es fundamental en la lucha contra el hambre y la pobreza".

Toda apertura económica que se hace dentro de nuestro territorio en la actualidad (los "proyectos de desarrollo") se traduce en explotación inmisericorde de nuestro medio ambiente. Tenemos miedo del Estado o de los empresarios poderosos cuando quieren establecerse en nuestras tierras y quitarnos todo.



Dibujo realizado por un niño de Mala' lapel (2002)

Sus proyectos y acciones generan en las vidas de nuestro pueblo un impacto negativo que los estados deberían reconocer. Que se reconozcan los derechos a la libre determinación de los pueblos indígenas y, en virtud de este derecho, podamos decidir libremente nuestra condición política así como promover nuestro desarrollo económico, social y cultural. Que el Estado reconozca su rol, el carácter pluricultural, multiétnico y multilingüe de sus sociedades para enfrentar la discriminación, el racismo encubierto, la intolerancia y la exclusión.

#### EL INSTITUTO DE COMUNIDADES ABORÍGENES Y EL CONSEJO ASESOR

La Ley Integral del Aborigen de la Provincia de Formosa (426/84) tiene como objetivo la preservación social y cultural de las comunidades aborígenes. En el artículo 1 se expresa el acceso de los indígenas "a un régimen jurídico que les garantice la propiedad de la tierra (comunitaria) y otros recursos productivos". Se habla de la defensa de su patrimonio y sus tradiciones, su efectiva participación en el proceso de desarrollo nacional y provincial (Art. 1), del respeto

a los modos de organización tradicional, de la inserción dentro de los sistemas oficiales (Art. 2), de su estatus político, social y cultural conforme al derecho como sujeto jurídico y comunitario. En el artículo 4 se establece que para regular su convivencia, las comunidades podrán aplicar sus normas consuetudinarias en todo aquello que no sea incompatible con los principios del orden público. Se crea una institución (el Instituto de Comunidades Aborígenes) de carácter público, y entre sus fines es central la "autogestión" de las comunidades y el derecho a decidir sus propios destinos, conforme al principio de autodeterminación.

Con el decreto número 324 de 1996 se disolvió todo lo que se consiguió en una lucha tremenda para el pueblo aborígen. El I.C.A. debería pelear por y para el pueblo aborígen. Ella es nuestra herramienta y, a través de ella, deberíamos poder defender nuestro patrimonio del que estamos orgullosos. Pero, la persecución continúa y estamos desprovistos de nuestras bases milenarias cuando nos quitan los montes, los ríos, lagunas y esteros. Sometidos estamos a la incesante opresión por nuestras tierras de las cuales carecemos de los títulos de propiedad. Nos encontramos ante un posible desalojo ya que somos extraños en nuestra propia tierra y es un peligro para la comunidad, mientras que los dirigentes que están en la Institución piensan en su bolsillo y no les importa en lo menor lo que pasará con nosotros. No confiamos en terceros, menos cuando se avergüenzan de nosotros, eso nos hace sentir más indios y más fuertes en lo que hacemos.

Lorena Cardin: Al leer los escritos de Timoteo Francia se advierte la diferencia que él señala entre un *verdadero líder* y *los dirigentes*. Tal como él sostiene con agudeza en diversas partes del libro, *la cultura y sus instituciones son dinámicas*, de modo que a lo largo de los tiempos la institución del liderazgo *qom* fue adquiriendo diversas cualidades. No obstante, más allá de las capacidades que un líder debía poseer según el momento histórico de que se tratara (poder, fuerza, valentía, destreza en la caza o pesca, manejo del castellano), Timoteo resalta los sentimientos y el compromiso que debía tener para con su grupo: *amor, código personal que se sujeta a su comunidad, aflicción y preocupación por su pueblo*. En contraposición a dicha figura, describe con enojo a los dirigentes nativos a quienes vincula con los intereses de la hegemonía provincial. Precisamente, denuncia que el Estado se entromete en sus decisiones, por ejemplo en la elección de sus autoridades, imponiéndoles dirigentes indígenas que no representan a las comunidades.

Los nativos de la provincia suelen emplear la categoría 'dirigente' para referirse a los indígenas que cumplen un rol político y que se vinculan, en mayor o menor grado, con alguno de los partidos políticos locales. Entre los dirigentes indígenas se hallan aquellas personas que poseen escasa o nula injerencia en las decisiones del partido, generalmente personas ancianas con poco manejo del castellano y de los códigos de los criollos y los dirigentes que poseen alguna incidencia en las decisiones que atañen a la comunidad y que reconocen abiertamente formar parte de la estructura partidaria. También están quienes, más allá de poseer un discurso confrontativo y crítico con respecto a la hegemonía provincial, en la práctica también dialogan y articulan con las autoridades provinciales. Sus reclamos generalmente se vinculan con las necesidades inmediatas de la comunidad (la reparación de la sala de primeros auxilios o de la escuela, el pedido de mayor cantidad de viviendas sociales o de empleos públicos). Una última característica de los dirigentes indígenas de la provincia lo constituye su apoyo, generalmente activo, a algún candidato no indígena durante las campañas electorales.

Los miembros de las comunidades suelen cuestionar a los dirigentes por haber adquirido los "vicios" de los políticos criollos. De allí que cuando alguien *está en la política* es considerado por los otros como una persona que sólo se interesa por conseguir beneficios para *su propia gente* y que en su accionar se asemeja más a los criollos que a los propios indígenas.

Dentro del contexto formoseño descrito, el surgimiento de líderes indígenas como Timoteo Francia y Félix Díaz que han encabezado, cada uno con sus particularidades, un proceso de reivindicación territorial y de fuerte denuncia de los mecanismos provinciales que vulneran los derechos indígenas, constituye un acontecimiento inédito y por demás interesante. Sin lugar a dudas, estos líderes dejarán huellas no sólo en los pueblos indígenas en la provincia sino también en aquellas personas (funcionarios, profesionales, miembros de organizaciones sociales, etc.) vinculadas al proceso de lucha que dichos pueblos encabezan. Huellas que probablemente irán iluminando el camino a recorrer por los nuevos líderes a partir de sus propias resignificaciones. Proceso que quedó sugerido en la frase que Félix Díaz escogió para enmarcar el encuentro homenaje a Timoteo Francia que realizó la Escuela de Ciudadanía *Oscar Ortiz: Qomi qolaqtac*, es decir, nosotros -los que quedamos- seguiremos andando.

En la Ley Integral del Aborigen se prevee que el Directorio de la Institución mantendrá una cantidad de cuatro miembros (un presidente y tres vocales uno por cada etnia) con su respectivo suplente. Estas personas están autorizadas por el artículo 22 de la Ley provincial N° 426/84. Los directores, políticamente hablando, o las vocalías se harán por elección abierta de acuerdo al régimen electoral de la misma ley. En cambio, la presidencia debe resolverla el Consejo Asesor Aborigen (para esto debe funcionar el artículo 28 de la misma ley donde se hace referencia a dicho Consejo).

El Consejo Asesor Aborigen debe componerse de siete delegados de la comunidad. Esta posición de siete delegados para integrar el Consejo por cada etnia se debe a que no tienen el mismo número de comunidades. Con solvencia y transparencia, el Consejo seguirá de cerca el manejo del Instituto, lo que garantiza la equidad para hacerlo funcionar con total tranquilidad con sus 21 integrantes y darle efectividad con la eficacia que corresponde, tomando decisiones sanas y teniendo convicción absoluta de sus tareas. El Consejo se transforma en Poder Ejecutivo para la designación del presidente del I.C.A., desempeñándose *ad honorem*.

De un mismo modo hay que darle prioridad al artículo 9 de la Ley 426 en el que se refiere a la persona que representa con autoridad a la comunidad ante la esfera oficial: se nombra entonces al cacique o delegado, de acuerdo a la opción de la comunidad (la elección se hará de forma secreta conforme al régimen electoral de esta ley). Una vez definida la representación legal de las comunidades en todo el territorio provincial, los representantes se reunirán en congresos con su respectiva etnia a los efectos de elegir a los 7 representantes que formarán parte del Consejo.

También está el artículo 7 del decreto 10/87, en el marco de la Ley 426/84, donde encontramos cuestiones y dudas (muy oscuras) sobre las actuaciones de la Junta Electoral designada por el I.C.A. que, en el lapso de dos años (más bien, en épocas de elección), aprueba las decisiones que toma la Junta Electoral, sin dar lugar a que los interesados -que son los mismos aborígenes- presenten sus quejas para pedir la anulación de la resolución de la Junta en el organismo que corresponde.

También aquellos que están involucrados en la distorsión del manejo del Instituto y que lo desvían de su naturaleza jurídica, violan la Ley 426 acosando así a nuestra cultura, aislándonos de la sociedad argentina, de la participación e integración. Tratan, de esta forma, de suprimir todos nuestros derechos e intentan nuestra desintegración.

En la misma Ley Integral del Aborigen se manifiesta el acceso a un régimen jurídico que garantice la propiedad de la tierra. La ley habla del respeto a los modos de organización tradicionales. Teniendo en cuenta este aspecto, ejercer el "derecho a la autodeterminación con la debida practica no imperialista" es fundamental para cualquier mejora genuina, para la libertad y el consentimiento previo y libre. De este modo, nos transformaremos en actores propios de nuestro destino, el que proviene de la cultura milenaria, con saberes propios, educación, teoría y lógicas propias en el proceso de la vida acorde a lo que demanda el tiempo.

Pero, si esto no pasa, los aborígenes no participarán como agentes primarios del cambio en la sociedad y primarán las causas subyacentes que determinan nuestro estado cultural catalogado como inferior, carente de valores, incompetentes o inservibles, inútiles y manoseados por sistemas que oprimen, avasallan, excluyen y explotan. Así nos convertiremos en material u objetos de negocios.

El menosprecio de los pueblos indígenas, la marginación y discriminación de nuestro patrimonio cultural hacen que las creencias en la igualdad y la aplicación legítima de los derechos sean convertidos en un producto secundario. Durante siglos, se nos han negado los derechos y libertades. En este proceso, hemos sufrido muchas dificultades y, actualmente, se ve el resultado de décadas de opresión, dominación y de represión forzosa e intelectual.

Patricia Bruyn: Como relata Timoteo, la Ley Integral del Aborigen N° 426 data del año 1984 y en el momento de su sanción fue considerada una ley pionera. Ya han pasado más de 25 años y en la actualidad es inadmisibile seguir declamando su falaz efectividad. Sus contenidos se han convertido en frase predilecta de los políticos y funcionarios responsables cuando deben dar alguna explicación por los incumplimientos del Estado provincial respecto de las normas superiores, como son la Constitución Nacional y el Convenio 169 de la OIT. El estancamiento provincial (visible en que no se han realizado modificaciones en el sistema jurídico) responde a las características propias de un estado "feudal" que esclaviza a las comunidades indígenas y les impone formas de organización extrañas como Asociaciones Civiles, en lugar de respetar las formas propias de organización de los pueblos que habitan la provincia.

## LEGISLACIÓN PROVINCIAL Y EL DERECHO A LA TIERRA

La provincia de Formosa (C.P., Art. 79) asegura que la propiedad de la tierra apta y suficiente, de carácter individual o comunitario, no podrá ser enajenada ni embargada. No solamente habla de ocupación sino de "dueños legítimos" de esa tierra con derechos en cuanto a la superficie, aire y propiedad de todo lo que existe en ella. A esto se refiere el artículo 6 (426/84) cuando dice que el Estado reconoce la existencia legal de la comunidad aborigen. Se refiere específicamente a las ya habilitadas tierras para comunidades aborígenes. El asentamiento se debe realizar en tierras fiscales. Cuando hablamos de ampliación, la comunidad puede pedir ante quien corresponda (Art. 16).

