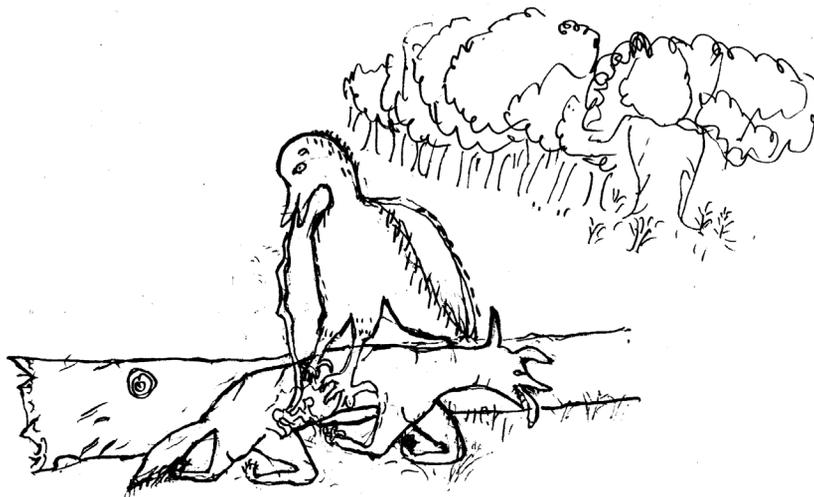


*Hacia el Protagonismo  
Propio*



*Base Conceptual para el  
Relacionamiento con Comunidades  
Indígenas*

*Hannes Kalisch*



*Hacia el Protagonismo  
Propio*

*Base Conceptual sobre  
Relacionamiento con Comunidades  
Indígenas*

*Hannes Kalisch*

Enero 2000

*Ya'alve-Saanga*

*Nengvaanemquescama Nempayvaam Enlhet*

© Hannes Kalisch  
Nengvaanemquescama Nempayvaam Enlhet  
Ya'alve-Saanga  
ISBN 99925-3-257-2  
Dibujo de tapa: Ernesto Unruh

El presente texto se elaboró en el marco del trabajo de asesoramiento y apoyo técnico al proyecto “Mejora Sanitaria en 7 (11) Comunidades Indígenas del Chaco Paraguayo” (P-2995 — PCI-INTERMÓN-SECIPI) entre julio 1999 y enero 2000.



15. De los mitos modernos.....	36
16. De la identidad negativa.....	37
17. De la ayuda.....	38
18. De la dependencia.....	39
19. De la responsabilidad.....	39
20. De la compasión.....	41
21. De la precariedad.....	42
22. Del fracasado camino blanco.....	43
23. De cambios estructurales.....	44
<b>Capítulo II: El Concepto</b>	<b>45</b>
24. Del ‘partir del otro’.....	45
25. De la relación.....	46
26. De la salud: un ejemplo.....	47
27. De las implicancias éticas.....	48
28. Del sistema indígena.....	49
29. Del desarrollo.....	51
30. De lo sostenible.....	52
31. De la autogestión.....	52
32. De lo étnico.....	54
33. De la dimensión política.....	55
34. De la independencia.....	57
35. De la autonomía y la ontonomía.....	58
<b>Capítulo III: Profundizando la relación</b>	<b>60</b>
36. Del acompañamiento.....	60
37. De lo integrado.....	62
38. De lo propio.....	63
39. Del mapa simbólico.....	64
40. De la actualidad cultural.....	65
41. Del cambio.....	66
42. De la reflexión sobre lo propio.....	68
43. De la revalorización.....	70
44. Del diálogo.....	71
45. De la concreción.....	72

<b><i>Parte III: La Base Ética</i></b>	<b>73</b>
46. De los parámetros descriptivos .....	73
47. De la autocritica .....	75
48. De la crítica .....	76
49. De la profesionalidad y la reflexión .....	77
50. Del ‘ser humano’ .....	78
51. Del otro.....	79
52. De la liberación .....	80
53. De la utopía .....	82
<b><i>Parte IV: La Construcción del Diálogo</i></b>	<b>85</b>
54. Del punto de partida .....	85
55. De lo lingüístico .....	86
56. De los símbolos culturales diferentes.....	88
57. De la comunicación intercultural .....	89
58. De la apropiación y el protagonismo.....	90
59. De la animación.....	91
60. De la confianza.....	93
61. De la capacitación .....	94
62. De la formación.....	96
63. De la involucración personal.....	96
64. De la incertidumbre.....	97
65. De la emoción.....	99
66. Del encuentro del otro .....	100
<b><i>Bibliografía</i></b>	<b>101</b>
<b><i>Índice</i></b>	<b>107</b>



## *Epígrafe*

De aquel tiempo cuando no existían aún enlhet, cuando vivían los quelyav'a; mi abuelo suele contar la historia de la zorra *maaleng* y del cuervo *maama*:

*Maaleng le preguntó a maama:*

— „Nieto, ¿cómo hacés que siempre comés carne?“

— „No, lo busco allá arriba nomás, bajando siempre, jugando con el viento.“

— „Así entonces lo hacés.“

— „Voy siempre arriba, juego con el viento y bajo otra vez para buscar carne. Si encuentro algo, lo como, si encuentro lo que ha dejado de comer el león“ dice *maama*.

— „Muy bien, ¡llevame a mí también!“ le dice su abuela.

*Y sí, la llevó, la llevó a gran altura y reía maaleng, ¡qué fresco estaba! Jugaba con el viento, ¡qué bueno! Buscaba, bajaba siempre, ¡hay!, así hizo. Finalmente maama vio un quebracho muerto y otra vez fue muy alto e hizo caer a maaleng. Y maaleng cayó y chocó contra el quebracho muerto. Le salió la lengua y murió. Y maama comió sus ojos; se lo comió a maaleng; maama lo comió. Ésta es la historia.*

*Avanhec naat cay'aascaalhma maaleng, suele añadir mi abuelo. Maaleng no sabía comportarse bien, no sabía cuidarse.*





## *Prefacio*

En el Paraguay y especialmente en el Chaco, a través de los años se han generado muchas experiencias en el trabajo con comunidades indígenas en los más diferentes ámbitos. Algunas de estas experiencias incluso se han tratado de sistematizar (por ejemplo von Bremen 1987; Stahl 1974; 1993; Chase-Sardi 1981). Cambiando el enfoque, en el presente planteo a nosotros no nos interesa tanto un *trabajo con* comunidades indígenas, sino las formas de *relacionarse* con ellas. Eso significa que no trata de ninguna manera fijar y someter la parte indígena a conceptos blancos de organización, de valores y objetivos blancos de como llevar adelante un llamado ‘proyecto’, sino de elaborar un marco conceptual y de actuación para la parte blanca que, aunque acompañe la actuación propia, pone énfasis en la necesaria libertad de la parte indígena para su propio desenvolvimiento. De esta manera el texto no entra mucho en el análisis de las percepciones ni de los planes indígenas respecto a su presente y futuro, pues definir y encaminar éstos es responsabilidad única de las mismas comunidades.

Con este enfoque a la vez tomamos muy en serio que la población indígena del Chaco es bastante heterogénea. Está conformada por varias etnias que por su parte viven en una multitud de comunida-

des con expectativas y dinámicas diferentes. Cada caso por ello debe ser objeto de un acompañamiento específico para tomar en serio la diversidad existente, pues es lo único que puede generar propuestas propias de las comunidades. “Indudablemente esta opción es la más compleja, pero a la vez la más necesaria, si no se quieren reiterar los esquemas políticos verticales que se han aplicado sobre realidades insuficientemente conocidas” (Bartolomé/Barabas 1998a: 14).

Se entiende entonces que el presente ensayo solamente puede dar parámetros para el acercamiento a una situación compleja; no puede desglosarla ni hacerla entendible por sí mismo. Al definir conceptos que frecuentemente se están usando sin que el interlocutor entienda ni pueda entender lo mismo, trata de facilitar nuevas visiones sin retomar viejos cercos interpretativos, para ampliar y por lo tanto dinamizar la visión blanca. La primera parte diseña un panorama estructural de la situación chaqueña, para facilitar una comprensión del contexto concreto dentro del cual se ubica el planteo. En su segunda parte, el texto reflexiona sobre la relación entre indígenas y no-indígenas. Analiza motivaciones y actitudes existentes y posibles, diseña una propuesta nueva para la realización de dicha relación tomando como base una actitud dialógica y muestra las consecuencias de esta propuesta. En la tercera parte elabora la base ética en la cual se sustenta dicha actitud dialógica, para hablar en la última parte de la metodología de su realización. El conocimiento del contexto concreto, es decir de la situación vivencial indígena, es de suma importancia para el desenvolvimiento de cada relación. Sin embargo su descripción, por ser necesariamente muy amplia, tiene que quedar para otra ocasión, aunque sería importante, porque la situación vivencial indígena es bastante desconocida para los blancos en el Chaco.

Este marco conceptual sintetiza experiencias del autor, pero no es pensable fuera de las reflexiones conjuntas con *Enrique Amari-lla*, con el cual venimos discutiendo y desarrollando el presente planteo ya hace varios años y en forma más intensa y continua durante la elaboración de este ensayo. Le debemos un montón de conceptos; so-

bre todo la parte sobre la ética lleva muy claramente su sello. Además de este diálogo altamente creativo con *Enrique Amarilla*, para la elaboración del planteo contribuyeron las reflexiones prácticas del equipo de la ONG Pro Comunidades Indígenas (PCI), sobre todo las de *Domingo Leguizamón*. Finalmente le agradecemos a *Miguel Bartolomé* por su lectura crítica del texto.

En un principio, el texto es concebido como material en un marco de formación y capacitación de personas que pretenden entrar en relación con comunidades indígenas. Hemos tratado entonces de hacerlo fácilmente entendible para que sirva como introducción de aquellos a quienes el tema es totalmente nuevo. Al mismo tiempo tratamos de ser exigentes en la argumentación, de modo que sirva también como instrumento de sistematización de gente experimentada. Pero sobre todo esperamos que este texto pueda ser utilizado como punto de partida para una discusión más amplia sobre las maneras de relacionarse con comunidades indígenas, una discusión que ojalá sea fructífera para nosotros y todos los que buscamos un acercamiento sincero y comprometido con los pueblos indígenas.



## ***Parte I: El Panorama Chaqueño***

En el presente texto presentamos algunas reflexiones sobre las maneras de relacionarse con comunidades indígenas. Partimos de la situación chaqueña, pero creemos que los resultados de nuestra reflexión son pertinentes para todo el contexto nacional e incluso más allá de éste. Sin embargo, para hacer entendibles nuestras reflexiones en su ubicación contextual –y por lo tanto extrapolables a otros contextos–, queremos esbozar el panorama chaqueño, de donde han surgido, teniendo en cuenta sobre todo los componentes sociales.