En la Constitución Provincial (Art. 79, Inc. 1) se expresa que se debe "asegurar el respeto y desarrollo social, cultural y económico de los Pueblos Aborígenes así como su efectivo protagonismo en la toma de decisiones que se vinculen con su realidad en la vida provincial y nacional". El inciso 2 menciona que hay que "asegurar la propiedad de tierras aptas y suficientes, de carácter individual o comunitario" y que éstas "no podrán ser enajenadas ni embargadas".

Asimismo, en el artículo 12 y 17 de la Ley 426 se habla de que la adquisición de tierras fiscales por parte de las comunidades aborígenes será gratuita y en forma individual o comunitaria según el interés de cada grupo. También dice que la fracción no podrá ser embargada, enajenada, arrendada a terceros ni comprometida en garantía real de crédito alguno, en todo o en parte bajo pena de nulidad absoluta. Después de citar una serie de objetivos, esta ley expresa los términos "defensa, participación" y el acceso a un régimen jurídico que garantice la propiedad de la tierra y otros recursos productivos en igualdad de derechos con los demás ciudadanos.

Dentro del continente latinoamericano existe una diversidad de culturas indígenas que han ocupado y están ocupando sus territorios ancestrales o parte de ellos y en ellos poseen una gran diversidad biológica. Durante su formación, los estados nacionales han avanzado en forma perjudicial sobre los territorios indígenas, ignorando todo derecho, sin respetar los derechos sociales, políticos, culturales y territoriales de los que los indígenas cuentan.

A pesar de la legislación vigente, se ve la ausencia del Estado, de los organismos protectionistas y conservacionistas y de las ONG ambientalistas. Consciente de su pertenencia cultural, como miembros del pueblo indígena de América del sur, la nación toba ha habitado siempre y habita el territorio del Gran Chaco (norte de Santa Fe, Chaco, Formosa y Salta), zona de cons-

tante amenaza por la explotación forestal y de los recursos naturales que en ella hay. La política de negocio, comercial y materialista camina en forma desenfrenada sin respeto de los derechos.

Con todos estos derechos adquiridos por los aborígenes, desde la postura jurídica, haciendo un balance de la realidad práctica cotidiana, evidenciamos que la participación de los aborígenes para intervenir en la política se vuelve ilusoria y una esperanza que se escapa juntamente con los resultados del progreso, producto del desarrollo humano. Al no tener participación en los recursos, toda concesión a particulares avanza con desenfreno en función del uso irracional que hoy exige el mercado. Porque, en este caso, son los estados mismos los que a menudo instigan la destrucción de la biodiversidad que, para nosotros, es lo mismo que territorios y vida. Siempre hay problemas entre el Estado y el ámbito internacional de las leyes de los pueblos indígenas.

La visión del Estado es que somos atrasados, improductivos, que no generamos rentabilidad e incluso creen que somos destructores.

Niegan nuestros derechos territoriales, procuran nuestro traslado forzoso, promueven la toma de las tierras por colonos, por empresas extranjeras y esto nos causa mucho daño. Porque no entienden que los términos "tierra" y "recursos naturales" tienen una vinculación fuerte con la expresión espiritual del ser indígena.

Lorena Cardín: Las palabras de Timoteo me conducen inexorablemente a la figura de Félix Díaz, líder *qom* de la comunidad La Primavera en Formosa quien encabeza desde hace varios años la lucha de su comunidad por recuperar su territorio ancestral. Varios son los puntos de contacto entre ambos. En primer lugar, los dos fueron formadores en la Escuela de Ciudadanía Oscar Ortiz del Colectivo Ciudadanía en la ciudad de Clorinda entre los años 2004 y 2007. En dicha Escuela se abordaban temáticas como ideología, liderazgo y conducción. Ambos fueron referentes en los Foros sobre temáticas coyunturales que se organizaban en la Escuela como, por ejemplo, el "Foro de Tierra Formosa".

Félix recuerda con admiración a su compañero y señala que uno de los elementos del Derecho más recurrente en el discurso de Timoteo era la "libre determinación" de los pueblos indígenas. Tanto es así que a lo largo de sus escritos podemos reconocer su preocupación y

profundo enojo por la intromisión estatal en los asuntos internos de los pueblos indígenas en la provincia. Tal preocupación compartida por ambos líderes llevó a Félix a convocar a Timoteo como veedor de las elecciones para la presidencia de la Asociación Civil La Primavera en junio de 2008. Previendo la resistencia provincial a que la comunidad eligiera libremente a su representante, Félix convocó a veedores provinciales y nacionales para que se garantizara una elección transparente. Allí estuvo Timoteo fiscalizando el acto eleccionario y aclarando debajo de su firma "Colaborador de Acta". Si bien Félix fue electo por el 95,83 % de los votantes, finalmente la provincia anuló la elección. Esta experiencia compartida por ambos, así como muchas otras, permiten comprender el motivo del lamento de Timoteo: *haciendo un balance de la realidad práctica cotidiana evidenciamos que la participación y la decisión de los aborígenes para intervenir en su política ante el Estado se vuelven ilusorias.*

Tan cierta sigue siendo su denuncia que aun en junio de 2011 a pesar de que La Primavera ha logrado la intervención del gobierno nacional para convocar y fiscalizar una nueva elección de sus autoridades, no ha podido lograr que se respete el mecanismo de elección consuetudinario que la comunidad propuso. Las autoridades nacionales y provinciales le han impuesto la elección por sufragio universal, contraviniendo la normativa indígena nacional e internacional que exige el respeto a la autodeterminación en sus asuntos internos.

## CONSTITUCIÓN NACIONAL Y DERECHOS INDÍGENAS

Desde 1994 hay una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas de la República Argentina a partir de la Reforma Constitucional que incorpora el criterio de participación; un derecho a decidir y consultar a los pueblos indígenas sobre la vida nacional dentro de un marco de respeto de su identidad social y étnica admitiendo explícitamente su preexistencia al Estado nacional. En la Constitución Nacional, artículo 75, inciso 17, se enumeran los siguientes derechos:

1. a la posesión y propiedad comunitaria de las tierras ocupadas tradicionalmente
2. a tierras aptas y suficientes para el desarrollo humano
3. a la propiedad comunitaria que no es enajenable (no pueden cambiar de dueño), transmissi-

ble (no se pueden vender), no sometible a impuestos o gravámenes, ni embargable (no pueden perderse por deudas)

4. a la participación en la gestión de los recursos naturales

5. a la preservación de la identidad sociocultural

6. a una educación bilingüe e intercultural

7. a la personería jurídica de la comunidad

8. a poseer instituciones en la medida que no contradigan las del Estado.

La Constitución Nacional advierte que, en el momento de reglamentar las leyes para el ejercicio práctico, no se deben alterar las principales garantías y derechos reconocidos en ella (Art. 28) y sugiere la no "negación de otros derechos y garantías no enumerados" que "nacieron del principio de la soberanía del pueblo y de la forma republicana de gobierno" (Art. 33). Entre los habitantes y sectores sociales debe haber un crecimiento armónico de la nación y se deben promover políticas diferenciadas que tiendan a equilibrar el desigual desarrollo. Argentina se reconoce como un país con una variedad de identidades sociales y una pluralidad cultural que se debe proteger "creando leyes para ellos" (Art. 75, inc. 17 y 19). Se debe gozar de un ambiente sano para el desarrollo humano, preservar el patrimonio natural y cultural, sin dañar y sin comprometer a las generaciones futuras (Art. 48).

La Constitución Nacional menciona que hay que "reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos". Se debe garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural, reconocer personerías jurídicas de las comunidades, la posesión y la propiedad comunitaria de sus tierras que tradicionalmente ocupan y regular la entrega de otras "aptas y suficientes" para el desarrollo humano. En la CN también se menciona que ninguna de ellas será enajenada, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Se deberá además asegurar la participación de las comunidades en la gestión de sus recursos naturales y los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer convenientemente otras atribuciones. También está contemplado el asentamiento de las comunidades, atendiendo a la posesión actual y tradicional de las tierras (restricción o ampliación), la entrega de otras tierras y sus títulos de propiedad.

En la Ley nacional N° 24.071 se aprueba el Convenio 169 y en los artículos 1 y 2 se lee: "La conciencia de su identidad indígena es un criterio fundamental para determinar al gru-

po a la que se aplican las disposiciones del presente convenio. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y garantizar el respeto de su integridad". El artículo 6 incisos 1a y 2 afirman que las consultas llevadas a cabo para la aprobación de lo estipulado en el Convenio "deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo y lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas". El artículo 13, inc. 1 habla de la tierra también: "los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con la tierra o territorio, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera y en postular los aspectos colectivos de esa relación".

Tomamos algunas apreciaciones del antropólogo mexicano Ernesto Díaz-Couder sobre la educación en Iberoamérica, la diversidad cultural versus la desigualdad social y las dimensiones de la diversidad. Los indígenas "ocupan los estratos más bajos de la escala socioeconómica, pero no es exclusividad de ellos". Las estimaciones varían significativamente según los criterios utilizados para medirla. No sólo los indígenas son pobres, sino que se los discrimina por ser diferentes.

Se debe aceptar la concepción política, las prácticas comunitarias, las instituciones sociales y la cosmovisión del indígena. Aquí buscamos la implementación de un sistema que regule la igualdad ante la ley, es decir, una política diferente que conduzca al desarrollo humano del grupo social interesado para que sea parte del Estado nación. Si nos abocamos al crecimiento del pueblo indígena, también requieren atención específica otras manifestaciones culturales que posibilitan el ejercicio cotidiano de la identidad étnica, tales como sus conceptualizaciones de las cosas e interpretaciones, sus símbolos vivos, su idioma que es fundamental en la transmisión de las reglas.

Mariela Rodríguez: Durante la mayor parte del siglo XX, bajo la preeminencia de dispositivos disciplinarios, la ideología del mestizaje degenerativo anclado en taxonomías raciales, lingüísticas, nacionalistas y morales consideró a algunos pueblos indígenas (*tehuelche, huarpe, comechingones, etc.*) como "indios extintos" porque no encajaban en el modelo de "pureza" racial y cultural, a la vez que leían a su progenie bajo categorías tales como

"descendientes", "paisanos", "cabecita negra", etc. Tras la reapertura democrática en 1983 -y particularmente en el marco de la ley de relevamiento territorial (ley 26.160), el avance del desmonte, de los frentes sojeros, mineros y petroleros- la primacía recae en los dispositivos de seguridad, cuyos efectos se visualizan, entre otros, en la compulsión de inscripciones de personerías jurídicas ante el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (ReNaCI-INAI).

Los dispositivos disciplinarios, sostiene el francés Michel Foucault (2006), reparten elementos a partir de una norma que determina lo permitido y lo prohibido; en los de seguridad, la norma no es lo primero, sino que ésta se deduce de lo considerado "normal". Caracterizados por el "dejar hacer" "hacer vivir", estos últimos consisten en administrar, regular (normalizar), censar o medir las distribuciones de población. Habilitan así un espacio de intervención en un contexto de transformación, de libre circulación (de personas, de bienes, de objetos), signado por el movimiento, el desplazamiento y la dislocación.

La tramitación de la personería jurídica es tanto una instancia de normalización como de normatización en el escenario actual dominado por políticas interculturales (discursivas más que aplicadas en las prácticas concretas). El ReNaCI no "da" la personería sino que "reconoce" comunidades preexistentes otorgándoles un número de inscripción. Sin embargo, dado que las comunidades no son esencias sino que emergen, se fraccionan, mutan y se reorganizan, este tipo de mecanismos termina por disciplinar el acontecimiento fijándolo en una planilla. Es decir, establece emplazamientos geográficos (generalmente en determinados lotes) y sociales, dado que no sólo clasifica por "pueblo indígena", sino que exige un censo familiar en el que las personas sólo pueden inscribirse en una única comunidad.