### ***1. De la población actual***

La población chaqueña tiene una densidad de 0,4 personas por kilómetro cuadrado (Melià 1997). Si consideramos las áreas fuera de las zonas suburbanas de la capital (Villa Hayes, Benjamín Aceval), la densidad se reduce considerablemente. No obstante, los grupos poblacionales son bastante diversos, componiéndose la población chaqueña actual de varios sectores. Están las poblaciones de los antiguos puer-

tos tanineros sobre el río Paraguay que hoy con el cierre de las grandes fábricas tanineras van quedando cada vez más despoblados. Se encuentran las estancias, dispersas en todo el Chaco, donde normalmente vive poca gente. Recientemente se formaron también poblaciones de criollos argentinos y paraguayos procedentes de estancias o de la región oriental. Están después los inmigrantes menonitas que viven en tres colonias en el Chaco Central con un sistema administrativo propio. Además de éstos se encuentran inmigrantes de otros países, muchos del Brasil que no obstante raras veces se concentran en poblaciones cerradas como las constituyen las de los menonitas. Finalmente está la población indígena, la población mayoritaria en el centro y norte, la población autóctona o propiamente chaqueña, la que más nos interesa en este ensayo. En la siguiente descripción estructural nos toca describir brevemente estos componentes poblacionales y caracterizar sus respectivas dinámicas.

## ***2. De la inmigración***

Para entender la dinámica chaqueña, antes que nada es necesario conocer la historia del poblamiento por parte de la gente blanca, que se inició recién a finales del siglo diecinueve. En todos los casos, los frentes de inmigración blanca se unieron con un trabajo misionero que les acompañó. No obstante se distinguen bastante y la historia del contacto entre los diferentes grupos indígenas y los pobladores blancos por lo tanto asumió matices diferentes acorde al frente blanco con el cual tomaron contacto.

La penetración blanca al Chaco comenzó con las fábricas tanineras en las orillas del río Paraguay y un frente estanciero que desde el Sureste fue entrando cada vez más al interior del Chaco (Kidd 1997; Delporte 1998). Este frente siempre estuvo ensamblado con la

obra misionera entre los enxet, emprendimiento del cual hoy sobre todo se recuerdan los nombres de Maclhavay y de Grubb, el “pacificador del Chaco” (Grubb 1911). Los grupos que entraron en contacto con la misión anglicana mantenían su idioma, mientras que aquellos grupos que entraron en contacto con el frente taninero (todos de la familia enlhet), ligado a la iglesia católica (la actuación de obras misioneras evangélicas entre estos grupos es más reciente), casi en su totalidad abandonaron su idioma materno, adoptando el guaraní incluso como lengua de comunicación intracomunitaria (Unruh/Kalisch 1999b).

Otro frente independiente se originó con la inmigración de los grupos menonitas al Chaco Central a partir del año 1927. Desató un montón de procesos secundarios (Kalisch 1999a; 1999b), entre ellos – en combinación con la guerra del Chaco (1932-35)– la inmigración también de grupos indígenas, sobre todo de nivaclé, al Chaco Central. Hoy, éste es un núcleo poblacional multicultural y multilingüe, escenario de muchos de los procesos que en adelante analizamos. Los grupos que entraron en contacto con el frente de inmigrantes alemán-hablantes (sobre todo enlhet, nivaclé, ayoreo) fueron más efectivamente evangelizados y conviven en comunidades bastante grandes o en barrios obreros; mantienen sus respectivos idiomas. Algunos textos que describen el contacto menonita indígena constituyen Wiens (1989), Klassen (1991) y Hein (1990), este último respecto al contacto con los ayoreos.

Los procesos de poblamiento del Chaco siguen todavía. Los menonitas, en su condición de terratenientes se extienden continuamente y la tierra se vuelve cada vez más un recurso escaso. Esta situación se intensifica con la llegada de más inmigrantes, en su mayoría criollos argentinos, paraguayos y brasileros, algunos pocos de otras nacionalidades. La situación de los grupos indígenas, en lo que se refiere al acceso a tierra es bastante grave, pues tienen un territorio muy pequeño o nada. Ante estas circunstancias, los mismos grupos indígenas difícilmente logran encontrar un lugar definitivo para quedarse;

existen todavía movimientos importantes de grupos enteros que presentan características distintas a la fluctuación normal de miembros de comunidades establecidas.

### ***3. De la población mennonita***

La población mennonita es aquella que, en el Chaco Central, conserva el poder económico e ideológico y, aún más, continúa en proceso de expansión. Los mennonitas se caracterizan por un sistema organizacional interno relativamente eficiente, logrando arrancar mucho al supuestamente hostil Chaco, a un precio que recién en el presente se está reconociendo mejor y que consiste en la devastación del medio ambiente, así como del propio entorno humano en cuanto también obstruye y destruye potenciales de relacionamiento.

Su visión se sustenta en el sistema occidental capitalista que se combina con una religiosidad fundamentalista muy expresa. Junto al éxito económico y la reinterpretación ideológica de su propia etnohistoria, induce a considerar la propia visión como absolutamente superior a la de cualquier otro grupo de población, lo cual en este caso especial se traduce en el deseo de 'testimoniarla', con cierta disposición al sacrificio, en términos económicos, pero también en lo que se refiere a cierta forma de involucración personal. Esto posibilita mantener algo que se podría llamar un sistema institucionalizado de autopresentación frente a los otros grupos, con el fin de asimilarlos hacia la propia visión, a su concepción del mundo.

Sus obras misioneras, instituciones de ayuda, iglesias, cooperativas y su sistema administrativo están profundamente ensamblados; difícilmente se pueden distinguir niveles de decisión separados, tanto hacia dentro como hacia fuera. Consecuentemente, frente a los

demás grupos étnicos sostienen su verdad no sólo en términos religiosos, sino también en términos tecnócratas y culturales. Su autopresentación continua y avasallante en combinación con el relativo éxito económico de hecho ha llevado a que también los otros grupos perciban su modelo como el único válido y por lo tanto deseable de imitar.

El contacto entre menonitas e indígenas sobre todo se da en los contextos de trabajo, en las granjas y estancias y en las ciudades dentro de las empresas. En el ámbito rural, muchas veces se originan ‘amistades’ bastante duraderas entre patrón menonita y empleado indígena. Aunque los indígenas se someten bajo la supuesta superioridad menonita, lo hacen con mucha ironía también y saben perfectamente aprovecharse de las debilidades menonitas, con una sensibilidad impresionante. De hecho se ha formado un complejo sistema de relacionamiento indígena menonita y aunque la relación siempre es bastante instrumentalizada, los indígenas aún así han podido desarrollar nuevas estrategias de pervivencia o sobrevivencia.

#### ***4. De los criollos argentinos y paraguayos***

Los contextos de poblaciones criollas son bastante heterogéneos, tanto en lo que se refiere a la historia del poblamiento como a la composición sociológica. En el interior del Chaco, viven en poblaciones campesinas o estancias, generalmente en circunstancias precarias. En la orilla del río Paraguay hay ciudades bastante antiguas.

Referente a nuestro tema, lo que distingue a los menonitas de los criollos –los ‘latinoparaguayos’ en el lenguaje local– es la agresividad ideológica frente a los indígenas. La ideología criolla es mucho menos definida que la menonita y tanto por su historia como por su modo de vida (en el caso de los campesinos) les resulta mucho más

fácil que a los menonitas relacionarse con los indígenas. No obstante hay que destacar la común discriminación o valoración negativa hacia los indígenas. Al igual que los menonitas los consideran inferiores, los despojan de sus tierras, los marginan e incluso explotan. De forma similar legitiman este despojo y la marginación indígena con que el ‘ser indígena’ es una forma inferior (Chase-Sardi et. al. 1990: 17s) que deben eliminar a través de la asimilación del indígena al sistema blanco de desarrollo. En el marco de este ensayo entonces podemos hablar generalizando de los ‘blancos’, refiriéndonos a menonitas y criollos. Pero conviene tener presente también que todo lo que decimos, en una forma más generalizada aún, es sólo otro resultado o manifestación más de la imposición del modelo mundial dominante, el occidental, con su lógica de consumo y conquista.

Para los indígenas, los criollos se presentan en forma muy diferente a los menonitas. No forman un frente tan homogéneo y avasallante, aunque en el inicio del contacto con ellos hubo mucha violencia física, en las estancias y fábricas, como durante la mencionada guerra del Chaco. Esto los hace aún hoy muy temidos por los indígenas. Además son percibidos como los representantes de la autoridad legal, portadores y manipuladores del poco entendido sistema jurídico-legal nacional (en este mismo sentido, aún los menonitas tienen temor a que los paraguayos en represalia actúen para destruir todo el sistema de las colonias). Dicen entonces los indígenas que “el menonita como el paraguayo fácilmente se enojan. Pero el menonita grita nomás, el paraguayo mata”. Es de destacar, finalmente, que muchos grupos indígenas solamente con uno de los dos grupos tienen contactos más intensos, con los criollos o con los menonitas.

## ***5. De la diversidad etnolingüística***

Cada intento de acercarse a la situación chaqueña necesariamente tiene que tomar en cuenta que el Chaco es una región multi-étnica, multicultural y multilingüe. Emplear el término indígena es legítimo solamente allá, donde se lo confronta con lo blanco, pero no sirve nada para describir la situación interna del mundo indígena. El presente planteo, entendiéndose como una visión generalizada de la situación chaqueña consecuentemente usa el término ‘indígena’ solamente allá, donde describe formas de relación, no contenidos. De todos modos debe quedar muy claro que lo indígena significa una gran diversidad de idiomas, culturas e identidades diferentes, que –aunque se suele hacerlo– de ninguna manera se puede reunir en un solo concepto. Para el lector queda el desafío de tener siempre presente esta diversidad como su complejidad.

El mapa en la página siguiente muestra los grupos etnolingüísticos y su ubicación actual aproximada. Más allá de lo que se puede ver en este mapa aproximativo, los territorios étnicos en el presente se hallan superpuestos, lo cual se explica con la inmigración reciente de muchos grupos indígenas al Chaco Central ( $\Rightarrow$  § 2). La insensibilidad de instituciones públicas al adquirir tierras para grupos indígenas han aportado lo suyo a la mezcla donde se los reasentó en áreas lejos de su hábitat tradicional. También en los centros urbanos del Chaco Central viven miembros de todos los grupos, muchas veces de forma mezclada, es decir sin un espacio físico propio para su grupo étnico.

En el Chaco se encuentran trece grupos étnicos, que pertenecen a cinco familias lingüísticas diferentes. A la familia tupí-guaraní pertenecen las lenguas guarayo y ñandéva (tapieté). La familia mataco-mataguayo abarca los idiomas manjui, nivaclé, (chulupí) y macá; este último grupo hoy vive en las cercanías de Asunción. De la familia zamuco en el Chaco se hablan las lenguas yshyr (chamacoco) y ayoreo (moro). A la familia guaycurú pertenece el toba-qom, del cual

en el Paraguay se encuentran pocos hablantes; la mayoría vive en la Argentina. La única familia lingüística cuyas lenguas son habladas exclusivamente en el Chaco es la enlhet, más conocida por el impuesto nombre maskoy. A esta familia pertenecen los idiomas enlhet, enxet (los dos también llamados de fuera lengua), toba-maskoy, angaité, sanapaná y guaná. Guaná, angaité, también sanapaná y algunos gru-



*Mapa: Nengvaanemquescama Nempayvaam Enlhet*

*(Equipo Materiales Enlhet)*

pos de toba y enxet, se encuentran en un proceso muy avanzado de pérdida del idioma materno. Hablan un guaraní enlhetizado, solamente algunos ancianos conocen todavía bien su idioma materno. Muchas veces también viven de forma mezclada y existen muchos matrimonios mixtos, aunque las denominaciones étnicas mantienen relevancia todavía (Amarilla 1999; Unruh/Kalisch 1999b).

## ***6. De la población indígena***

En total, la población indígena representa el 40% de la población chaqueña; descontando la población de la zona suburbana, alcanza un 60% de la población total (Tierraviva 1996; Melià 1997; Palmer 1999). Aunque demográficamente son mayoría y son los pobladores originarios, las tierras indígenas legalizadas afectan apenas un 1,8% del territorio chaqueño (DIM 1995: 30), juntas con las reivindicadas un 7,5% (Palmer 1999). Donde tienen tierra propia, normalmente es demasiado poca para que se pueda volver un lugar donde desarrollar una vida propia, pues el acceso muy limitado a las tierras coincide con el acceso sumamente limitado a los recursos que hace imposible de pensar en cierta forma de autosuficiencia. Aunque el aprovechamiento de la naturaleza (a través de caza y chacra) para muchos representa una forma existencial de sobrevivir, en las comunidades muy pequeñas y/o sobrepobladas ya no queda esta opción. No hay entonces otra alternativa que depender exclusivamente del trabajo externo que se encuentra en las estancias o granjas del entorno con salarios muy bajos que están lejos de llegar al mínimo legal; viven por lo tanto en gran precariedad.

Como ha de mostrarse en la segunda parte de este ensayo, la constante presión del entorno fuerza una continua desvalorización cultural de los pueblos indígenas, una identidad negativa que lleva a

una pérdida sustancial en lo que se refiere a tradiciones productivas, curativas, organizacionales, etc. propias. Desemboca en la consideración del modelo blanco en general y del modelo menonita en especial como único modelo posible para solucionar la precariedad, aunque hasta hoy dicho modelo ni ha podido acabar con su hambre. No obstante, a pesar de la duda, aquella incertidumbre e inseguridad que continuamente provoca la presión, hay un deseo de caminar en términos propios; la identidad indígena, en términos generales, va reasumiendo un valor positivo. Hay serios y efectivos intentos de rescatar lo escondido y seguir sosteniendo la tradición lingüística y cultural.

Todos los grupos sostienen una tradición cazadora-recolectora. Sin embargo, la fragmentación en pequeños grupos ha llevado a que los distintos grupos vivieran experiencias muy diferentes. En este lugar no podemos describir más detalladamente la compleja situación, pero sí queremos mencionar algunos parámetros que pueden servir para entender las diferencias entre los grupos. Existen grupos que cuentan con tierra propia, mientras otros están luchando por ella, otros no tienen nada todavía. Algunos han vivido el contacto con los blancos de forma muy hostil, o sea ligado a la violación de su integridad física, mientras en otros casos se ha desarrollado bastante pacíficamente –hablando siempre en lo físico. Algunos grupos cuentan con un acompañamiento blanco más o menos intensivo y de muchos años, mientras que otros grupos viven bastante aislados. No obstante, todos han hecho experiencias con las misiones, sean la católica o una de las misiones evangélicas; sólo algunos grupos ayoreo viven totalmente aislados hasta el presente. Se entiende entonces que las dinámicas comunitarias en los casos concretos pueden diferenciarse radicalmente aunque las comunidades pertenezcan al mismo grupo étnico. Entonces, además de la diversidad étnica y lingüística, un acercamiento al contexto chaqueño ha de tener en cuenta esta fragmentación de los grupos en una gran cantidad de comunidades diferentes con dinámicas distintas, a veces sin ningún tipo de contacto durante años.

## 7. De la vida interétnica

El sistema interétnico chaqueño y por lo tanto la vida interétnica, son dominados muy fuertemente por el poder económico e ideológico de los menonitas por un lado y del mundo estanciero por otro. El interés por controlar el sistema, para mantener el estado existente anula todas las posibilidades de relación; no hay espacios para una relación viva e igual entre los miembros de los diferentes grupos étnicos en lo que se refiere a la esfera blanco-indígena y de hecho no se observan relaciones verdaderas de igual a igual en ningún ámbito. Si se da un relacionamiento, es dominado normalmente por intereses específicos, sobre todo económicos, de hecho lo más frecuente es la relación entre patrón y empleado. Entre las diferentes etnias indígenas, por otro lado, hay un gran interés por sostener dichas relaciones y se han desarrollado múltiples formas para seguir realizándolas.

También dentro del ámbito económico, aunque con el componente ideológico desarrollado mucho más directa o abiertamente, se da un relacionamiento blanco-indígena en proyectos desarrollistas que, normalmente, tratan de sacar a las comunidades indígenas de su presunto atraso. Siendo estos proyectos generalmente dirigistas, no posibilitan tampoco una relación que toma en serio al otro, es difícil entonces que se origine un compromiso real del lado indígena tanto hacia el proyecto como hacia aquellos que lo llevan a cabo. Otra forma del relacionamiento interétnico consiste en el *proselitismo*. El religioso es muy intenso y suele movilizar una ayuda a las comunidades indígenas en términos clientelistas, pasando por una mera asistencia sin ningún tipo de seguimiento. Prefiere ayudar a los grupos religiosamente afiliados, con el efecto negativo necesario de dividir la comunidad. A esto se añade el proselitismo político en tiempos de elecciones con un procedimiento menos serio aún; y de hecho los llamados políticos llevan mucho disturbio y división a las comunidades indígenas. Los indígenas entonces, además de sentirse abandonados, se sienten engañados y sobre todo quedan sin poder encontrar caminos para un andar propio.

## **8. Del potencial conflictivo**

En términos generales, la proyección blanca hacia los pueblos indígenas va hacia una asimilación de éstos a su propia forma de ser. Los mecanismos de relacionamiento, donde no son simplemente dominados por intereses materiales, al menos quedan comprometidos con este objetivo; en el mejor de los casos los blancos les conceden a los indígenas el derecho a ciertos elementos folclóricos. Niegan por lo tanto la posibilidad de mantener o encontrar una propia forma de vida, justificando la exclusión o eliminación de la población indígena en tanto trata de eliminar lo indígena. La situación chaqueña entonces se caracteriza por lo que Bartolomé (1995: 6) llama inducción al suicidio cultural, afirmando en otro lugar que “la negación del Otro es la primera y más fundamental violación de los derechos humanos, lo que se concreta en la constante negación de los derechos colectivos económicos, políticos, sociales y culturales de los grupos étnicos” (1997: 193).

En una situación tan heterogénea por un lado y por otro lado tan desigual o sea tan unilateralmente construida, no ha de sorprender que exista un potencial conflictivo. Cada vez más, la población indígena se incomoda y activa, aunque aisladamente en general, por la conciencia de su situación de despojo y marginación. Entonces, la situación sigue relativamente tranquila, pacífica como se suele llamar; sin embargo, hay que tener muy presente, en lo profundo hierve la sangre. Los menonitas y paraguayos no quieren darse cuenta de esto, justamente porque se consideran portadores de la verdad que creen inofensiva. Perciben como inferiores a los indígenas, no quieren aceptar crítica. Argumentan que tanto han hecho para los indígenas y que, como dice Schneider (1999: 5), se lo ha hecho con amor y no con guerra. La dimensión étnica del potencial conflictivo parece desconocerse totalmente en el Chaco, lo que se traduce en que se continúa limitándose a hablar de lo intercultural ( $\Rightarrow$  § 32/§ 33). En la segunda

parte de este ensayo vamos a analizar más profundamente las motivaciones blancas para poder entender y donde sea necesario confrontarlas con una alternativa constructiva. Mientras tanto, nos queda describir algunos aspectos formales de la estructura del Chaco.

## ***9. Del contexto institucional***

El Chaco contiene tres departamentos que cuentan con su gobernación propia. Estas gobernaciones se instalaron como producto de la nueva Constitución Nacional de 1992 que pretende la descentralización del país. En un nivel inferior a las gobernaciones se encuentran las municipalidades, cinco en los tres departamentos. Aunque después de la descentralización hayan ciertos logros en lo que se refiere a la atención de la población, se entiende que por las grandes distancias no es posible atenderla realmente, en especial a la población carenciada. A estos problemas estructurales se suman aquellos que tienen que ver con las administraciones mismas, como ser falta de recursos presupuestarios, falta de visiones, luchas políticas internas y corrupción.

Además del sistema público existen en el Chaco Central el sistema de autoorganización menonita que se manifiesta en tres colonias independientes. Éstos constituyen un poder considerable, muchas veces se sobreponen al sistema nacional de instituciones públicas y lo controlan incluso. Eso significa que no sólo influyen sobre la vida de sus miembros, sino también sobre la de otras personas, por su poder económico y organizacional que de hecho tienen. Sin embargo, la instalación de entidades públicas ha aportado a tomar más en serio a la población indígena por lo menos formal o teóricamente. Existen ahora posibilidades de participar en decisiones políticas oficiales, aunque de hecho, en la práctica, sigue la marginación.

En lo que se refiere a las comunidades indígenas, están repartidas casi en su totalidad entre las diferentes iglesias y/o obras misioneras que las acompañan de un modo u otro, como ser la iglesia católica, las diferentes iglesias menonitas, la iglesia anglicana, la Misión a las Nuevas Tribus y los Mormones. Las relaciones entre estas misiones no están libres de tensiones, lo que tiene también sus efectos sobre las comunidades indígenas. Sobre todo los movimientos proselitistas fundamentalistas de las diferentes iglesias afectan negativamente a las comunidades, en su afán de discriminar antes que reconciliar. Las iglesias evangélicas se destacan por su negativa al diálogo, sosteniendo que son portadores de la verdad sobre la cual no se puede discutir. Lleva a que no sólo en términos teológicos se encierren en su visión, sino también respecto a casi todos los aspectos relacionados con las comunidades indígenas, como si éstas fueran de su propiedad.

La ayuda humanitaria a las comunidades por parte de las diferentes instituciones no estatales se diferencia bastante una de la otra. El trabajo de la iglesia católica es muy heterogéneo; a través del tiempo cambió bastante de enfoque teórico, partió de un paternalismo muy expreso hasta llegar a una propuesta de acompañamiento que trata de tomar en serio a las comunidades indígenas. No obstante, en la práctica concreta mantiene hasta hoy las contradicciones propias de su ambiguo desarrollo en los diferentes lugares. Los menonitas mantienen su propia organización de ayuda a las comunidades indígenas del Chaco Central como soporte de la obra misionera; realiza un acompañamiento asistencialista y contradictoriamente desarrollista ( $\Rightarrow$  § 29). Después se encuentran diferentes ONGs comprometidas con las comunidades indígenas con diferentes enfoques. Algunas las acompañan en su lucha por tierra, otras buscan un acompañamiento integral, pero en general se destacan por su falta de concepto claro, lo que siempre lleva a que desarrollen algún tipo de actitud o práctica asistencialista. En este sentido se siente el frecuente descuido del aspecto profesional integral ( $\Rightarrow$  § 49), lo cual se traduce en una falta de disposición a la reflexión y lleva a una mediocridad peligrosa por lo

paralizante que resulta para el entorno comunitario indígena. Finalmente, se puede decir que en cualquiera de estas instituciones sigue predominando en la conciencia de los funcionarios el desprecio hacia lo indígena. Por lo tanto, es fácil entender que ningún reclamo indígena es tomado en serio y mucho menos asumido.