Mientras que algunas comunidades desestiman la tramitación de personerías, para otras éstas constituyen el lenguaje para negociar con la burocracia, "un papel" que al reconocer su existencia resulta indispensable para que sean consideradas interlocutoras válidas, un salvoconducto para protegerse de los abusos de ese mismo orden jurídico. Tal es el caso de la comunidad *tehuelche* Camusu Aike (provincia Santa Cruz) -que se encuentra en un proceso judicial contra una compañía petrolera por contaminación ambiental y destrucción del cementerio- a la que he acompañado en el trámite a pesar de mi disconformidad con este sistema de registro (Rodríguez 2010). Al inscribir su personería como "comunidad abierta" -lo cual contempla prácticas exógamas de formación de parejas, así como una circulación entre el territorio comunitario, las estancias de la zona, pueblos y ciudades- cuestionó im-

plicitamente la dicotomía que escinde comunidades urbanas y rurales. Es probable que esta manera de presentarse ante el estado le esté vedada a la mayoría de las comunidades indígenas del país y, dadas las arbitrariedades de la política indigenista formoseña, seguramente se encuentra fuera del horizonte de posibilidades para el pueblo *qom*.

"Sabemos que es un papel, pero es una herramienta importante a la hora de pelear por nuestros derechos como pueblo originario", sostienen los miembros de Camusu Aike. Dicho "papel" se volvió una "herramienta" jugando un rol clave en el proceso de fortalecimiento comunitario. Este proceso, sin embargo, no fue resultado de la personería en sí, sino de la movilización que produjeron las reflexiones acerca de las posibles autoadscripciones, la designación de autoridades y el "volver a juntarse como era antes" en torno a proyectos colectivos. La apelación a la "conmemoración y reivindicación de nuestras raíces y nuestros ancestros" renovó lazos sustentados en memorias comunes, en vínculos sociales-parentales y en experiencias-vivencias cotidianas; un entramado que, si bien nunca dejó de estar presente, comenzó a explicitarse ante sí mismos, ante el estado y ante la sociedad general. Paradójicamente -y para mi sorpresa- la inscripción en un orden de previsibilidad, en el ordenamiento que Jacques Rancière (1996) refiere como "policía" en oposición a la "política", generó mecanismos de intervención política. Concretamente, la personería motivó reuniones que se habían ido apagando durante las dictaduras y la democracia transicional, instancias en las que volvieron a tomar decisiones colectivas y cuestionar algunos de los mecanismos del orden dominante.

La presentación de la "historia de la comunidad", uno de los cinco requisitos que demandaba el trámite, puso contra las cuerdas la discusión esencialismo/constructivismo. La comunidad debía ofrecer pruebas de su continuidad cultural y autenticidad de acuerdo a rasgos distintivos *tehuelche*; la fidelidad con mi propia trayectoria intelectual, sin embargo, me obligaba a dar cuenta de los procesos de cambio, de la flexibilidad de las identificaciones, del peso de las estructuras hegemónicas en los procesos de autoadscripción, de las habilitaciones para la expresión de las agencias indígenas y del rol jugado por el estado, tanto en el plano provincial como nacional. No sólo se difuminaban los límites de dicha dicotomía, sino también las fronteras entre gestión e investigación, ya que mientras actuaba como gestora en el plano local (en la comunidad) en una tarea conjunta con funcionarios provinciales (Secretaría de DDHH), negociaba simultáneamente con funcionarios del estado nacional (INAI) desde mi posición como académica. El trabajo complementario entre gestión estatal,

investigación científica y política indígena propiciaron espacios para la acción a través del intercambio de herramientas, diálogos y negociaciones. Dado que varias de las reflexiones surgidas en ese proceso tocan puntos a los que Timoteo vuelve reiteradamente, las sintetizo a continuación.

En primer lugar, la concepción de los miembros de Camusu Aike de la personería como "herramienta jurídica" expone una paradoja: mientras que la normativa constitucional reconoce el derecho a la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas al estado nacional, la instancia administrativa obliga tácitamente a las comunidades a inscribirse en el ReNaCI-INAI, para lo cual deben acreditar mediante documentación pertinente y fehaciente su continuidad cultural. La personería es, de este modo, un derecho garantizado por el ordenamiento jurídico -una suerte de documento de identidad colectivo que permite a las comunidades paradójicamente defenderse de ese mismo ordenamiento- y, simultáneamente, una imposición de la maquinaria burocrática estatal en su afán por el conteo, la clasificación, el registro, el orden.

En segundo lugar, me pregunto cómo operan las herramientas de la antropología (conceptos, metodologías, información sobre el pasado y los derechos indígenas) en el marco de una investigación comprometida en casos que confrontan cierto grado de esencialismo con posiciones constructivistas. Esta disyuntiva ha sido planteada por Les Field (1999). Adhiriendo a la antropología colaborativa con tribus de California que demandan reconocimiento ante el estado federal, éste cuestiona la "complicidad" de algunos antropólogos con las agencias estatales ya que, al postular exclusivamente sistemas taxonómicos cerrados, dichas agencias excluyeron a ciertos grupos del sistema de distribución de la tierra ("rancherías"). Retomando la máxima de Audre Lorde -"las herramientas del amo nunca desmantelaran la casa del amo"- se plantea entonces una doble pregunta: dado que la casa del amo hizo a la antropología posible ¿son sus herramientas las del amo? y ¿cuánto y cómo estas herramientas han cambiado?

Finalmente, las herramientas comunitarias dispersas y desorganizadas -herramientas conceptuales y políticas- vuelven a ser integradas en la vida cotidiana. Éstas promueven reflexiones acerca de la propia historia, la membresía y las identificaciones individuales y colectivas, y a su vez, orientan las acciones en la lucha por sus derechos. Si por un lado el estado impone un orden jurídico que exige la demostración de pruebas para reconocer la existencia de la comunidad, ésta por su parte se apropia de los instrumentos provistos por dicho

orden (leyes indigenistas que a su vez fueron resultado de presiones del activismo indígena). El pasaje desde un rol pasivo a uno activo en el que los voceros comunitarios se presentan ante oficinas exigiendo, dialogando y negociando no implica, sin embargo, una posición contrahegemónica en términos absolutos. Las relaciones con las estructuras dominantes abren un abanico de posibilidades que incluye internalizaciones inconscientes, reacentuaciones, redefiniciones e impugnaciones.

#### NUESTRO SENDERO INCIERTO DE LIBERTAD AMBULATORIA: AMBIGÜEDAD DE LAS NORMATIVAS INDÍGENAS

El pueblo indígena del noreste argentino desea intervenir en las acciones que posibiliten el desarrollo regional de todo un pueblo que requiere un espacio físico, respetando su idiosincrasia. Para concretar nuestra política debe darse prioridad a los textos del Convenio 169, a las normativas contenidas en la Ley N° 23.302 y el artículo 75 (inciso 17) de la Carta Magna. Además, está lo contemplado por el artículo 79 de la Constitución Provincial sobre el camino adecuado que cada pueblo debe encontrar para su desarrollo económico.

La visión política de desarrollo humano puede ser vista como el resultado de la vigencia efectiva de los derechos civiles, políticos y sociales recogidos en declaraciones y consagrados en nuestra Constitución Nacional. Los derechos se dividen en tres categorías: derechos civiles, políticos y sociales. Los primeros son fundamentales para la vida, la libertad, la propiedad y la igualdad ante la ley. La Constitución Nacional comprende la circulación, residencia, libertad de expresión y de culto, privacidad, inviolabilidad y de residencia, trabajo, libertad de ejercer toda industria lícita, resistencia a la opresión, garantía en los procedimientos imparciales, buena justicia y eficacia. Los derechos políticos se refieren a la posibilidad efectiva de participar en el gobierno del país y al libre sufragio. Pierde el valor si no hay posibilidad de asociarse, de expresión y de crear partidos políticos. La variedad de intereses sociales es la garantía de todo derecho político.

Los derechos sociales se orientan a garantizar el bienestar de cada habitante. No se limitan a asegurar condiciones básicas de empleo y de asistencia social elemental, sino que com-

prenden un amplio abanico de garantías de acceso a la educación, salud, trabajo, seguridad social, vivienda, ingreso digno y justicia social.

Los conceptos constitucionales sobre los derechos indígenas carecen de fuerza para cumplir sus objetivos. De allí, la presencia de una normativa ambigua que debería ser operativa y con una aplicación seria en aras de una mejor protección de los derechos indígenas. Hoy todo esto nos conduce a un sendero incierto, de libertad ambulatoria.

Es preciso que el Estado repare la deuda histórica social con el pueblo indígena a través de los mecanismos fijados en la reglamentación y que aplique las normativas y leyes sancionadas para ellos.

Patricia Bruyn: Para poder avanzar en la tan pronunciada "reparación histórica" es prioritario levantar el manto que sirvió de cobertura a las justificaciones que legitimaron las injusticias cometidas contra los pueblos indígenas. De eso también se tratan las reparaciones; de saber la verdadera historia que los discursos oficiales omitieron. Sobre todo teniendo en cuenta las situaciones de inequidad y desigualdad que persisten hasta la actualidad.

El derecho irrenunciable a la integridad de la identidad cultural que como pueblo habíamos reclamado es incorporado en el texto constitucional y tiene como antecedente el reconocimiento hecho por la comunidad internacional en cuanto a que "cada cultura tiene la dignidad y un valor que deben ser respetados, cada pueblo tiene el derecho y el deber de desarrollar su cultura". "En su rica variedad y diversidad y en la influencia recíproca que ejerce una sobre otra todas, las culturas forman parte de la herencia común de la humanidad. El reconocimiento y revalorización de sus propias identidades está posibilitando un significativo avance en su autoafirmación y autodesarrollo que, sin duda, habrá de permitir una efectiva y plena participación en el proceso socioeconómico y cultural de la sociedad".

Con pasos gigantescos hemos conseguido derechos a favor de nosotros. Se ha hecho un enorme avance en cuanto al reconocimiento sistemático de las legislaciones. Pero quizás no es bien expresado o entendido hasta ahora, o la falta de apreciación de las concepciones produce una no buena interpretación por parte de los legisladores. De hecho, en la aplicación de las leyes

se descubre el ardid: contener el desarrollo, la desaparición forzosa de los indígenas en los escenarios públicos donde surge la política y otros poderes que determinan una real integración. Se percibe el uso de la fuerza cuando se finge atender la problemática indígena.

En este terreno complicado es triste la vida del aborígen porque la Constitución Provincial, con más alarde literario que resultados prácticos, enumera una serie de derechos y garantías, pone excusas ante el Estado para no reglamentar las leyes enunciadas en la Constitución.

Una frase que encierra la manifestación espiritual y la historia puesta en el glosario de la Ley Integral del Aborígen es: "devolver la tierra a sus legítimos dueños, no olvidarnos de nuestras raíces". En el espíritu mismo de la ley se ha incorporado la garantía de la propiedad de la tierra y de sus recursos productivos.



El instrumento legal que fue sancionado con fuerza de ley permitió a los indígenas acercarse a las corrientes jurídicas del Estado, sin saborear a pleno los beneficios que otorga.

La apreciación del Estado con este grupo social se transforma en la diferencia, que es un signo de prejuicio, y el aborígen soporta los embates impulsados por empresas y por el Estado destinados a retenerlo en la esquizofrenia, por las ansias de dominio dañino, para mantener una

política de apropiación de los recursos naturales que el indígena posee. *Ensoberbecen* sus pensamientos utilizando como bandera de paz, el desarrollo económico sostenible, en una carrera desenfrenada. A su paso traen la explotación de recursos y destruyen el medio dejando la tierra muerta.

A pesar de la discriminación, nos sentimos capaces de dirigir cualquier trabajo, proyecto y administración porque nosotros mismos sabemos lo que queremos y lo hacemos pensando en la sangre misma.