## **10. De la infraestructura**

Ya decíamos que la densidad poblacional chaqueña fuera de la zona suburbana es muy baja. En el único núcleo mayor del interior, en la región de las colonias menonitas, hay una infraestructura impresionante, en todos los sentidos. Existen caminos buenos, instituciones sanitarias modernas, escuelas, etc. El posible acceso a estas instituciones es otra cosa, pero se da más o menos aceptablemente para los vecinos inmediatos

No es así en las demás regiones. Los caminos son poco transitables, sobre todo en tiempos de lluvia. La situación sanitaria es precaria; los puestos de salud habilitados por el Ministerio fuera del Chaco Central no funcionan por falta de rubros, personal e infraestructura adecuada. Muchas poblaciones sólo de forma irregular reciben visitas de algunos funcionarios de las regiones sanitarias o de instituciones privadas y siempre son las poblaciones indígenas aquellas que menos atención reciben. Parece extraño, pero aunque en el Chaco Central hay superposición de instituciones, en otras áreas se carece de todo.

Eso lleva a que haya diferencias significativas entre las comunidades indígenas. Aquellas que son atendidas por los “servicios de cooperación indígena-mennonita” (A.S.C.I.M.) tienen bastante infraestructura, en lo que se refiere a acceso vial, sistema sanitario, sistema educativo etc., siempre en su versión nacional-occidental, lo

que tampoco ha llevado a una situación socioeconómica aceptable ( $\Rightarrow$  § 21). Las demás comunidades dependen bastante de sí mismos y de una asistencia muy esporádica y con poco seguimiento. Generalmente se ve que el estado no toma iniciativa, sino es a través de instituciones privadas, como ser la iglesia o ONGs.

## ***11. Del medio ambiente chaqueño***

No podemos terminar este esbozo del ámbito chaqueño sin hablar del medio ambiente. No es muy favorable a una autosuficiencia basada en la agricultura, pues ni siquiera en las regiones ribereñas el Chaco suele ser muy húmedo; hacia el noroeste, la humedad disminuye cada vez más, tanto en lo que se refiere a cantidad de lluvia como a agua superficial accesible. Es decir, en grandes partes el acceso al agua resulta ser un factor limitante para ciertas formas de producción, sobre todo en los prolongados tiempos de sequía.

Los menonitas lograron someter el Chaco con gran dispendio tecnológico, es decir con máquinas pesadas, con un sistema de depósitos de agua, etc. Hoy, las formas de trabajar el Chaco preferidas por ellos sobre todo son agricultura mecanizada, ganadería extensa y lechería. No obstante, cada vez más se vuelve visible la destrucción que causa esta forma de proceder en el medioambiente chaqueño; hay daños irreversibles como desmonte, salinización de las tierras, etc. Pero, sobre todo, esta forma de explotar el Chaco no es una opción viable para las comunidades indígenas, pues, además de dañar al medioambiente y ser altamente ineficiente a pequeña escala, no tienen acceso a los recursos necesarios, como ser tierra, máquinas, etc. En comunidades indígenas donde se ha tratado de implementar un sistema de agroganadería, nunca ha podido ser posible pensar siquiera en la autosuficiencia y sigue reinando el hambre.

Las formas tradicionales indígenas de caza y recolección se aprovechan de la gran riqueza en lo que atañe a fauna y flora. Ante las quemadas, depredación y deforestación irracionales y el despojo de los grupos indígenas del acceso a las riquezas de la naturaleza, no es para pensar en que dicha tradición de la caza, recolección y pequeña agricultura les pueda garantizar la autosuficiencia hoy; para los indígenas ya no existe la tierra en extensión y calidad como antiguamente la disponían. Según Sotero Suárez, anciano de Nepoheng, “la tierra ya está vieja, no es como antes. Antes rendía mucho más, en el monte las plantas fructificaban abundantemente, la miel la encontraban a unos pasos de la casa. Hoy los riachos están salinizados, ya no se puede encontrar agua buena fácilmente. Las plantas no fructifican y las que fructifican se agusanan rápidamente, hay que caminar mucho para encontrar miel, animales. La tierra ya no es fértil como antes.” Tendrían que desarrollarse entonces formas nuevas de producción para lograr cierta autosuficiencia en el Chaco, en un contexto donde el modelo de desarrollo menonita, a pesar de su insostenibilidad, es el único modelo que en el presente domina y se conoce.



## ***Parte II: Diseño Conceptual del Relacionamiento Blanco-Indígena***

Esta segunda parte iniciamos hablando más detalladamente de la relación actual entre población blanca y población indígena del Chaco, lo cual hace necesario analizar las formas de actuación de estos dos grupos y sus motivaciones al relacionarse. Este análisis desembocará en una nueva propuesta de relacionamiento que se basa en el diálogo. Exhortamos al lector no olvidar que el presente ensayo se refiere no sólo a aquellas comunidades indígenas bien visibles en el centro del Chaco central, sino también a aquellas que siguen viviendo en un gran olvido y aislamiento. Trata de esbozar un planteo vigente para todos, lo que siempre hace necesario una evaluación constante del lector, traduciéndolo a los diferentes contextos chaqueños que se distinguen bastante unos de otros ( $\Rightarrow$  § 2/§ 5/§ 6).

## **Capítulo I: El Análisis**

En este capítulo profundizamos sobre pautas actuales de la convivencia interétnica chaqueña y analizamos motivaciones típicas de los blancos al relacionarse con comunidades indígenas y con gente indígena en general.

### **12. Del dominio del Chaco**

Los indígenas del presente son los descendientes de los habitantes originarios del Chaco. Son por lo tanto portadores de una cultura con una potencialidad milenaria y dueños legítimos del Chaco, un término que no sólo se refiere a los recursos chaqueños, sino sobre todo también a las formas de moverse y ubicarse, de ‘ser’ en el Chaco. Aunque los blancos proclaman haber traído el desarrollo al Chaco, ya mucho antes de su llegada cada árbol, cada bicho y cada rincón tenían sus nombres. Aún más, los inmigrantes en el comienzo precisaban muy fuertemente de los conocimientos y habilidades indígenas para poder aprender a moverse en el Chaco, como muestran muy bien las fuentes primarias de aquel tiempo.

En el presente, aunque cuantitativamente mayoritarios, sin lugar a dudas los indígenas constituyen un grupo *marginado* en lo que se refiere a su acceso a recursos materiales e infraestructurales, pero también a su protagonismo activo en la vida chaqueña. Es decir, muy poco se tiene en cuenta el modo de vivir indígena para el desarrollo de la vida chaqueña actual; ni tienen acceso a los niveles de decisión política ni al discurso ideológico. Más bien, aquellos que tienen el poder tanto económico como político e ideológico en el Chaco perciben

y asumen a los indígenas como inferiores en todos los posibles niveles: el económico, el político, el social, el intelectual, el religioso, para nombrar algunos. Viven por lo tanto en una presión constante del entorno blanco, tanto en términos económicos y materiales como en términos ideológicos. El dominio del Chaco ha cambiado entonces y nos guste o no nos guste, tenemos que aceptar que los indígenas no solamente son despojados de su hábitat tradicional, sino también del mundo que les pertenecía, del mundo que habían construido.

### ***13. De la pérdida del protagonismo***

Hablando de la relación, acá nos interesan aquellos aspectos de la marginación que se refieren al protagonismo indígena; la falta de acceso a recursos materiales, de suma importancia también para el desenvolvimiento de la vida indígena, tocaremos en su lugar. Podemos definir el ***protagonismo*** como espacio real para la actuación y como posibilidades para participar activamente en la definición y concreción de la vida propia y la de su comunidad, la cual debería ser el espacio donde uno puede ser lo que es.

Obviamente, los grupos indígenas han perdido mucho protagonismo propio, lo cual se puede sintetizar como pérdida de recursos culturales propios para enfrentar el mundo y en tanto pérdida, como ***desculturación*** –en este lugar no nos interesa cuando los recursos perdidos eran obsoletos o no en un mundo cambiado que comenzaba a imponerse; basta constatar que se perdieron sin ser sustituidos adecuadamente, aunque en un principio posibilitaban el manejo adecuado del mundo. La pérdida de recursos culturales propios en función de una restricción de la actuación propia muestra el siguiente ejemplo. Antes la gente contaba con una gran variedad tanto de métodos como de herramientas muy sofisticados para la caza y la pesca. Estos se

perdieron casi por completo y hoy frecuentemente ni tienen rifles ni anzuelos (Amarilla 1997; 1999). Cambiaron lo que les pertenecía por la nada o por formas secundarias que no dan ningún lugar para un protagonismo propio: No tienen balas para su rifle o no saben por donde conseguir anzuelos. Este mismo proceso, aunque mucho más complejo, observamos en el área de la salud, de la educación, de la religión, etc.

La pérdida de métodos y formas va acompañada de una pérdida de símbolos culturales, es decir de una **desemantización** del mundo, lo que significa que el mundo pierde su lógica inherente, otro efecto de la desculturación. Habla por ejemplo una invitación para un culto evangélico enlhet en el “Día de la Juventud” de que “la primavera es la estación más linda del año”. La primavera no es un símbolo cultural enlhet hacia el que sientan cierto afecto, ni es la estación más linda del año chaqueño. Para decirlo más drásticamente, en vez de cantar sus propios cantos llenos de significados como hacían en función de amparar el grupo, imitan canciones de casetes en un idioma ajeno y en gran parte no entendidas.

#### ***14. De la apropiación y la alienación***

Como indicamos, la desculturación no se refiere a la sustitución de algunos elementos por otros, siempre que estos elementos son funcionalmente equivalentes. La **apropiación** de elementos nuevos, el acto de incorporarlos en la lógica propia, de darles un sentido simbólico propio, es decir **resignificarlos**, más bien es algo muy normal, forma parte de la dinámica interna de cada sistema cultural que se reconstituye a través de una continua **reinterpretación**. Los ayoreos, por ejemplo, usan casetes para comunicarse con otros ayoreos de los más remotos lugares. Los graban y envían a su destino para de esta mane-

ra mantener una comunicación intra-ayoreo bastante dinámica (Bartolomé, en preparación). El empleo de casetes significa la resignificación de un elemento ajeno en función de una finalidad muy propia; constituye una apropiación en términos funcionales y simbólicos.

La desculturación al contrario lleva a *espacios culturales vacíos*, causados por la pérdida de elementos y significados propios sin sustituto equivalente. Significan, entre otras cosas, la falta de mecanismos para la actuación y la reflexión; es por eso que quitan protagonismo. En búsqueda de posibilidades para la actuación primero y para el entendimiento del mundo después, la gente suele llenar estos espacios vacíos con elementos ajenos sin que sean apropiados y por lo tanto virtualmente manejables. Es lo que llamamos *alienación*, que en el sentido expuesto es un concepto gradual. Es un estado de *desarticulación*, donde no se encuentran ni camino propio ni camino ajeno; lleva consecuentemente a una frustración constante. El liderazgo indígena del presente, por ejemplo, se encuentra en una gran crisis, porque los mecanismos occidentales de un liderazgo representativo que se han impuesto a las comunidades no funcionan dentro de la comunidad, donde el líder más que nada debe ser el principal consejero. Al mismo tiempo, los mecanismos tradicionales pierden su vigencia, porque los líderes nuevos no los toman en serio y ni siquiera pueden si querían, por los requerimientos del sistema envolvente.