Nosotros como verdaderos indígenas no permitimos estrategias como el manoseo y la falta de respeto hacia nuestra cultura. Sabemos perfectamente para qué se creó y cuál es la función del Instituto de Comunidades Aborígenes. Reclamamos lo que es nuestro y queremos hacer respetar el ejercicio de nuestros derechos legales y constitucionales. Hablamos de discriminación y marginalidad del pueblo nativo, que somos nosotros, cuando el modelo que se aplica en nuestra Provincia y los que transitoriamente están en el poder tratan de ignorar la existencia del aborígen y no nos dan ninguna posibilidad de manejar nuestros intereses que, por derecho, nos corresponden sin excusa.

La Ley Integral del Aborígen nos facilita todas las posibilidades para que podamos progresar individualmente en comunidad. Nosotros sabemos implantar nuestra propia política que nos impulsa a seguir luchando sin límite contra aquellos que tratan de impedir nuestro progreso, teniendo por argumento los términos "aculturación, asimilación", sin tener en cuenta que el valor de la persona humana es invisible a los ojos del hombre...

En estos momentos debemos ser realistas: basta de tenernos como material de estudio y de decirnos cosas como si eso nos hiciera olvidar el sufrimiento de nuestras comunidades. Yo querría saber ¿cuándo se cumplirá la Ley del Aborígen? ¿Cuándo los jóvenes que egresan de la escuela tendrán un lugar en la sociedad? ¿Cuáles son las expectativas para las nuevas generaciones? Necesitamos fuentes de trabajo para los adultos para que nuestras abuelas y madres dejen de revolver los basureros.

Somos argentinos, queremos nuestra tierra, amamos la naturaleza adorada por nuestros antepasados. Nuestros sentimientos son profundos, sólo los que somos aborígenes los sentimos. La meta es crecer en armonía con la naturaleza, desarrollar económicamente con la fraternidad debida, trabajar juntos con y para el pueblo que deseamos.

La problemática indígena es similar en todo el territorio argentino: los bosques corren riesgos de degradación, se contaminan nuestros ríos, no hay asistencia económica y técnica a las comunidades, hecho que origina la migración de las tierras natales. Debido a que en nuestro país tenemos una justicia que deja mucho que desear, en los litigios territoriales de nuestras comunidades se hace oídos sordos, cosa que afecta a las comunidades.

#### CONCEPTOS: INDÍGENAS, PUEBLOS INDÍGENAS

Analicemos la definición de "indígena" tal como aparece en un par de diccionarios. En el *New Collins Concise English Dictionary* (1982: 571) "indígena" se explica como "originario de un país, nativo". En un diccionario francés, indígena (*autochtone*) es explicado como "una persona de un lugar donde él/ella vive y donde sus ancestros siempre han vivido (sinónimo: aborígen)". *Autochtone* viene de *kuthon* que significa "tierra" en griego. En el *Pequeño Larousse Ilustrado* (1986: 79) indígena es definido de una forma substancial, como un pueblo cuyos antecesores vivieron en un territorio particular en el cual todavía viven sus descendientes.

Hay una ecuación ideológica que ya no se puede sostener más: "ser indio es ser pobre". Pueblos indios = pueblos indigentes. Se suele elaborar un perfil de los pueblos indígenas a partir de sus carencias. Se habla de carencia de recursos económicos y materiales, carencia de condiciones de higiene y sanitarias adecuadas, carencia de educación. Ellos son, por lo tanto, deficitarios culturalmente, incluso se habla de carencia idiosincrática ("ni siquiera hablan bien el español o lo que hablan no es un idioma, es un dialecto"). La carencia aparece como uno de los rasgos principales de la *indianidad*, ella es un indicador y "la lucha contra la pobreza se convierte en una

legítima justificación para acabar con las culturas indígenas". Existen tres corrientes en relación con los indígenas:

1. El indígena es objeto de estudio, su evolución es considerada una desvalorización cultural y un ataque a su identidad.
2. El indígena es considerado igual al blanco, lo que es bueno para el blanco es bueno para el indio. Esto conduce a una uniformidad, al monolingüismo y a lo monocultural.
3. El indígena decide su destino, se admite su participación social y política en condiciones de igualdad. Se apoya la autogestión. Ésta es la corriente del indigenismo de la participación. Dentro de ella, la comunidad indígena debe participar en pie de igualdad con la sociedad blanca, preservando su cultura, sus creencias y su estilo de vida. Se propone la integración que, a pesar de sus buenas intenciones, hace del aborígen un blanco despersonalizado y transculturalizado.

La experiencia de los últimos años nos indica que, si bien la promoción y el fortalecimiento de los grupos es el camino necesario para impulsar procesos autogestionados, si no se facilitan los espacios para que estos sectores generen instancias organizativas, los factores estructurales neutralizan o, por lo menos, atenúan los resultados de las acciones puntuales.

Analicemos ahora la definición de "pueblo". Dentro de las legislaciones destinadas a los pueblos indígenas se siguen discutiendo los términos "territorio", "tierra" y "pueblo" para llegar a un nuevo concepto de territorio que incluya lo que comúnmente llamamos "reserva indígena" y la reserva natural (no olvidemos que existen parques nacionales que abarcan una gran parte del territorio indígena). Si bien la palabra "pueblos" no está bien definida en el derecho internacional cuando se habla de los grupos indígenas, no queremos que pase desapercibida. La ausencia de definición no se debe a una incapacidad intelectual o voluntad política para definir el término. Su significado está estrechamente vinculado con temas políticos y legales sensibles, como puede ser el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas. Muchas veces la palabra "pueblo" se usa cuando se hace referencia a un grupo de seres humanos que comparte alguna o todas las siguientes características: una tradición histórica, una identidad étnica, una homogeneidad cultural, una unidad lingüística, afinidad religiosa o ideológica, una conexión territorial, una vida económica común. A estos elementos se suma la voluntad y la conciencia de pertenecer al pueblo así como instituciones con las que uno se identifica.

No hay un acuerdo general en la definición de la palabra "pueblos indígenas". Desde el año 2002 para nosotros, los *qom*, es una necesidad aclarar nuestra expectativa dentro del Estado nacional en el que vivimos. Hicimos varios intentos por encontrar la manera de describir aquello que llamamos pueblos indígenas. La mayoría de los países que cuentan con pobladores de grupos indígenas, en sus políticas de Estado utilizan en la actualidad la terminología que definen de acuerdo al marco nacional, constitucional e histórico, en vez de considerarlo un tema de carácter global. La comunidad internacional en su discurso relacionado con el concepto pueblos indígenas lo ha hecho sobre dos cuestiones principales: quiénes deberían ser considerados indígenas y cuál es la amplitud del término "pueblos".

Desde la oficina de Discriminación contra las Poblaciones Indígenas dentro de las Naciones Unidas, en 1986 el relator oficial de la Subcomisión, José Martínez Cobo, ha formulado esta definición, estableciendo que "las Comunidades, Pueblos y Naciones Indígenas son aquellos que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades previas a la invasión y colonización que se desarrollaron en sus territorios se consideran a sí mismos distintos de otros sectores de las sociedades que prevalecen actualmente en esos territorios, o en parte de los mismos. En la actualidad, constituyen sectores no dominantes de la sociedad y están determinados a preservar, desarrollar y traspasar a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su continua existencia como pueblos de acuerdo con sus propias pautas culturales, instituciones sociales y sistemas legales".

En la misma línea de pensamiento podemos resaltar factores fundamentales a la hora de definir a los pueblos indígenas. Debemos tener en cuenta los siguientes elementos: ocupación de tierras ancestrales —o al menos, parte de ellas—, ascendencia común con los ocupantes originarios de estas tierras, cultura en general o en manifestaciones específicas, lengua en común, residencia en ciertas partes del país o en ciertas regiones del mundo, otros factores relevantes. También es muy importante la autoidentificación como indígena. Actualmente, los pueblos indígenas viven en comunidad o en zonas dispersas, en forma individual. Una persona indígena es una persona indígena que pertenece a un pueblo por su autoidentificación como indígena (conciencia grupal). Para integrarla es necesario algún rasgo distintivo o algún componente cultural del grupo. Así, ella es reconocida como miembro y aceptada por el grupo. Las comunidades tienen el derecho soberano y el poder de decidir quién pertenece a las mismas, sin interferencia externa.

Los pueblos indígenas de Argentina son: Kolla (Salta y Jujuy), Wichi (Salta, Chaco, Formosa), Diaguita calchaquí (Tucumán, Salta y Catamarca), Pilagá (centro de Formosa), Chorote (Salta), Chulupí (Salta), Avá Guaraní (Salta, Jujuy y Buenos Aires), Qom (Formosa, Chaco, Santa Fe y Buenos Aires), Mbya Guaraní (Misiones), Mocoví (Chaco y Santa Fe), Atacama (Jujuy), Ocloya (Jujuy), Omaguaca (Jujuy), Tilián (Jujuy), Comechingón (Córdoba), Mapuche (Neuquén, Río Negro, Santa Cruz, Chubut, Mendoza, Buenos Aires), Tehuelche (Santa Cruz y Chubut), Rankulche (La Pampa), Aymara (Jujuy), Quechua (NOA), Huarpe (Mendoza y San Juan), Lule Vilela (Santiago del Estero), Lule (Tucumán), Charrúa (Entre Ríos), Tonocoté (Santiago del Estero), Chané (Salta), Nivacle (Formosa), Selk'nam (Tierra del Fuego), Mapuche-Tehuelche (Chubut y Santa Cruz) y Tapiete (Salta).

Florencia Tola y Carlos Salamanca (2008): Tal como lo detalla Timoteo, no existe una única definición que pueda abarcar la diversidad de los pueblos indígenas cuya población mundial asciende a más de 350 millones de individuos y más de 5000 pueblos. Aunque en la actualidad no existe un consenso universal, se consideran pueblos indígenas a aquellos descendientes de poblaciones que existían previamente al despliegue de las actuales fronteras nacionales y que conservan sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas. Particular importancia se otorga, en esta definición, a la conciencia que se tiene de la propia identidad étnica.

La constitución de los pueblos indígenas como sujetos políticos colectivos adquirió un gran impulso con la ola indigenista que se desplegó con la celebración de los 500 años de resistencia a la colonización iniciada con la conquista del continente. Los sucesivos ecos jurídicos (Guatemala 1985, Brasil 1988, Colombia 1991, México 1992, Paraguay 1992, Perú 1993, Chile 1993, Bolivia 1994, Argentina 1994, Nicaragua 1995, Ecuador 1998) no deben impedir ver esta consolidación como el fruto de una prolongada dinámica de interacción y/o confrontación y/o negociación con los estados nacionales.

Los pueblos indígenas como sujetos políticos confrontan a las democracias latinoamericanas a enormes retos. Ellos incitan al debate de la unidad cultural como fundamento de la identidad nacional y dejan sin validez las más recientes estrategias republicanas (sumisión, asimilación) utilizadas para su "integración". Replantan también el esquema de creación y aplicación del derecho derivado del positivismo jurídico. Invitan a superar la

hegemonía implícita en un solo tipo de ciudadanía y un solo tipo de relación con el Estado así como a reconocer la heterogeneidad como base fundamental en la construcción de democracias plurales. Los pueblos indígenas cuestionan algunos elementos que constituyen el fundamento mismo del Estado, como la productividad como principal objetivo y síntoma del desarrollo, el capitalismo como principal fuerza económica, política y social y la univocidad de los modelos educativos y de los sistemas de salud. Ellos develan las contradicciones de una supuesta igualdad individual e indivisible del individuo político como principio de acceso igualitario a derechos y oportunidades. Reivindican también el reconocimiento jurídico y real de su existencia y la validez de sus instituciones y sus sistemas de pensamiento, gobierno y administración de justicia.