La pérdida de protagonismo, la desculturación es el resultado de un proceso con muchas facetas y en gran parte es fortalecida por la actitud y proyección del entorno, por el discurso dominante de fuera (cf. Cardoso de Oliveira 1998). Algunas pistas para su explicación damos en Unruh/Kalisch (1999a) y en Kalisch (1999a; b), en este lugar queremos limitarnos a la discusión de aquellos aspectos que afectan más directamente las relaciones actuales entre los blancos y comunidades indígenas. En los próximos párrafos, entonces, nos toca analizar la proyección blanca en la relación, para después elaborar una forma de relacionamiento que no va en contra del protagonismo indígena, sino que lo anima y fortalece.

## **15. De los mitos modernos**

A través de un sistema argumentativo muy complejo, los blancos tratan de hacer plausible una supuesta inaptitud indígena de actuar propiamente, su inferioridad. En su propia fenomenología, esta argumentación es de carácter mítico, significa un caso muy interesante de reinterpretación ideologizada de la historia blanca e indígena con la finalidad de legitimar, entre otras cosas, el estado presente del sistema interétnico chaqueño y sobre todo la posición dentro de éste; el análisis de este mito blanco nos tocaría ampliar en otro documento.

El discurso ideológico dominante, en combinación con la distribución de poder, necesariamente lleva a propuestas de relacionamiento que niegan la capacidad y posibilidad para una actuación propia a las comunidades indígenas y por lo tanto, la capacidad y posibilidad de autodeterminarse; determinan finalmente la disminución del protagonismo indígena encerrando a las comunidades en una dependencia del protagonismo ajeno denominado “ayuda”. De este modo retrolimentan el mito blanco de la inferioridad indígena.

La “ayuda” entonces en gran parte aporta a, o, incluso se puede decir, tiene la función de reafirmar el mito blanco y por lo tanto mantener el estado existente de convivencia interétnica, el ‘estatus quo’; es entonces altamente cuestionable en términos éticos. De este modo se explica por qué en gran parte de la población blanca propuestas alternativas de convivencia son rechazadas muy fuerte y acriticamente, pues afectan el centro de su sistema ideológico y vivencial. A partir de estas reflexiones, el concepto de la “ayuda” precisa urgentemente de una redefinición, pero antes de hacerla es necesario analizar los efectos de la ayuda dependentista sobre la identidad indígena.

## 16. *De la identidad negativa*

Las comunidades indígenas se encuentran en una situación ambigua: Luchan por la sobrevivencia, en términos culturales y sociales, incluso en términos materiales. Lo propio solamente se puede mantener a través de esfuerzos especiales, la vida autóctona es por lo tanto una vida de resistencia (cf. Bartolomé 1997: 79s) que se resiste a que se le saque el último espacio para la existencia propia.

Al mismo tiempo, interpretando la dependencia inducida como fracaso del propio camino, finalmente aceptan la supuesta dominancia blanca y peor, su supuesta inferioridad; perciben lo blanco como único modelo actual viable y por lo tanto único camino para la solución de sus problemas. Muchas veces, por lo tanto, prefieren buscar soluciones de fuera en vez de utilizar los mecanismos propios existentes, pues más seguro les parece lo ajeno. La dominancia blanca entonces, tan intensamente pregonada y su sistema argumentativo avasallante e imponente llegan a paralizar lo propio. Traba el acceso a los símbolos propios por estar éstos desvalorizados (por ejemplo: allá donde a los símbolos propios se ha añadido un estigma de pecado); llevan finalmente a un mundo desimbolizado y dessemantizado (cf. Rohr 1997), causando la constante frustración, pues el mundo pierde su lógica y coherencia, su manejabilidad.

Además de haber perdido elementos propios necesarios para manejar la vida y el entorno, entonces, se hallan frente a una desvalorización de su propio modo de ser específico y diferente. En otras palabras, se manifiestan con una *identidad negativa*, es decir con una identidad que está “orientada hacia la renuncia de sí misma como resultado de la internalización de la ideología discriminatoria de los sistemas interétnicos” (Bartolomé 1997: 71). Es importante ver que la identidad negativa es destructiva en el sentido que sobre todo se define por el rechazo de algo y no por la asunción de algo nuevo. Paraliza por lo tanto en vez de dinamizar, deprime y encierra en vez de ani-

mar: Mientras la vida tradicional era bastante compleja y requería de un montón de conocimientos y habilidades, una larga preparación para poder enfrentarla, hoy día los jóvenes se crían escuchando música de casetes.

## 17. De la ayuda

Pero volvamos sobre el tema de la ayuda. Ya por sí mismo, el concepto de *ayuda* tiene una connotación muy peligrosa, pues casi automáticamente implica un desnivel entre el o lo superior –el que brinda ayuda– y el o lo inferior –el que la recibe. Este desnivel lleva a que el que ayuda fácilmente se considera salvador del otro, aún más cuando percibe el propio modo de ser como única posibilidad viable de manejar el mundo y la vida; la actitud *salvacionista* surge de una monopolización de la interpretación del mundo, del hombre y de la vida. Queriendo asimilar la población indígena al único modelo considerado válido, se basa sobre el fundamento de la negación del otro: el que ayuda define lo que necesitan los beneficiarios. Es importante ver que esta actitud no es conciente y por lo tanto expresiones como las presentes suelen ser consideradas una ofensa no fundada, algo que hace imposible cualquier predisposición para la reflexión y menos aún para el cambio de actitud.

De todos modos, además de ser cuestionable en términos éticos por basarse en el avasallamiento del otro, este tipo de ayuda tiene efectos destructivos muy concretos. Sentirse superior e imprescindible constituye una manifestación de lo que llamamos el discurso ideológico dominante ( $\Rightarrow$  § 15). Esta presumida superioridad impide el diálogo, e imponiéndose continuamente traba los procesos autóctonos indígenas, llevando finalmente a la *dependencia* que podemos definir como estado de pérdida de protagonismo propio: Ser dependiente significa esperar ayuda, el protagonismo ajeno.

## 18. De la dependencia

Ahora, sin lugar a dudas, puede decirse que en ciertas circunstancias todos dependemos de un protagonismo ajeno, ya por el mero hecho que no podemos vivir fuera de la relación con los otros; la dependencia entonces es un concepto gradual. Pero donde no es una dependencia recíproca, siempre tendría que ser un estado que superar, pues donde no enfoca su superación lleva a la *indefensión* que es la falta estructural de posibilidades de actuación propia. La indefensión además de ser peligrosa, en su combinación con la dependencia impuesta es altamente indigna; hacer dependiente al otro no significa otra cosa que condenarlo a la *indignidad*.

Una forma bastante pesada –aunque muy usual en contextos de desigualdad material– de crear dependencia es el *asistencialismo*, la asistencia irreflexiva o acrítica, es decir ayuda material sin seguimiento y trabajo sobre las bases. La mera aceptación de la asistencia en la que no se puede influir y donde ni cabe pensar en un actuar propio incrementa la actitud de la gente de esperar en vez de actuar, agudiza el sentimiento de impotencia y causa una frustración considerable, resulta en la inoperancia absoluta de la gente.

## 19. De la responsabilidad

Siempre la dependencia constituye un peligro latente ante la desigualdad que –aunque muchas veces sea inventada por blancos y/o indígenas– existe, sobre todo en términos materiales y en términos relativos a la autoestima de las partes en diálogo. La sentida superioridad incita a tomar decisiones en lugar del otro, es decir quitarle su *responsabilidad* propia, pues se asume al otro como inferior, no se lo considera capaz de enfrentar su propia vida propiamente. En este ámbito se ubica la tan frecuente expresión de que “los indígenas son co-

mo niños”. Apropiarse de una responsabilidad ajena constituye una forma muy sutil de crear dependencias muy fuertes que son difíciles de superar. Puede que el origen de la dependencia entre los pueblos indígenas es facilitado por su alto potencial de aguantar sufrimiento y una actitud de espera durante la relación antes que de imposición propia (cf. v. Bremen 1987). Teniendo en cuenta eso, un actuar sensible de la parte blanca es más necesario aún.

Dándose cuenta de lo contraproducente de la asunción de una responsabilidad ajena, en el caso de algunas comunidades la institución blanca se retiró por completo, para que encontraran su propio camino. Ir por este otro extremo, exigiendo decisiones sin dar elementos pertinentes no es una alternativa a la asunción de una responsabilidad ajena (ni en el contexto intercultural ni en otro), pues en realidad no significaría otra cosa que romper la relación. La ruptura de la relación, además de ser cuestionable en un contexto de convivencia, lleva a perturbaciones considerables, pues no toma en serio el proceso de la relación misma ni de la comunidad hasta el momento; otra vez no se logra otra cosa que verificar el mito de la inferioridad indígena. Relacionarse responsablemente con la comunidad significa tomar en serio la responsabilidad propia de ella, ayudándole a elaborar espacios para su actuación y a encontrar soluciones propias que le hacen posible asumir propiamente su responsabilidad.

Un concepto de ayuda sumamente destructivo, entonces, es aquel que quiere encargarse de la responsabilidad ajena, es lo que se llama *paternalismo*. La acción paternalista toma decisiones por y para el otro y quiere dirigir. Es comprensible en el sentido de que quiere evitar contradicciones y retrocesos tal vez dolorosos en sus términos. Se equivoca en que no toma en serio la ‘otredad’ del otro y sobre todo la misma estructura de la vida que va entre contradicciones y retrocesos. Siempre ser paternalista significa ser un mal padre, un mal maestro, pues ata a su persona, a su propia forma de ser, no libera. No le ayuda al otro a encontrarse a sí mismo, sino que le impone su modelo propio, su supuesta superioridad.

## 20. De la compasión

Por lo menos en su inicio, el paternalismo se sustenta en la *compasión*. Siendo ésta percibida como valor altamente positivo, es oportuno detenernos en un análisis de sus componentes. Parte de una emoción que se origina al ver sufrir al otro. Esta percepción de sufrimiento puede ser engañosa, puesto que depende mucho de la propia manera de ver, sentir, interpretar y valorar un contexto específico. Los inmigrantes tenían compasión de los indígenas porque éstos no tenían ropa, algo que hoy incluso nos parece ridículo. Dependiendo de la propia valoración, la compasión fácilmente puede servir como sustento y vehículo para los sentimientos de superioridad, percibiendo al otro como persona reducida, por ejemplo respecto a sus posibilidades de enfrentar el mundo.

Además, si la compasión no es reflexionada, sirve únicamente para aliviar el malestar propio que significa ver sufrir al otro. Es por lo tanto un buen ejemplo de una actitud supuestamente loable, pero traicionera por lo que instrumentaliza al otro. No parte de él, sino lo utiliza, lo convierte en cosa u objeto fácilmente manipulable, sometiéndolo a los propios intereses, tan poco concientes como sean. Al no tomar en serio al otro como ser diferente, define lo que necesita, asumiendo una responsabilidad ajena y actuando donde no le corresponde. Alivia tal vez momentáneamente una situación, pero siempre comprende el peligro de que se da lo que nadie necesita –algo que siempre se hizo en la historia de la “ayuda” a los pueblos indígenas– y sólo crea y eterniza dependencias. Es casi inevitable por lo tanto que hay que contentarse con el trabajo con efectos superficiales y secundarios, sin resultados sostenibles. Las verdaderas necesidades las pueden definir sólo los afectados; nadie sino ellos pueden construir un futuro digno que parte del contexto propio.