#### EL CONVENIO 169 DE LA ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO

El Convenio 169 que sostiene la política sobre pueblos indígenas y tribales es el instrumento jurídico internacional más comprometido con la realidad de los pueblos indígenas en la protección de los mismos, basado en el respeto de sus culturas, formas de vida, tradiciones y costumbres, y en el reconocimiento de su derecho a intervenir en el diseño y ejecución de los proyectos económicos, sociales y de desarrollo que los afectan. Este Convenio trata de asegurar la presencia de los indígenas como grupo, como colectivo distinto del resto de la población nacional y trata de garantizar el respeto en todo lo que tiene que ver con los derechos humanos fundamentales para una vida digna y la existencia en comunidad dentro del Estado nación.

¿Cuáles son nuestros derechos? Tierra, naturaleza, consulta, lengua, salud, educación, proteger y revalorizar la identidad cultural, participación, igualdad y oportunidad ante la ley, autonomía institucional, modos de vida, desarrollo y progreso, valorizar la propia economía. Se los puede agrupar de esta manera: territorio, política, social y cultural. A quienes ratificaron el Convenio se les garantiza el ejercicio de los derechos humanos universales en las mismas condiciones que el resto de la sociedad civil.

El objetivo del Convenio es generar y garantizar las condiciones básicas para que los pueblos originarios tengan la posibilidad real de asumir el control de sus destinos, en concordancia con sus propias pautas, valores y aspiraciones culturales.

## LA AUTODETERMINACIÓN

Nos permitimos hablar de otro factor fundamental que es la autodeterminación. Esta palabra remite a las condiciones de un conjunto de habitantes de un territorio, regido por su organización social y su estructura política. ¿Quiénes se benefician de este derecho? ¿Cuál es el ámbito de este derecho?

El derecho internacional abre una gran expectativa a los pueblos indígenas respecto del derecho fundamental de autodeterminación. El derecho a la autodeterminación está incorporado en la Carta de las Naciones Unidas en el Convenio Internacional sobre derechos civiles y políticos y en el Convenio Internacional sobre derechos económicos, sociales y culturales. En el comienzo de este Convenio se comparte lo siguiente:

1. Todos los pueblos tienen derecho a la autodeterminación. En virtud de este derecho determinan libremente su status político y procuran libremente su desarrollo económico, social y cultural.
2. Todos los pueblos pueden disponer libremente de su riqueza y recursos naturales por sus propios fines, sin perjuicio de cualquier obligación que surja de la cooperación económica internacional, basada en el principio del beneficio mutuo y del derecho internacional. En ningún caso se puede privar a un pueblo de sus propios medios de subsistencia.
3. Los estados participantes del presente convenio, incluyendo aquellos que tienen la responsabilidad de la administración de territorios no-autónomos y bajo administración, deberán promover el cumplimiento del derecho a la autodeterminación y deberán respetar este derecho en conformidad con las previsiones de la carta de las Naciones Unidas.

Los alcances de este derecho han sido reconocidos en el campo internacional y regional, en los derechos humanos (como el Acta Final de Helsinki de 1975 en su parte VII, la Carta africana de DDHH y de los pueblos, artículo 20, la declaración sobre el otorgamiento de la Independencia a los pueblos y territorios coloniales). También la Corte Internacional de Justicia (ONU) ha apoyado este derecho. Tanto el Comité de DDHH de las N.U. como el Comité de las N.U sobre la discriminación racial han elaborado el contenido del derecho a la autodeterminación. Es un derecho que debería ser considerado como *jus cogens*, norma perentoria, es decir,

decisiva, terminante, concluyente y definitiva (ejemplo: el artículo 53 del Convenio de Viena sobre leyes y tratados).

Tenemos también lo que describe el artículo 1.1 (6) y el artículo 1.3. del Convenio 169 de la OIT. Éste tiene menor magnitud de poder comparado con las Naciones Unidas. Su mandato abarca los derechos sociales y económicos y está fuera de su competencia interpretar los conceptos de "pueblo" y de "autodeterminación". Generalmente, el pueblo indígena acepta criterios para determinar su existencia misma como pueblo. De esta manera, el significado de "todos los pueblos" incluye a los pueblos indígenas. Es indudable que son pueblos, incluso para el propósito del derecho internacional de autodeterminación.

El derecho a la autodeterminación de los pueblos ha sido reconocido desde 1919 por la creación de la Liga de Naciones, antecesora de las Naciones Unidas. La atención estaba centrada en un "principio" de autodeterminación y no en un "derecho". Después de la creación de las Naciones Unidas en 1949, el "principio" de autodeterminación de los pueblos evolucionó hacia un "derecho" conforme al derecho internacional e incluso como norma perentoria.

El proceso de la evolución del nombre está influido por los procesos de la "política" local (provincia, nación) que frecuentemente tienden a ser más pragmáticas que el proceso internacional. Las experiencias locales de autodeterminación indígena influyen directamente en el debate del Estado y, por lo tanto, hacen avanzar el discurso. Es necesario que el Estado siga teniendo en cuenta los procesos en búsqueda de una implementación efectiva y no discriminatoria del derecho a la autodeterminación para asegurar que este derecho satisfaga las legítimas aspiraciones de los pueblos indígenas y no sólo de aquellos que viven sometidos a la "colonización tradicional". Para esto, debemos analizar dos cuestiones fundamentales: los beneficiarios de los derechos de autodeterminación y el ámbito del derecho.

## ÁMBITO DEL DERECHO A LA AUTODETERMINACIÓN

Las declaraciones, principios o pactos de los derechos internacionales, las relaciones amistosas y la cooperación entre estados, así como la carta de las Naciones Unidas, reconocen el principio de igualdad de derechos y autodeterminación para todos los pueblos y disponen que todos los estados deben promover este principio. También reconocen que en la implemen-

tación de este derecho hay “diversas formas” de autodeterminación que se extienden más allá del derecho de secesión y que no están en conflicto con la soberanía territorial o con la unidad política del Estado. La declaración establece, *inter alia*, en un Estado soberano e independiente, la libre asociación de un Estado independiente. La integración a cualquier otro estatus político libremente determinado por un pueblo constituye una forma de implementar el derecho a la autodeterminación. La sustentación de la integridad territorial de los estados es uno de los principios más fundamentales del derecho internacional.

No se puede interpretar el reconocimiento del derecho a la autodeterminación de los pueblos como autorización para realizar cualquier acción que perjudicaría total o parcialmente la integridad territorial o la unidad política de estados soberanos. La política central que detenta el poder garantiza el mantenimiento de la integridad territorial de su gobierno “mediante la aceptación de sus obligaciones que incluyen el pleno respeto del derecho a la autodeterminación con todas sus consecuencias y comprometiéndose en un dialogo con todos los sectores de la sociedad, un gobierno puede mantener la integridad territorial del Estado o asegurar que ocurran cambios pacíficos de una manera beneficiosa para el Estado”.

Por último, hay aspectos externos del derecho a la autodeterminación que no implican la creación de un Estado independiente. Por ejemplo: la participación de los pueblos indígenas y la toma de decisiones en procesos políticos sobre temas que trascienden las fronteras estatales pueden ser considerados como una dimensión de los aspectos externos de su derecho a la autodeterminación. Cuando decimos que trascienden las fronteras estatales no nos referimos a los límites geográficos del Estado soberano sino a los derechos inalienables y consuetudinarios en el área social, política y económica, por ejemplo, a la defensa del patrimonio y las tradiciones para la preservación de la cultura.

No debemos caer en un esquema oligárquico cuando muchos gobiernos piden aclaratorias para poder restringir la autodeterminación indígena a arreglos como autogobierno y autonomía. Los argumentos que se presentan contra la adopción de la autodeterminación se encuentran en la doctrina de la soberanía y el principio de la integridad territorial del Estado. Se dice que un reconocimiento explícito del derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas podría amenazar la democracia, la estabilidad, la paz y la unidad política y territorial. Pero hay gobiernos centrales que promueven los principios de igualdad ante la ley, exhortan el cumplimiento de normas jurídicas para el bien común. En el artículo 19 de la Ley 426/84

se menciona: “en las materias de su competencia, el Instituto desarrollará su acción en todo el territorio de la provincia, pudiendo establecer delegaciones o corresponsalías en cualquier parte del país si resultase necesario para el cumplimiento de sus firmes...”.

Uno de los aspectos internos del derecho a la autodeterminación incluye el derecho del pueblo a procurar libremente su desarrollo económico, social y cultural. Se dice frecuentemente que esto significa una democracia participativa. Sin embargo, también puede significar el derecho a ejercer la autonomía cultural, lingüística, religiosa, territorial o política dentro de las fronteras del Estado. Es decir, no prevista o enumerada en la Constitución del Estado en su marco jurídico.

Patricia Bruyn: Coincido con Timoteo Francia cuando declara que la lucha es por los derechos, por la tierra. Si no se logra el acceso a los derechos territoriales se profundizarán más aún las condiciones de miseria provocadas por la destrucción de los recursos naturales que son fuente de vida para los pueblos indígenas. Esto se halla íntimamente relacionado con el desarrollo de sus actividades tradicionales de subsistencia y con los sistemas propios de salud. De no ser respetados, se atenta contra el derecho a la vida.

La pérdida de sus territorios por el avance de una matriz económica basada en actividades extractivas de recursos naturales no respeta los derechos indígenas consagrados. En las últimas décadas, los avances en materia de leyes fueron muy significativos. Todas las normas, mencionadas por Timoteo y otras más recientes como La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) en el plano internacional, y la Ley Nacional de Emergencia de la Propiedad Indígena N° 26.160 (prorrogada por la Ley 26.554) requieren su cumplimiento efectivo, sin más dilaciones.

El desafío de hoy es superar la enorme brecha de implementación de leyes. Esta situación involucra a una multiplicidad de actores, pero principalmente es desde el fortalecimiento comunitario que deben surgir los lineamientos para quebrar paradigmas de dominación y sometimiento. Así lo ha demostrado recientemente La Comunidad *Navogoh*, La Primavera, al lograr -después de muchos años- elegir a su legítimo representante. Debieron vencer todo tipo de prácticas corruptas de cooptación por parte del Estado que, a pesar del gran despliegue de recursos, no consiguió doblegar la voluntad de sus integrantes.

No es posible abordar los conflictos territoriales si no se tiene presente que estamos inmersos en una puja con el poder económico representado por las empresas sojeras, madereras, mineras y petroleras, y que este poder tiene una fuerte influencia en el poder político local. Esta connivencia alienta un marcado ascenso de la criminalización de los reclaman por el cumplimiento de los derechos territoriales y atenta contra el acceso a la justicia de los indígenas. El poder judicial tiene un rol muy importante a la hora de resolver los conflictos territoriales indígenas, pero son muy escasos los fallos donde se aplican los derechos de los pueblos originarios.

Comparto las reflexiones de Timoteo basadas en la descripción de hechos vividos por su pueblo. Creo que la transformación de la realidad deberá estar liderada por las organizaciones indígenas que, cada vez más, van ganando espacios antes negados. Es fundamental que las políticas públicas estén enfocadas a terminar con las prácticas clientelares y que dejen de considerarlos como grupos vulnerables y de tratarlos solo con programas para "pobres". En este largo proceso iniciado desde hace tiempo, los y las indígenas deben ser los actores políticos capaces de lograr sus cambios. En este proceso de lucha por la tierra, es fundamental la reconstrucción del tejido social comunitario liderado por las *qomlashe* (mujeres tobas).

#### ASPIRACIONES DE UNA PATRIA MULTICULTURAL

Luego de la toma de poder por el saber indígena, dejando de lado lo autoritario, lo oligárquico y otros poderes, de común acuerdo y voluntariamente, los pueblos indígenas y el pueblo criollo elaborarán la configuración económica, social y política que habrá de tener la nueva patria multicultural. Esta patria no podrá evitar que las relaciones de producción erosionen la cultura que originalmente está en la base de las relaciones de producción pre-capitalista. Proponerse lo contrario sería negar que en el país se desarrollan fuerzas sociales nuevas, rechazar la conquista de la ciencia y la técnica que, en su desarrollo, ha logrado la humanidad.

Lo que la nueva patria debe lograr es que los pueblos indígenas en lo que tienen de valioso dejen de ser objeto de descomposición, distorsión y rebajamiento por las leyes ciegas y deshumanizantes que conducen a la agresión y a la discriminación que genera la sociedad basada en la propiedad privada y en la explotación del hombre por el hombre.

Todos los pueblos indígenas sobrevivientes en Argentina han adoptado, en un grado variable, los rasgos culturales que provienen de los europeos y, en este sentido, podría cuestionarse la frontera. Fueron reprimidos, diezmados y exterminados hasta su práctica desaparición (como ocurrió con los diaguitas y calchaquíes).

#### POLÍTICA INDÍGENA EN TIEMPO DE RECONSTRUCCIÓN

Los pueblos indígenas, en su diversidad cultural, que habitan en la Provincia de Formosa, gozan de derechos constitucionales y consuetudinarios. Esto es el derecho a seguir ocupando la tierra, usándola y ejerciendo el derecho absoluto y el manejo real de sus territorios.

Estos derechos se destacan en las constituciones de la provincia (Nro. 79) y en la nacional (Nro. 75, inc. 17) cuando se habla de integración al Estado jurídico con sus derechos colectivos. Además, existen varias leyes en los distintos ámbitos de gobierno que aluden a la política de administración de las tierras y al manejo de los recursos naturales. Estas legislaciones sostienen que los pueblos en cuestión, independientemente de su origen étnico, tienen el derecho a la tierra y a sus territorios para la práctica y el ejercicio de su cultura milenaria.

Con respecto a la posesión indígena de la tierra debe señalarse que la forma que adopta la misma es sensiblemente distinta a la regulada en el Código Civil. La evidencia física de la utilización de determinados lugares de caza en el Gran Chaco sólo puede advertirse en el desajuste ecológico que produce la interrupción de las quemazones, una de las técnicas cinegéticas tradicionales marcada por los matorrales de leñosas invasoras, indeseables y otros efectos negativos concomitantes.

A pesar de la sutileza con que aparecen los signos de la posesión de sitios de asentamientos periódicos, las aguadas, ríos, lagunas, esteros, pozos, territorios de recolección y de caza o de pesca, los casi imperceptibles cementerios, lugares sagrados para los aborígenes, están marcados de forma indeleble en la memoria histórica de estos pueblos. Esta memoria histórica, indisociable de la geografía, es la principal señal de posesión tradicional que ahora posee rango constitucional (extracto de la Reglamentación de la Ley N° 26.160 anotado por Timoteo en sus cuadernos).

Habitando la nación argentina, los indígenas tienen derecho a la recuperación de sus tierras usurpadas. Cuando hablamos del asentamiento en comunidades, la restitución de sus tierras se logra por medio de títulos o decretos históricos, nacionales o provinciales, que están vigentes sobre tierras de las que fueron desposeídos. Existe un derecho de apelación frente a la Suprema Corte de la nación o a los Tribunales de la primera circunscripción judicial de la capital de Formosa. Ellos estudian los casos en disputa acerca de la legalidad de la adquisición de las tierras por parte del gobierno porque, por derecho ancestral, la población indígena no tiene ningún deseo de abandonar sus tierras. En ellas crecieron sus hijos, y su relación espiritual con su tierra es en concepto central de la posesión y propiedad cultural que reviste su relación con la tierra y con los aspectos colectivos de esta relación.

Han habido congresos indígenas en la provincia convocados por el gobierno estatal. Nos reunimos con distintos sectores de la sociedad -tanto individuos profesionales como organizaciones indígenas- para encarar la cuestión y resolver el problema de los pueblos originarios. El gobierno se propone investigar la situación de los aborígenes y discutir un programa respecto de las decisiones y planes de gobernabilidad. En la conclusión general, cada comunidad siempre siente la presión política proveniente de diversas fuentes del Estado para abandonar sus tierras o por la existencia de un supuesto convenio entre comunidad y Estado sin la explicación de los detalles de dicho convenio. Luego resulta que es una trampa para aprovecharse de las tierras de los aborígenes debido a su ignorancia. El Estado no puede fundamentar argumentos dentro de las tierras indígenas para cumplir sus programas con intereses provinciales o nacionales sobre conservación de fauna, expansión del turismo, explotación de minerales u otros recursos naturales existentes. Los mismos indígenas se deben encargar de poner en práctica tales restricciones. Hoy en día, la existencia del Convenio Internacional 169 obliga a los estados a la debida consulta a los pueblos originarios.

Las tierras indígenas deben permanecer en las manos de quienes viven en ellas. Lo mejor que puede hacer el gobierno central es hacer su voluntad para servir a los intereses de los pueblos aborígenes, esto sería: permitirles mantener sus derechos a la tierra sin ninguna excusa, así como el sustento cultural dentro de sus territorios. De esta manera, estaría concediendo el derecho a las comunidades de establecer un área de caza y de control comunitario en un medio ambiente sano y lleno de vida. En otras palabras, aspiramos a tener el control y el manejo comunitario de nuestros territorios. La situación consistiría en devolver las reservas

aborígenes a sus habitantes y a sus dueños, transformándolas efectivamente en un tipo de parque cultural o reserva de la biosfera, desde la lógica indígena.

El gobierno, las organizaciones e instituciones indígenas que trabajan para su pueblo deben asegurar y garantizar el respeto a su identidad, la posesión y propiedad comunitaria de las tierras, su participación plena en la gestión de los recursos y los demás intereses que los afectan en relación con las tierras. Ellos deben ser cabalmente consultados, sus demandas tradicionales y contemporáneas sobre sus tierras, sobre sus recursos y sobre sus bienes deben ser escuchadas en función de lo que establecen las normas correspondientes a los asentamientos de poblaciones indígenas, a sus derechos adquiridos, consagrados y reconocidos.

Vemos al gobierno central hacer grandes esfuerzos para expulsar a los pueblos aborígenes de sus tierras ancestrales y reducir las tierras que habitan. Para él, constituye un serio problema que obliga al enfrentamiento entre indígenas y Estado. Generalmente, implementan programas oficiales (por supuesto, sin consulta previa), incurriendo para ello en excusas sobre el mundo globalizado y progresista. Esta clase de política surge de una mentalidad egoísta, desde el individualismo explotador por una sencilla razón: la comercialización de la tierra con el propósito de establecer mercados privados inmobiliarios, la conversión de las áreas de reservas (comunales e indígenas) en granjas privadas o establecimientos ganaderos para ser arrendadas o vendidas a empresas multinacionales y particulares o áreas protegidas o parques nacionales para excluir al indígena de sus tierras. Todas estas iniciativas han conducido a la desposesión de las poblaciones indígenas.

Desde la visión indígena sabemos que el mundo civilizado no puede convivir en paz por sus proyectos visionarios que poseen connotaciones económicas que ven solamente sus intereses lucrativos inmediatos y no están preocupados por los efectos que generan, atentan contra los cambios climáticos y alteran la vida de los animales.

Patricia Bruyn: De la lectura de estas palabras surge la pregunta: ¿Qué es ser civilizado? ¿Fumigar los campos con glifosato? ¿Contaminar las fuentes naturales de agua con cianuro y talar un millón de hectáreas arrasando con una topadora? ¿Es eso ser civilizado? Eso es, más precisamente, lucha de poder económico de un Estado que -dejando a un lado las leyes- no tiene la decisión ni la voluntad política de hacer cumplir las normas existentes.

## CAMINO PARA ENCONTRAR LA DIGNIDAD: TIERRA Y PREEXISTENCIA

En el catálogo de nuestros derechos surge la palabra “tierra”. Ella fue privilegiada por su importancia en el ámbito del derecho internacional. No hay diferencia de interpretación técnica entre tierra y territorio y en la concepción indígena la relación espiritual con la tierra es central. Entonces, el término correcto y completo es territorio tradicional = ocupación.

¿Por qué no tenemos el derecho a la tierra con título de propiedad individual o comunitaria? Cuidamos la tierra y los árboles. Conocemos a los animales y a los alimentos del monte. Nos enseñaron a usar estos valiosos recursos naturales para el mejor beneficio de todo nuestro pueblo.



El monte, según Soledad de Mala' lapel (2002)

Para nosotros los derechos territoriales son derechos humanos con los cuales los *qom* tienen el derecho inalienable de proteger la tierra y con esto estamos comprometidos. Deseamos mantener los elementos esenciales de la identidad y, de esta manera, tener algo para ofrecerle a los futuros *qom* donde sea que se encuentren nuestros hijos, nietos y la generación venidera. No tener tierra equivale a la pérdida de nuestros derechos y las culturas se condenan a vivir en la pobreza, sin ningún derecho, oprimidos por otros, por los que se han apropiado de nuestra tierra y de nuestras costumbres étnicas.

Se habla de indemnización del territorio que habitualmente nos pertenecía y de recuperarlo. Es sencillo: se deben respetar nuestros derechos como pueblos indígenas que reconoce

el sistema jurídico. El Estado debe colaborar en esta materia y respetar lo que declara la Constitución Nacional en su jerarquía de ley madre, cuando dice que se debe “reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos... y garantizar la posesión y propiedad comunitaria de las tierras...” en la jurisdicción del Estado provincial.

El indígena siempre se dispuso a intervenir en las acciones de defensa del territorio. Desde el nacimiento mismo de la nación argentina hubo varios tratados de paz con las tribus indígenas tanto en el sur como en el norte del país, porque el Estado observa la existencia de naciones distintas dentro del territorio anhelado por él, de allí surgen los tratados entre potencias. Y además hay antecedentes en la historia oficial del dominio indígena de las tierras.

Ésta es la base del reconocimiento de la preexistencia. Esto genera confianza porque admite la continuidad generacional e histórica de este grupo y privilegia la finalidad de concretar el etnodesarrollo dentro del contexto nacional. El territorio es un elemento fundamental del desarrollo de las culturas y, sin duda, un componente primordial del patrimonio cultural indígena.

El entusiasmo de la gente indígena por la Constitución Nacional en lo que respecta el tema de tierras es grande. El Estado lo piensa desde lo técnico pero el pueblo indígena ha insistido siempre que los significados de los términos usados en la Constitución Nacional van más allá de lo técnico.

Se habla de la decisión del grupo en la mensura de sus tierras con el propósito de llevar a la práctica lo establecido en la afirmación de los derechos, y se habla también de promover la titularización de las tierras indígenas. Esto alude a su control para conservar el medio ambiente en el que se desarrolla la cultura. De esta manera, se puede avanzar con seguridad en el terreno social, económico, político y cultural. Todo esto con miras a evaluar, con una política eficaz, los fenómenos que generan la exclusión social, para participar en el gobierno del Estado y en la toma de decisiones. Se trata de comprender los derechos adquiridos en relación con las tierras tradicionales y el sentido ordinario de los términos usados en las cláusulas constitucionales.

Por sobre todas las cosas, el pueblo indígena que despierta desconfianza ante el Estado tiene la necesidad de plantear la titularización de sus tierras, su dominio territorial para que el indígena pueda labrar y trabajar con dignidad, cultivar su propio alimento, criar a sus propios animales y hacerse sus propias ropas. De allí, la posibilidad de participar en los movimientos económicos cuando se hace alusión al trabajo, respetándolo en igualdad de condiciones y dignidad, para que no viva de algo sintético y con sus derechos reconocidos en las leyes.

En el orden del derecho internacional, cuando se habla del territorio indígena se lo piensa como algo coherente, continuo, permanente y encerrado entre límites fijos. La historia viva de los pueblos indígenas hace que esos territorios se amplíen y crezcan, permanezcan y continúen. Hay que considerar las estaciones del año para poder ajustar la vida en la rotación de los ciclos. De allí puede venir la solución del problema de supervivencia para contrarrestar el nivel de pobreza. El territorio de los pueblos indígenas depende mucho del ecosistema, del espacio cuantitativo y cualitativo de recursos y del tipo de vida en ejercicio. No se puede separar tierra-recursos de comunidad-tierra.