Hasta aquí tratamos de desglosar típicas motivaciones y actitudes blancas al entrar en contacto con grupos indígenas, un intento

fructífero también para múltiples contextos mucho más allá del chaqueño. Queda claro, entonces, que no nos lleva el interés de acusar o inculpar a nadie. Nos guía más bien el interés de concientizar a las personas dispuestas a entrar seriamente en una relación con grupos indígenas de ciertos efectos sumamente contraproducentes que pueden originarse en el intento.

## ***21. De la precariedad***

Y de hecho se han originado. Por eso, antes de diseñar una propuesta de relacionamiento nueva, es necesario describir la situación chaqueña actual con su demanda apremiante de cambios. Resulta un poco extraño observar que acá en el Chaco los blancos, para legitimar la situación presente, suelen recurrir al pasado indígena. Argumentan, de forma negativa, que los indígenas ya no pueden vivir como antes y si el camino indígena tradicional no es posible, deducen, queda como única posibilidad alternativa el camino blanco u occidental.

Eso es tan simplificante que incluso puede llamarse ingenuo. Además niega el hecho que tampoco pueden seguir viviendo como en el presente, después de tantos años de ‘aplicación’ del camino blanco a las comunidades indígenas: Incluso en aquellas comunidades que tienen un acompañamiento blanco por más de cincuenta años y con el considerable volumen financiero que se ha invertido en ellas, ni siquiera se ha podido solucionar el problema del hambre; mucho menos se ha logrado encontrar un camino sostenible que garantiza una vida mejor. Con la densidad poblacional actual, la naturaleza no da lo suficiente; con el clima chaqueño ni siquiera la chacra es una alternativa. Queda como única alternativa la changa, que significa dependencia y humillación. No puede atenuar la precariedad ni da espacio para

construir un camino propio para superar la dependencia. Tienen menos hoy que antes y el ideal de nivel de vida, impuesto por la sociedad envolvente, está muy por encima de su condición de acceso a dicho nivel, lo que necesariamente lleva a un desencantamiento del mundo.

## **22. *Del fracasado camino blanco***

Por dos razones la aplicación del camino blanco tenía que fallar. Por un lado se ha pasado por alto lo propiamente indígena, queriendo hacer blancos de los indígenas (cf. v. Bremen 1987). Es el camino de la asimilación que niega lo innegable: lo que somos. Lleva a la desculturación y a la identidad negativa; es por lo tanto un camino negativo sin ninguna fuerza y dinámica constructiva. Por otro lado el sistema occidental es altamente contraproducente y va en contra de la misma vida, como expone enfáticamente Esteba (1998). Cada vez más comienza a preocupar a intelectuales en todo el mundo; en el Chaco se sigue viviendo ciego y entiende críticas al sistema como ofensa a Dios.

De todos modos, para los blancos finalmente no resulta difícil explicar que la aplicación de su camino a los indígenas no funciona: es la culpa de los indígenas mismos que no trabajan lo suficiente, que no saben guardar su plata, que no saben organizarse de forma adecuada, etc. Con estas inculpaciones se vuelve imposible ver la propia culpa: que la forma de relacionarse con el mundo indígena ha llevado a problemas estructurales que atan completamente a los indígenas: no tienen territorio suficientemente amplio, la autosuficiencia (como nivel más básico de la independencia) es imposible, etc., para no repetir lo que decíamos sobre la dependencia. La dependencia indígena hoy forma parte estructural de la vida chaqueña: la situación colonial es la vigente.

### **23. De cambios estructurales**

Ahora bien, no decimos esto para culpar a nadie, pues si hablamos de una estructura injusta o desigual, es claro que de por sí ya no hablamos de injusticia personal. Pero no se puede negar tampoco que cada persona, una vez conciente de la estructura, tiene que decidirse si quiere sostenerla o no. En el Chaco presente se pretende una solución que por la propia estructura no puede ser tal. Aportar a la sanación de la estructura es impensable, donde uno no está dispuesto a renunciar a los privilegios que se derivan del poder ideológico, político y material que sostiene; por ejemplo, una cuestión muy clara pero que no se quiere tocar en este sentido es la de la distribución y la tenencia de tierra. Entonces, la presente propuesta exige decisiones profundas, tanto a nivel personal como a nivel político estructural. Admitir esto ayuda a asumir reflexivamente, en vez de rechazar polémicamente el planteo.

Se entiende mejor ahora por qué decíamos que la ayuda puede volverse cuestionable en términos éticos. Ayudar allá, donde a los blancos no les cuesta demasiado mucho (o sea sobre todo plata), sin buscar soluciones reales, solamente aporta para mantener la situación actual (y las reacciones ante críticas al sistema existente muchas veces evidencian que esa es la función principal de la ayuda). Significa por lo tanto una mentira a y un engaño de la gente, porque se llama ayuda lo que en realidad es una medida para garantizar la expansión propia. Positivamente hablando entonces se trata, como dice Bonfil Batalla (1995), de no parchar, sino de animar un *proyecto histórico*, un proyecto que parte de la cotidianeidad de la gente y que por lo tanto es propio, que significa la asunción y realización de un camino propio. No es nada que se puede construir de fuera o de arriba; es lo que construye la misma gente.

## **Capítulo II: El Concepto**

En este capítulo presentamos una nueva propuesta para un relacionamiento con comunidades indígenas, definimos algunos conceptos relativos y discutimos las consecuencias de la propuesta.

### **24. Del ‘partir del otro’**

Lo que describimos hasta ahora lleva a una situación bastante cerrada y apremiante. Pero, ¿qué sería una alternativa constructiva a lo expuesto? La única ayuda adecuada y legítima es aquella que toma en serio al otro. Valora lo que le pertenece al otro, como a él mismo, su ‘ser diferente’, pues, como afirma Bartolomé (1997: 74), “las sociedades humanas no pueden ser definidas por sus ausencias sino por sus presencias.” Dándole por lo tanto espacio para la actuación, no trata de ubicarlo desde ni encajarlo dentro del propio sistema valorativo. No está en contra de su protagonismo propio, más bien incentiva a buscarlo, es decir a ser él mismo. Este concepto de ayuda muy claramente se encuentra en el término enlhet *nempasmoom*, ‘hacer juntos una cosa’: Actuar conjuntamente, no actuar en lugar del otro. Sólo así se contrarresta el peligro de la asunción de una supuesta superioridad propia.

Lo del ‘partir del otro’ podemos llamar un axioma, una decisión de inicio, que aún así no es arbitrario, como se desprende de nuestra argumentación hasta aquí. Da significancia al hecho que los pueblos indígenas son los propietarios y dueños originarios del Chaco, hecho del cual se deriva una obligación ética sumamente fuerte de darles espacio, pues solamente con este axioma será posible para

las comunidades indígenas encontrar el espacio para su existencia y caminar. Partir del otro implica tomar en serio lo que es propio para él, encara la misma vida, mientras que reprimir lo propio para las comunidades resulta letal para ellas, “representa un acto violatorio del mismo derecho a la existencia” (Bartolomé 1997: 198).

## **25. De la relación**

¿Cómo entonces se diseña una relación que toma en serio al otro? En el contexto de marginación innegablemente existen necesidades vitales y en el contexto de desculturación y alienación hay situaciones donde faltan conocimientos para tomar una decisión adecuadamente. Pero al mismo tiempo existe un potencial comunicativo significativo en las comunidades que les posibilita retomar su responsabilidad. Para lograr cambios estables, se debe partir de este potencial comunicativo apuntando a la toma de decisión por parte de los afectados mismos. De ahí que la única posibilidad para relacionarse con comunidades indígenas es a través del diálogo, de un diálogo que a la vez da elementos y deja libertad para la decisión, que no la impone de ninguna manera.

En la situación de incertidumbre indígena y alta autoestima blanca, en función de una relación entre las dos partes, la reflexión sobre una *ética dialógica* es de suprema importancia y la abordaremos en la Parte IV. Parte de la convicción que cualquier relación entre seres humanos es una relación entre seres diferentes, iguales e independientes. Esta premisa vale para todos los niveles de relaciones humanas, es decir entre las generaciones, entre los géneros, como también entre miembros de grupos étnicos diferentes y a partir de ella podemos redefinir el término de *ayuda* como relación recíproca entre seres, aunque diferentes, iguales.

Sólo sobre esta base dialógica será posible construir un futuro digno, pues nadie lo puede construir sino las mismas comunidades: para ser *su* futuro tiene que partir de *sus* potencialidades. Y si decimos construir, entonces tenemos que tener bien presente que muchas veces más que construcción se trata de un redescubrimiento, una revalorización y una reinterpretación, tal vez también resemantización de lo existente por parte de la comunidad o del grupo indígena.

## **26. De la salud: un ejemplo**

Profundicemos un poco todo esto, concentrándonos en el ejemplo de la asistencia médica. La situación sanitaria chaqueña es bastante precaria, una solución necesaria. La actuación más urgente y natural entonces parecería consistir en la asistencia médica. No obstante, si se la lleva irreflexivamente a las comunidades, puede tener un efecto contraproducente. Paraliza a la gente a medida que no pueden usarla propiamente, pues se sienten impotentes ante algo inentendido; la atención médica se vuelve un ritual donde nadie puede influir y menos aún actuar (Unruh/Kalisch 1999a: 139-141). A la precariedad entonces se ha sumado la dependencia; más aún se pierde la capacidad de buscar soluciones propias donde sí habría que encontrarlas propiamente. Engaña dando la impresión de que la infraestructura necesaria existe, sin embargo, parcha en vez de construir. Una simple atención médica entonces traba el caminar autóctono –y eso aún en su versión tan incompleta e insuficiente como se da en las comunidades.

La alternativa es la construcción de una infraestructura propia de la comunidad, manejable por ella. Sobre todo ante el hecho que no es de esperar que la situación infraestructural se cambie significativamente –ante la dispersión poblacional, los recursos limitados, etc.–, es importante buscar cierta autonomía comunitaria, para aliviar tan pronto como sea posible la situación. Concretamente, esto significa posi-

bilitar elementos tanto para una atención autóctona como para una relación dinámica con el entorno sanitario ajeno. Se trata de complementar conocimientos, en vez de empobrecer y paralizar las potencialidades propias. Es decir se trata de revitalizar un sistema sanitario propio, aprovechando lo que está, recursos materiales y conocimientos, que sirven como base para construir y apropiarse de algunos elementos nuevos. La atención médica, para muchos el centro de actuación en el ámbito de la salud, entonces claramente se ubica en segundo plano: Hablamos de una reducción de la asistencia médica en función de la ampliación de un acompañamiento conceptual de la comunidad hacia el desarrollo de formas propias para la actuación.

## ***27. De las implicancias éticas***

Una reducción de la asistencia médica hace necesaria una discusión de sus implicancias éticas. No será posible brindar ayuda a todos los casos individuales a los que se podría ayudar con una asistencia más completa (aunque en realidad para muchas comunidades no hay ninguna atención, lo que relativiza la reflexión). La ética médica al contrario enfatiza mucho el aspecto de prestar asistencia a quien sea. Descuidar la atención médica, según ella significaría privar a los indígenas de su derecho a la salud, contentarse con una ayuda bastante limitada e inferior para gente desafortunada. ¡Nada de esto!

No se trata de privar a los indígenas de una atención médica buena, todo lo contrario. Sólo que una atención verdaderamente buena todavía necesita de un fundamento propio sobre el cual construirse. La atención médica, legitimándose con una supuesta responsabilidad para los demás, fácilmente evita que la comunidad misma se encargue de su propia responsabilidad. Agentes externos, entonces, apropiándose (para no decir apoderándose) de responsabilidades que en realidad pertenecen a la comunidad, crean dependencia que a largo

plazo no soluciona sino agudiza los problemas que en un principio se querría resolver, pues no tienen en cuenta las potencialidades, posibilidades y condiciones reales de las comunidades y cada vez es más difícil que funcionen agentes o grupos propios y hasta las familias. Solamente el fundamento que da protagonismo abre los caminos para una acceso real a un sistema de salud que realmente funciona y que hoy ni siquiera nos podemos imaginar, un sistema propio, un sistema indígena.

Vemos otra vez que hay diferentes niveles de ayuda; aquella que trabaja desde las raíces, que aporta a la construcción de un fundamento propio y aquella que se fija en efectos secundarios, solamente pudiendo apagar parcialmente el fuego, por poco tiempo. De esto se desprende que no es razonable hacerse dependiente de la necesidad existente de forma inmediata o sea irreflexiva. Costaría toda la energía, sin poder lograr resultados verdaderos y duraderos; al contrario, incrementa dependencia, la espera de ayuda. Para aquella gente que está acostumbrada a pensar y argumentar en términos de una ética de asistencia, entonces, se trata de ampliar su concepto ético aunque les cause tensión. Pero es altamente cuestionable evitar con una atención mala la construcción de algo nuevo –y en muchas comunidades ni siquiera hay atención mala. Queda claro que los mismos mecanismos que acá explicamos respecto a la salud valen para la educación, la producción, la religión, etc.

## 28. *Del sistema indígena*

¿Cómo entonces se manifiesta un *sistema indígena*? Es conocido que en un principio los grupos indígenas sabían excelentemente manejarse y como mencionamos inicialmente, los inmigrantes precisaban fuertemente de su ayuda para poder ubicarse en el Chaco. Do-

loroso es ver que en vez de dar lugar al aporte indígena, después impusieron su propio sistema y su propia lógica, con todos sus defectos y problemas. De todos modos se ve –aunque para los blancos resulta sumamente difícil pensar esto– que un modelo indígena de vivencia en el Chaco no necesariamente tiene que apoyarse en el modelo occidental de desarrollo ni aún en el intento de lograr su nivel de vida material. Tenemos que tener presente lo que dice Melià (1998) de que no tanto la situación de los indígenas precisa de una solución, sino que los elementos que podrían aportar los indígenas son antes que barreras la solución para el problema de la situación occidental.

Ante la gran cantidad de proyectos históricos propios diferentes en todo el mundo es poco lógico pensar que el proyecto blanco es el único que se acerca de forma adecuada a la realidad; su cuestionable ventaja sobre los otros proyectos tal vez no es nada más que su afán de imponerse. Tenemos que acostumbrarnos a pensar que un proyecto histórico propio, por ilógico que parezca o por inefectivo en términos de una ciencia moderna, no lo era así. De los pocos conocimientos acerca de la eficiencia de los sistemas indígenas tradicionales que tenemos ha de suponerse que correspondían bastante bien a su mundo y el hecho que después de la invasión de otro mundo al Chaco el sistema tradicional no correspondía más plenamente –por ejemplo eran los *enlhet* indefensos biológica y culturalmente ante la llegada de un montón de enfermedades nuevas (Unruh/Kalisch en preparación)– no va en contra del argumento, pues la invasión de otro mundo también significó la aparición de otra realidad: Los sistemas tradicionales constituyeron universos no cuestionados ni cuestionables de esta forma letal como la que se hace hoy, lo que permitía su permanencia eficaz. Como muestra Feyerabend (1995), aún desde su punto de vista filosófico occidental, el hecho que no podemos experimentar una realidad fuera de su contexto apropiado no significa que no funcione.

## 29. *Del desarrollo*

¿Qué significa esto respecto a la construcción de un futuro propio por parte de las comunidades? Sobre todo para aquellas partes de la población que no tienen acceso a recursos tecnológicos –el sistema blanco de salud, por ejemplo, por su costo y las limitaciones infraestructurales, nunca se puede pensar– precisamos tener en cuenta formas alternativas de convivir con el Chaco, formas que en realidad no son alternativas sino autóctonas y por lo tanto originarias, que son eficientes y a la vez menos destructivas para el Chaco. ¿Por qué no asumir esta necesidad y animarse a buscar un camino nuevo e inédito, un camino indígena que parte de las condiciones e inmensas potencialidades indígenas, un camino que tiene en cuenta tanto la alteridad propia como la de los otros?

Claro entonces que este camino no cabe en los conceptos tradicionales de desarrollo, un término que sirve de objetivo para tantos esfuerzos y acciones. Aunque de hecho sería mejor despedirse del tan frecuente término de desarrollo por ser bastante etnocéntrico y en su sentido materialista muy limitante, proponemos una redefinición que tal vez aporte a cambiar la visión dominante. Entendemos bajo **desarrollo** un proceso que les devuelve el protagonismo a las comunidades indígenas, una creciente dinamización del mundo, para manejarlo adecuadamente y encontrar soluciones viables en el contexto propio que no se orientan en los valores y las valorizaciones de otros. Significa entonces la vigencia de mecanismos y formas propias de manejarse en el mundo; impulsa el caminar propio, los mecanismos dentro de los cuales se sustenta y crece y las formas a las cuales lleva (en este sentido también tiene en cuenta un aspecto material). Hablamos entonces de un concepto de desarrollo integral, que tiene en cuenta el ser, saber y hacer de la propia comunidad.

### **30. De lo sostenible**

Donde se habla de desarrollo, mucho también se usa la palabra *sostenibilidad*. Conviene definirla, pues los términos que están de moda suelen tener muy poco significado. En un principio, en el ámbito proyectista se entiende la sostenibilidad como perduración de los logros de un proyecto después de su terminación.

Sin embargo, otra vez queremos dar un enfoque diferente al concepto, en el sentido de que partimos de la visión comunitaria en vez de la visión proyectista. Será sostenible lo que la comunidad misma construye, de lo que se apropia. Entonces, si un proyecto trata de ayudar a una comunidad, no importa tanto la perduración de sus logros sino más bien cómo éstos pueden ser incluidos en el caminar comunitario. Bajo sostenibilidad entonces entendemos el fortalecimiento del caminar propio de las comunidades indígenas.

### **31. De la autogestión**

Donde se lleva a cabo proyectos de desarrollo, como forma ideal se los percibe iniciados autogestionariamente por las comunidades. Eso significa una contradicción, si asumimos que el concepto de desarrollo en su sentido usual ya nunca puede ser una cosa que sale de la comunidad. No obstante, el concepto de *autogestión* tiene cierta utilidad en el contexto de una relación entre comunidad y una institución y conviene desglosarlo, teniendo siempre en cuenta que otra vez nos vemos obligados a definir un concepto que no usaríamos si no nos fuera impuesto en función de una estructuración y precisión del discurso dominante.

En el andar conjunto de comunidad e institución, ‘cumplir lo que la gente quiere’ es tan contraproducente como el decir directamente lo que tiene que hacer; es necesario entrar en un proceso reflexivo. Por eso, Amarilla (1996 y en materiales no publicados) distingue tres formas de autogestión. Primero, la **autogestión inducida**: Por impulso de agentes foráneos y según patrones culturales ajenos se encamina una acción, generalmente del liderazgo o fracciones de liderazgo. El efecto es que nunca la comunidad puede continuar por sí misma con ningún programa y el líder o liderazgo queda en crisis permanente. Segundo, la **autogestión acrítica**: La propia comunidad encamina una acción, pero bajo impulsos contradictorios de ideologías foráneas que van afectando su propia tradición. No se mide el impacto negativo que a nivel del grupo crea la acción. El efecto es que la comunidad se desencanta de los programas y los abandona o bien se crean divisiones entre los que están de acuerdo con los programas y los que no.

Por último, la **autogestión reflexiva**. Desde el principio parte de la propia estructura y dinámica cultural comunitaria; la incorporación de toda la comunidad en el proceso reflexivo siempre da una idea más cabal de las posibilidades y perspectivas de continuidad de la acción. De este modo, en su diseño, ejecución y evaluación aparece como protagonista principal la comunidad, no sólo el líder o promotores o maestros. Así se evita que una iniciativa de la comunidad funcione meramente como elemento de justificación de un equipo de fuera, el cual se limita a reaccionar ante esta iniciativa, en vez de ver cómo partir de ella, de modo que crezca y se desarrolle autónomamente. La autogestión reflexiva significa no pasar por encima todo este proceso que está entre iniciativa resultado; la meta no es el objetivo, sino el caminar, el andar, el proceso.

Repetimos que el término de la autogestión enfatiza mucho aquel aspecto de la acción comunitaria que se dirige hacia la relación con gente de fuera. El concepto del protagonismo propio al contrario es neutral al respecto, se refiere a las posibilidades y potencialidades

comunitarias para actuar. Pero de mismo modo abarca el componente reflexivo que es de suma importancia. Significa tener en cuenta lo que está, potencialidades y limitaciones, para prever impactos negativos; sin reflexión el protagonismo se vuelve activismo, que no lleva a nada sino aumenta el desconcierto y desencantamiento de la gente.

### **32. De lo étnico**

A partir del ejemplo de la salud y en función de la claridad de nuestra exposición, nos vimos obligados a definir varios conceptos nuevos y otros ya bastante desgastados que se suelen usar frecuentemente en el ámbito proyectista. Ahora, antes de seguir con nuestra propia línea de argumentación, conviene añadir otro excurso. Hasta este momento excluimos totalmente la cuestión étnica de nuestra reflexión y donde hablamos de los pueblos indígenas hablamos más bien de comunidades. No obstante, en el contexto interétnico que describimos lo étnico tiene una significancia considerable y aunque no afecta directamente nuestra argumentación, es imprescindible tener en cuenta esta fuente de dinámicas.

Hasta hoy, en el Chaco lo étnico es una categoría desconocida y cada percepción de la diversidad existente se reduce a lo “intercultural”. Pero ni siquiera este término se diferencia mucho y a lo blanco se suele oponer indiferenciadamente lo indígena, como si no se diferenciara internamente ( $\Rightarrow$  § 5). Donde uno a pesar de todo se anima a diferenciar lo aglutinante “indígena”, sigue hablando de “parcialidades”, o, peor aún, de “razas”, término que tiene su origen en una mal comprendida terminología biológica. Pero para poder entender por qué más que las diferencias culturales las diferencias étnicas determinan la llamada ‘vida intercultural’, precisamos de una aclaración terminológica.

El grupo *étnico* se define por una tradición lingüística, cultural, organizacional, territorial común. Estos parámetros no necesariamente se presentan cabalmente en la realidad, pues lo étnico es la conjugación de ellos y no su suma. Por eso, el hecho que uno de estos parámetros cambia, no significa, que la identidad étnica cambia: El grupo puede cambiar su idioma, o su cultura, etc., sin que esto de por sí afecte su identidad étnica. Lo cultural entonces –para decirlo explícitamente– no es más que un componente de lo étnico.