Hay antecedentes históricos que el Estado no debe ignorar: los indígenas fueron desplazados o relocalizados en comunidades. Sus tierras actuales en épocas anteriores eran territorios libres e inmensos. Nos convirtieron en semi-nómadas. El permanente saqueo de nuestras tierras, la resistencia a los usurpadores de la historia, que vinieron con actitud de dominar, provocaron diferentes problemas.

El territorio que habita el pueblo indígena reúne varios aspectos multidimensionales. Primero, es para habitar, tener una vida en común y normas de convivencia. Se subdivide en terrenos para habitar, lugar de cría de animales, pastoreo, lugar para alimentos tradicionales, montes, lagos, animales silvestres, etc. Hay lugares sagrados, si tenemos en cuenta el aspecto religioso.

Para cumplir estas aspiraciones presentamos el siguiente itinerario, el eje esquemático de nuestro dialogo político:

1. organización de la propiedad de la tierra
2. preservación sociopolítica del pueblo indígena
3. defensa del patrimonio y tradiciones
4. participación en los escenarios públicos del Estado y en la elaboración de planes y programas para el aborigen
5. toma de decisiones en cuanto a los recursos naturales, productivos y otros que ofrecen sus tierras
6. organización tradicional cuando así lo deseen u otras formas establecidas por las leyes vigentes
7. autodeterminación
8. mejoramiento de las condiciones económicas
9. fin de la coerción que propicia el Estado a las comunidades aborígenes.

## RECURSOS NATURALES

Los recursos naturales son nuestra fuente de vida

T.F

Es imposible separar el asunto de la tierra de las posiciones políticas sobre los recursos naturales. Esto significa el derecho a la posesión de la tierra para el desarrollo del pueblo indígena en todas las áreas principales de la vida comunitaria. Cada miembro de la comunidad hace uso diferente de los recursos naturales y, en el manejo de ellos, se benefician en sus vidas. No sólo se respetan entre los individuos de una comunidad, sino que respetan también a la tierra y a los recursos que se encuentran en la zona.

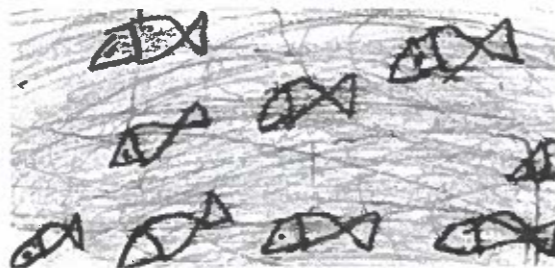
Al reconocer la preexistencia étnica de los pueblos indígenas, la Constitución Nacional garantiza el respeto y asegura la participación directa de los mismos en la gestión de los recursos naturales. Nuestros territorios tradicionales son ricos en recursos (sostenibles, no revocables). Cuando el gobierno gira el ojo hacia nuestras tierras, antes de que emprenda una acción, como pueblos originarios tenemos derecho a participar en la administración, la protección y la conservación de los recursos.

Para el Estado los recursos naturales son los minerales (petróleo, carbón, gas, piedras preciosas, sales, abrasivos, arcilla). Según el código de minería argentino, los dueños de los campos no son los dueños de las minas. El gobierno concede permiso a particulares para explotarlos. Según la categoría de las sustancias minerales, se establece quién puede explotar y bajo qué condiciones.

No debemos ignorar los cambios profundos y debemos aceptar que las cosas de la naturaleza cambian con violencia como consecuencia de la globalización. Por un lado, hay que disfrutar lo que ofrece el desarrollo de la civilización misma (ropa, música, lo nuevo y desconocido) y, por el otro, hay que saber que existe una lógica que nos es ajena: la lógica de competencia y consumo que hace que la vida en el mundo esté en riesgo, la de los seres humanos, animales y plantas, agua y tierra. A partir de un medio ambiente más saludable y del respeto se pueden prevenir algunos deterioros de la naturaleza y continuar con la vida cultural y social porque tenemos métodos y la sabiduría.



Asando pescado en 503  
Foto: F.T. (2010)



Los peces de Mala' lapel según Ester González (2002)

Es necesario asegurar el derecho a participar en las decisiones en forma conjunta con el Estado y decidir los alcances, las formas y niveles de decisión política en lo relativo a nuestras propias instituciones oficiales. Para ello se debe convocar a mesas de diálogo con representantes de las distintas instituciones del Estado (escuelas, ministerios, entes regionales de desarrollo, municipios, etc.) y del resto de la sociedad civil (asambleas barriales, gremios, cooperativas, grupos campesinos, etc.). Hoy ofrecemos nuestra cooperación para el diálogo y el intercambio por el bien de lo que anhelamos: un mundo mejor con las características de una vida que se mantiene con firmeza y de un pueblo que no ha perdido su autodeterminación con identidad. La articulación de experiencias recibidas en tiempos inmemorables es lo que nos hace aferrarnos más a nuestra identidad.

Claudia Briones: Según recuerdo, con Timoteo sólo estuvimos en dos ocasiones cara a cara, palabra a palabra. La primera, cuando nos conocimos, fue por septiembre de 2001 en Buenos Aires. Esa vez, Florencia Tola y Carlos Salamanca me habían invitado a participar de la presentación del libro que compilaron, *Historias Nunca Contadas*, con reflexiones de Israel Alegre y Timoteo Francia, en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Estábamos ya percibiendo en la capital del país ese malestar social que se hizo patente el 18 y 19 de diciembre de ese mismo año, en medio de cacerolazos, movilizaciones, asambleas y diversas acciones de protesta. De ese día, recuerdo el impacto que produjeron en mí ambos disertantes, y particularmente Timoteo, al tomar una posición respecto de la educación intercultural bilingüe que sigo tomando como guía para pensar hasta el día de hoy.

El segundo encuentro con Timoteo -si no me traiciona la memoria- fue el 11 de octubre de 2003, en el *Ciclo Estamos de Pie: Los Pueblos Aborígenes 510 Años Después*, organizado por el Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Podría no haber sido esa ocasión sino otra, pero daría lo mismo.

Lo que recuerdo vívidamente es que nos quedamos charlando en la entrada del Museo, hablando sobre preocupaciones compartidas, por la distancia existente entre legislaciones y prácticas de reconocimiento de los derechos indígenas. Timoteo ya había pasado episo-

dios de debilitamiento de su salud, y vinculó claramente los padecimientos de los referentes indígenas, y sus propios padecimientos físicos, con las demandas y presiones recibidas por los líderes, tanto por parte de los ajenos como de los propios. La visibilidad adquirida -necesaria como es para ser escuchado por los no indígenas y respetado por los propios- puede generar desacuerdo y hasta envidia entre los miembros del pueblo y comunidad a la que esos líderes pertenecen. Estos sentimientos descentrados que pueden hacerse carne en algunos, se manifiestan como enfermedad por daño en otros. El deterioro del bienestar en sentido amplio, de cuerpo y espíritu, puede con frecuencia ser -como me explicó Timoteo- uno de los precios a pagar por quienes asumen el compromiso del liderazgo.

No obstante, lo que más aparece explicitado en los dichos y escritos de Timoteo son los sufrimientos colectivos y no los personales. Esos sufrimientos colectivos aparecen fuertemente ligados a despojos históricos y desprecios recurrentes por el simple hecho de ser distintos. Y quizás sea en esta manera de condensar experiencias sociales que las certezas de Timoteo, sus convicciones y propuestas, se encarnan de manera tan contundente.

Me refiero a que, en campos de interlocución polarizantes, que tienden a clasificar las experiencias y prácticas sociales como inevitable e irreconciliablemente indígenas o no indígenas, pocas veces los referentes de los pueblos originarios pueden expresar con tanta lucidez como la que logra Timoteo sentidos de pertenencia y devenir basados en nociones tan sugerentes de articulación en la diferencia, y de sedimentaciones significativas a lo largo de cambios tan constantes como inevitables.

Así, las angustias y el enojo que los escritos de Timoteo dejan entrever -por la discriminación, por el ninguneo, por carencias tan remediabiles como injustificadas- aparecen siempre como contrapunto de varias certezas. Quizás la más medular se condensa en esta poderosa afirmación: "Por un lado, hay que disfrutar de lo que ofrece el desarrollo de la civilización misma (ropa, música, lo nuevo y desconocido) y, por el otro, hay que saber que existe una lógica que nos es ajena: la lógica de competencia y consumo que hace que la vida en el mundo esté en riesgo, la de los seres humanos, animales y plantas, agua y tierra. A partir de un medio ambiente más saludable y del respeto se pueden prevenir algunos deterioros de la naturaleza y continuar con la vida cultural y social porque tenemos los métodos y la sabiduría".

Ligada a esta certeza, va la confianza de Timoteo en que "llegará el momento -por el imperio de la razón y la consciencia- en que los argentinos todos comprenderán que no estamos como estamos porque somos así sino porque no nos han dejado ser aun lo que somos." Un "ser lo que somos" que Timoteo encuentra como forma *qom* de ser y estar en el mundo, y que habla de muchas cosas. De espiritualidad, de "vida libre y sana", de sabiduría, de conocimiento y del valor de que el individuo mantenga "sus características y principios culturales".

Certezas y confianzas propias permitieron que Timoteo viera en la educación intercultural y bilingüe no la excusa para el gueto sino el "derecho de aprender y de enseñar" sin discriminación alguna, el "derecho de recibir una educación sistemática y formal en vistas a un buen desenvolvimiento de los individuos indígenas para que sean maestros o profesores y tengan un nivel académico de competencia en cualquier campo teórico o práctico, público o privado".

Muchas veces me pregunté qué factores y experiencias de vida hicieron posible que Timoteo tuviese una visión tan sutil de la tensión universal/particular y batallase con tanta convicción para que ninguno de los derechos *qom*, ni los culturales ni los universales, se viesen como mutuamente excluyentes o en contradicción, tal como parecen verse en muchas discusiones teóricas de la filosofía política, en muchos debates entre los esencialismos y los constructivismos antropológicos, y en muchas prácticas estatales que usan esa aparente tensión como excusa para que unos o ambos sean conculcados o menoscabados.

Acabo de encontrar una posible respuesta en los escritos mismos de Timoteo. Como él precisa, "El moverse es natural en nosotros, los tobas del Gran Chaco. Y pueblos que no se mueven se mueren. Lo natural es tener movimiento". Entiendo que es ese movimiento como modo también propio del conocimiento *qom* lo que permitió que el pensamiento de Timoteo circulara con inusual fluidez entre mundos y concepciones variadas, de maneras quizás más libres que las que tuvo disponible su cuerpo físico.

Y es ante tanto dinamismo del pensamiento, que duele tanto y más que una persona con un entendimiento tan cabal de la necesidad y posibilidad de articular derechos universales y especiales, con una concepción tan potente de dignidad humana general y cultural,

tuviese que morir -al menos a mis ojos- en 2008, de una enfermedad curable desde hace varias décadas. Sin embargo, si como dice Timoteo, cuando un líder muere, "sus compañeros quedan vagando en los territorios que recorría cuando estaba en vida palpable" y cada "espíritu o compañero queda pegado con ese poder y se refugia en los montes y campos transformado en vigilante o cuidador invisible del lugar", resta esperar que sus compañeros sigan cuidando y enseñando a quien sepa escuchar pues, como ciertamente sabía Timoteo, sigue siendo "tiempo de sembrar en el espacio indicado y cosechar".

#### VIOLACIONES A NUESTROS DERECHOS Y REVOLUCIÓN POLÍTICA

A pesar de que el Estado ha implementado leyes a favor de los pueblos indígenas para el fortalecimiento de sus instituciones y la vida organizada en comunidad, aún seguimos sufriendo daños que afectan nuestra identidad. Entre las violaciones más frecuentes están la violación de nuestro derecho a la tierra y al territorio, el desconocimiento de la persona jurídica de las comunidades, el desconocimiento de la preexistencia étnica y cultural, la violación de los derechos de participación y consulta, la ausencia de legislación indígena, la falta de acceso a la justicia, la ausencia de fondos para responder a las demandas del pueblo indígena.

Una vez superados los obstáculos, con respiro y aliento, podremos recuperar las tierras aptas y suficientes, pasando luego a su uso con la equidad que implica el derecho y la justicia. El aliento es una poderosa herramienta para todos los que están comprometidos con nuestra lucha por justicia y poder de decisión. Esperamos crear este espíritu de aliento, el diálogo y el esfuerzo desinteresado que contribuyan con un futuro mejor y más seguro para todos los pueblos indígenas de Formosa y del resto del país.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEGRE, ISRAEL y FRANCIA, TIMOTEO. 2001. *Historias nunca contadas*. Tola, F. y Salamanca, C. (Eds.). Buenos Aires: Ediciones del Tatú.\*

ARGERI, MARÍA E. 2005. *De guerreros a delinquentes. La desarticulación de las jefaturas indígenas y el poder judicial. Norpatagonia, 1880-1930*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BARTHES, ROLAND. 1977. *Image music text*. New York: Hill and Wang.

BIALET MASSÉ, JUAN. 1985 [1904]. *Informe sobre el Estado de la Clase Obrera*. Madrid. Buenos Aires: Hyspamérica (reedición).

BOONE, ELIZABETH y MIGNOLO, WALTER (Eds.). 1994. *Writing without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham y Londres: Duke University Press.

BRAUNSTEIN, JOSÉ. 1983. "Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco", *Trabajos de Etnología*, 2: 9-102.

CORONIL, FERNANDO. 1994. "Listening to the Subaltern: The Poetics of Neocolonial States",

*Poetics Today* 15 (4): 643-658. *Locis of Enunciation and Imaginary Constructions: The Case of (Latin) America I (Winter)*.

DELEUZE, GILLES y GUATTARI, FÉLIX. 1991. *Qu'est-ce que la philosophie?*. París: Les éditions de Minuit.

DELEUZE, GILLES. 1977. *Dialogues (en collaboration avec Claude Parnet)*. París: Flammarion.

FIELD, LES. 1999. "Complicities and Collaborations: Anthropologists and the "Unacknowledged Tribes" of California", *Current Anthropology*, 40: 193-209.

FOUCAULT, MICHEL. 2006. *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

GORDILLO, GASTÓN. 2008. "The clientelization of ethnicity: party hegemony and indigenous political subjectivities", *Journal of Latin American Cultural Studies*, 17 (3): 335-348.

HECHT, A. C., G. J. MARTÍNEZ y P. CÚNEO. 2008. "Infancia toba y mundo natural: De la atención del malestar físico a las pautas de socialización

infantil”, *Acta Americana*, 16 (1): 81-105. Upsala: Swedish Americanist Society (SAMS).

HÉRITIER, FRANÇOISE. 2010. *La différence des sexes explique-t-elle leur inégalité?*. París: Bayard (Les Petites Conférences).

HOBBSAWM, ERIC. 1989. “Introduction: Inventing Traditions”, en *The Invention of Tradition*, Hobsbawm, E. y Terence R. (Eds.) Cambridge: Cambridge University Press.

IÑIGO CARRERA, VALERIA. 2001. “‘Yo soy mercadería’. Producción de relaciones clientelares en un asentamiento de población indígena en la ciudad de Formosa”. Tesis de Licenciatura. Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

KARSTEN, RAFAEL. 1993 [1923]. *Los Indios Tobas del Chaco Boliviano*. San Salvador de Jujuy: Centro de Estudios Indígenas y Coloniales, Universidad Nacional de Jujuy.

LEFEBVRE, HENRI. 1991 [1974]. *The production of Space*. Traducción de Donald Nicholson-Smith. Londres: Blackwell.

MAEDER, ERNESTO y GUTIÉRREZ, RAMÓN. 1995. *Atlas Histórico del Nordeste Argentino*. Resistencia: Instituto de Investigaciones geográficas, Fundanord, Universidad Nacional del Nordeste.

MÉTRAUX, ALFRED. 1946. *Myth of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco*. Philadelphia American Folklore Society.

MARTÍNEZ, GUSTAVO y CÚNEO, PAOLA. 2009. “Las denominaciones vernáculas y el conocimiento toba del entorno vegetal”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares (RDTP)*, 14 (2): 149-168. Madrid: Instituto de Lengua Literatura y Antropología, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

PAZ, CARLOS D. 2009. “La Nación de los Abipones ¿Un experimento político exitoso?”. Tesis Doctoral en Historia. Tandil (Inédita).

PIZARNIK, ALEJANDRA. 2000. *Poesía completa*. Buenos Aires: Lumen.

RANCIÈRE, JACQUES. 1996. *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

RENAN, ERNEST. 1983 [1889]. *¿Qué es una Nación?*, en AA.VV. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

RODRÍGUEZ, MARIELA EVA. 2010. “De la ‘extinción’ a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)”. Tesis doctoral, Georgetown University. <http://cdm15036.contentdm.oclc.org/cgi-bin/showfile.exe?CISOROOT=/p15036coll3&CISOPTR=792&filename=793.pdf>

SALAMANCA, CARLOS; TOLA, FLORENCIA et al. 2005. *Herramientas para la educación Bilingüe e Intercultural*. Proyecto UNESCO-Asociación AEAC (Inédita).

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY. 1988. “Can the Subaltern Speak?”, en *Marxism and the Interpretation of Culture*, C. Nelson y L. Grossberg (Eds.). Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

TOLA, FERNANDO y DRAGONETTI, CARMEN. 2010. *Filosofía de la India. Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya. El mito de la oposición entre «pensamiento» indio y «filosofía» occidental*. Barcelona: Editorial Kairós, 2da. edición.

2004. *Dhammapada, La esencia de la sabiduría budista*. Primordia Editorial: Florham Park, New Jersey, USA, 8va. edición.

2003. *Aportes desde la Filosofía de la India: Multilateralidad, Perspectivismo, Tolerancia, Inclusivismo*. Buenos Aires: Fundación Instituto de Estudios Budistas, FIEB.

1999. “El Budismo frente a la justificación de la violencia en la Antigua Antigua”, *Pensamiento*, 54: 105-126.

1999. “La concepción budista del universo. Causalidad e Infinitud”, *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, 229 (1): 65-88.

TOLA, FLORENCIA. 2009. *Les conceptions du corps et de la personne dans un contexte amérindien. Je ne suis pas seul(ement) dans mon corps*. París: L'Harmattan.

2009. “La universalidad de la cultura para los amerindios. Un análisis de mitos tobas sobre el origen de la humanidad”, en *Claude Lévi -Strauss en el pensamiento contemporáneo*. Buenos Aires: Colihue.

TOLA, FLORENCIA y SALAMANCA, CARLOS 2008. “Pueblos Indígenas”, en *Diccionario del pensamiento alternativo*. Biagini, H. y Roig, A. (Eds.). Biblos: Buenos Aires.

VALLEJO, CESAR. 1996. *Poemas en prosa, Poemas Humanos, España, aparta de mí ese cáliz*. Madrid: Ediciones Cátedra.

VICTORICA, BENJAMÍN. 1885. *Campaña del Chaco*. Buenos Aires: Imprenta Europea.

VIVALDI, ANA. 2005. “Camino a la Ciudad, el Monte y el Lote. Producción de Lugares entre los Toba del Barrio Nam Qom (Formosa)”. Tesis de Licenciatura. Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

## COLABORADORES

CLAUDIA BRIONES. Antropóloga. Investigadora del CONICET y Docente de la Universidad Nacional de Río Negro.

PATRICIA BRUYN. Abogada. Especialista en derechos indígenas y fortalecimiento comunitario.

LORENA CARDIN. Antropóloga. Doctoranda, becaria y docente de la Universidad de Buenos Aires.

CARMEN DRAGONETTI Y FERNANDO TOLA. Especialistas en Filosofía de la India. Investigadores Superiores del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

VALERIA IÑIGO CARRERA. Antropóloga. Investigadora del CONICET y Docente de la Universidad de Buenos Aires.

CELESTE MEDRANO. Etnozoóloga. Doctoranda en Antropología Social en la Universidad de Buenos Aires, becaria del CONICET.

CRISTINA MESSINEO. Lingüista. Investigadora del CONICET y Docente de la Universidad de Buenos Aires.

CARLOS D. PAZ. Historiador. Becario postdoctoral del CONICET y Docente en la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

BEATRIZ RODRÍGUEZ. Maestra *qomlashe* de *Namqom* (Formosa) y compañera de colegio de Timoteo.

MARIELA RODRÍGUEZ. Antropóloga. Investigadora del CONICET y Docente en la Universidad de Buenos Aires.

VALENTÍN SUÁREZ. Maestro y líder *gom* de Riacho de Oro (Formosa) y compañero de colegio de Timoteo.

ANA VIVALDI. Antropóloga. Doctoranda en la universidad de *British Columbia*, en Canadá.

## ACERCA DE RUMBO SUR

Queremos sembrar nuestro aporte en un campo tan rico y valioso como es la identidad y el patrimonio cultural. Nuestra misión es investigar, registrar y difundir esa estrecha relación del hombre y su ambiente a lo largo de la historia, las geografías y las culturas como forma de comprender el presente y ayudar a proyectar el futuro.

Empezamos como grupo interdisciplinario a mediados de los años noventa. Desde entonces hemos desarrollado numerosos trabajos de campo, en forma autónoma y/o colaborando con otros organismos e instituciones en temas de cultura y sociedad, educación, derechos humanos y sociales, pueblos originarios y medio ambiente. Produciendo documentales, videos institucionales, talleres, cursos de formación docente, libros, muestras fotográficas, disertaciones, ciclos de cine y relevamientos e investigaciones de temáticas poco atendidas.

**RUMBOSUR**  
ASOCIACION CIVIL  
WWW.RUMBOSUR.ORG.AR

## APOYOS INSTITUCIONALES

CONICET



Centre *EREA* du *LESC*  
(UMR 7186 CNRS/Paris Ouest)



**CCEBA** Centro Cultural  
de España  
en Buenos Aires



Fundación  
Instituto  
de Estudios  
Budistas

*Servicio Paz y Justicia*  
Pueblos originarios



Facultad de Filosofía y Letras. UBA

**UBA190**  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES ANIVERSARIO

*Declarado de interés y co-financiado por*



Este libro presenta palabras escritas por Timoteo Francia que nos permiten escuchar una voz *qom* que une la palabra y las generaciones, tanto del pasado como del futuro. Timoteo nos habla desde un lugar intersticial, generador de una síntesis original donde confluye la oralidad y la escritura, lo material y lo espiritual, la historia y la mitología. Desde un lugar de conocimiento, de compromiso con su pueblo y de curiosidad filosófica por la interculturalidad, recibimos su legado con profunda emoción y tristeza, aunque también con celebración por esta obra, parte ineludible de su persona, que nos ayuda a pensar en los desafíos históricos, culturales y políticos que Timoteo vislumbraba para la modernidad *qom*. Estos relatos intersticiales nos introducen en un recorrido donde nada queda ignorado y donde lo sagrado se conecta con la salud y la política, y la reflexión sobre la vida democrática se conecta íntimamente con las tradiciones *qom* de vida. Sin nostalgia, solo con respeto. Extrañamos la parte de Timoteo que no está, pero damos gracias por todo lo que de él se sigue manifestando entre nosotros.

Dr. Pablo Wright  
CONICET / UBA