No podemos entender lo étnico sin hablar de la *identidad*. La identidad étnica es la construcción ideológica de una relación entre el nosotros y los otros, es un concepto relacional en tanto expresión de relaciones entre identidades diferenciadas y “las categorías étnicas actuales pueden ser entendidas como construcciones ideológicas resultantes de las respectivas historias de articulación interétnica de cada grupo” (Bartolomé 1997: 47). Pero el proceso de identificación no sólo nos define respecto a lo que no somos (respecto a los otros), va acompañado con una definición del nosotros. Por eso, el concepto de la identidad étnica que describe las relaciones con los otros, es complementado por el de la *conciencia étnica* que designa el espacio interior del proceso de la identificación (Bartolomé 1997: 77), la definición de lo que somos y de lo que nos es propio.

### 33. *De la dimensión política*

Volviendo sobre lo étnico, resulta fundamental entender que tiene efectos muy concretos sobre el comportamiento de la gente en función de su relación con otros: Aludiendo a una identidad propia, teniendo una capacidad convocatoria que se deriva de su contenido afectivo, constituyendo un grupo organizacional diferenciado de otros, por su misma naturaleza reclama participación en asuntos de interés público, en los procesos de toma de decisiones. Mientras la

cultura tiene una dimensión civilizatoria que “se basa precisamente en la reproducción de su alteridad, en su capacidad de proponer formas simbólicas, conductuales, productivas, estéticas, valorativas, etc., resultantes de su propia experiencia histórica” (Bartolomé 1997: 197), lo étnico entonces tiene una dimensión *política*. Los espacios étnicos de hecho son espacios políticos y las aparentemente invisibles dinámicas y fuerzas explosivas que por eso pueden generar los sistemas interétnicos recién aprendimos a ver desde hace algunos años (lo invisible en el propio Chaco y lo explosivo, por ejemplo, en México).

No sabemos todavía demasiado sobre las configuraciones étnicas del Chaco. Por un lado hay una fragmentación en comunidades diferentes, es decir el componente organizacional de lo étnico está reducido (aunque esto tal vez siempre era así). Por otro lado hay muchas comunidades que se constituyen por una conglomeración de grupos étnicos de la misma familia lingüística (enlhet) que han perdido sus respectivos idiomas. Aunque las respectivas denominaciones tradicionales se mantienen, la gente se mezcla bastante, los matrimonios mixtos son muy naturales y parece que las diferencias culturales son mínimas, si es que realmente existen todavía a nivel intracomunitario (cf. Unruh/Kalisch 1999b). Todo esto no afecta la utilidad del concepto de lo étnico ni la vigencia de lo étnico; sólo que precisa de una contextualización que acá no podemos realizar. De todos modos quisieramos advertir que lo étnico constituye un concepto dinámico, por lo que no necesariamente podemos definir límites claros: Un grupo étnico no podría construir una sola identidad uniforme para todos, sino un conjunto de identidades que se complementan, donde el nosotros común recién en un nivel más general puede existir.

De todos modos es importante tener en cuenta que la cuestión étnica va mucho más allá de una asunción de la diversidad cultural: sustentándose en identidades étnicas más que en contenidos culturales, el desenvolvimiento de la convivencia de los pueblos chaqueños más se basa en cuestiones étnicas que en diferencias culturales. Donde no se tiene en cuenta, la diversidad étnica repentinamente puede

causar efectos nada esperados en los procesos intercomunitarios e incluso intracomunitarios. El asentamiento (una barbaridad ya en sí) de grupos étnicos diferentes en forma mezclada, por ejemplo, siempre es factor de tensiones considerables.

El hecho que en este planteo hablamos más de comunidades que de grupos étnicos o pueblos se motiva en el hecho que las distintas comunidades viven procesos bastante diferentes que no fácilmente podemos extrapolar al grupo étnico en su totalidad. Pero todo lo dicho deja muy claro que lo étnico es una categoría que de ninguna manera se debe desatender.

### **34. De la independencia**

Donde el protagonismo propio se fortalece, automáticamente va a buscar más espacio para desarrollarse. Por su misma índole va a tratar de independizarse de influencias ajenas. Ahora es importante entender que eso no significa la separación –la separación, el rechazo del otro, *nenga'anqueem* por ejemplo en enlhet, por su mismo sistema valorativo nunca puede ser un valor indígena. La **independencia** no va en contra de la relación, porque no hablamos de una independencia exclusiva; no hablamos de la independencia que cierra espacios de relación, sino de aquella que los abre, poniendo las partes de la relación en condiciones iguales; ayuda a superar el desnivel de autoestima existente. Significa entrar en contacto con los demás como ser diferente y como ser propio. En otras palabras, significa vivir una relación con una autoestima positiva y afirmada que reclama el derecho de ser uno mismo, como admite al otro el derecho de ser él mismo. Significa también diseñar un mundo sobre términos propios, aunque en términos del mundo actual sean impensables e incluso incompatibles muchas veces, pues se sustentan en otras formas, metas, objetivos, valores.

Para los blancos, tomar en serio al otro, darle espacio, tiene implicancias sumamente profundas y radicales, pues abre la puerta a un mundo totalmente diferente y lleva a que éste tienda a realizarse. La asunción de su propia alteridad por parte de los pueblos indígenas a su vez tiene un componente político sumamente fuerte que se deriva de la dinámica característica de lo étnico. Por su mera existencia, cada propuesta diferente cuestiona el sistema político existente, pero donde se concretiza, necesariamente lleva a que se reclame realmente un espacio concreto donde uno puede ser uno mismo, o sea, de espacios para la actuación política autóctona en un sentido organizacional pero también territorial. Ante la situación de despojo en la que viven los grupos indígenas actualmente, el camino hacia una autonomía lógicamente exige necesarias concesiones de parte de la población dominante en el Chaco. Muchos por ejemplo piensan todavía poder solucionar el ‘problema indígena’ sin tener en cuenta la cuestión de la tierra y eso es totalmente erróneo. Un acceso a tierra suficiente, a un espacio propio para vivir más allá de los refugios que hasta hoy hay –y aún éstos muchas veces se han conseguido sólo con mucha lucha– es una condición indispensable para una vida indígena más digna. En este marco no nos toca discutir más ampliamente estas cuestiones, sobre todo la cuestión del territorio propio, pero es una cuestión vital a tenerse en cuenta.

### ***35. De la autonomía y la ontonomía***

No podemos ignorar que “un pueblo que carece de autodeterminación carece precisamente del derecho de existir como tal; se manifiesta sólo como una colectividad lingüística o cultural desarticulada y sujeta a imposiciones de toda índole” (Bartolomé 1998: 185). Esto se pone muy a la vista en los llamados barrios obreros, las villas indígenas de los centros poblacionales del Chaco. Antagónico a este

cuadro desesperante es el pensable desde la **autonomía**. Significa un espacio explícito o formal para vivir un mundo diferente, un mundo propio. Tiende hacia una autosuficiencia en términos económicos con un acceso adecuado a recursos y hacia una autogobernación en términos políticos. Bonfil Batalla (1995) y Bartolomé/Barabas (1998b), por ejemplo, elaboran parámetros para el logro de este objetivo. Como indicamos, la autonomía indígena no tiene que ver nada con separación o automarginación. Significa solamente tener derechos similares como los demás de vivir una vida propia; y en este sentido incluso el reclamo de un espacio político y territorial es relativamente secundario.

Vachon (1993: 11; según Esteva 1998: 311) usa el término **ontonomía** para describir este caminar en un espacio de vida autóctono que no busca en primer lugar dominar el propio destino, sino más que nada ser uno mismo. En el término de ontonomía entonces se sintetizan los conceptos de autonomía como construcción política y de protagonismo propio que siempre es un protagonismo comunitario, un protagonismo común sobre un sistema cultural compartido en el grupo, la razón por la cual en nuestra argumentación partimos de la comunidad y no de la persona.

## ***Capítulo III: Profundizando la relación***

En este capítulo nos internamos en las posibilidades concretas de desarrollar y sostener la relación con comunidades indígenas, así como de llevarla adelante en el marco de lo elaborado hasta aquí.

### ***36. Del acompañamiento***

Después de este amplio excursus podemos reanudar el hilo y volver sobre el tema del relacionamiento con las comunidades indígenas. Si decíamos que nadie puede construir un futuro digno sino las mismas comunidades, ¿cómo entonces podemos acompañar en este proceso? Como decíamos, en primer lugar tenemos que tomarlas en serio. Tenemos que partir de ellas mismas, en vez de seguir partiendo de nuestra proyección hacia ellas. Por eso, la relación se vuelve posible solamente allá donde la misma gente la quiere. Los pueblos indígenas chaqueños en general esperan contactos constructivos con sus vecinos no-indígenas. El hecho de dicha apertura, a su vez, refuerza el imperativo ético de tomar en serio su ‘ser diferente’, para no aprovecharse de la franqueza y confianza que ellos quieren volverla recíproca desde un principio.

Se toma en serio al otro donde se lo anima a ser uno mismo. Eso le abre el camino hacia sus propias potencialidades, lleva al protagonismo del cual hablamos tanto. Sobre esta base, durante el proceso de acompañamiento constructivo han de combinarse dos elementos: animar procesos autóctonos comunitarios y dar elementos técnicos en forma de capacitación respecto a necesidades que surgen de la desculturación y alienación ( $\Rightarrow$  § 13/§ 14). Este desafío se ubica en el marco de una comunicación intercultural que nos tocará diseñar en la cuarta parte de este ensayo, acá presentamos un breve resumen. Cada

acompañamiento ha de tener en cuenta dos aspectos, la vida intracomunitaria, anhelando cierta autosuficiencia o autonomía incluso, y la relación con el entorno, lo cual es saber cuándo y cómo relacionarse con el mismo.

En lo que se refiere a la animación de procesos autóctonos, apunta a la resignificación y por lo tanto a la dinamización del mundo, es decir, a la recuperación de un protagonismo propio a través de la concientización y la animación del diálogo intra e intercomunitario. Enfoca la reflexión sobre lo propio en todo su espectro; dentro de un procedimiento pragmático, sobre todo en los mecanismos de actuación y en los valores y valoraciones respectivos, tanto a nivel comunitario como personal. También reflexiona sobre las potencialidades propias respecto al acceso a recursos, por ejemplo, la reutilización de los medicamentos tradicionales y caseros. A medida que la comunidad recupera su protagonismo propio, cada vez más se vuelve autóctona o sea menos dependiente. Recupera elementos tanto para vivir su otredad como para participar activamente en su propio destino, mejorando a la vez su situación vivencial.

De esta forma, la animación, por su misma índole, también se vuelve capacitación. Ésta, en un contexto de alienación es bastante amplia y, como se entiende, siempre tiene que originarse desde la visión de dentro, empleando en lo posible las potencialidades propias, tiene que estar envuelta en procesos reflexivos y formativos. Aunque desde fuera, entonces, no hay otra posibilidad sino que siempre quede ubicada dentro de la discusión comunitaria. Sobre todo es extremadamente importante que se creen las posibilidades de que la gente indígena comprenda el significado y alcance de los elementos en cuestión. De la misma manera, los contenidos de la capacitación siempre tienen que tener su ubicación en la vida cotidiana de la gente. Una capacitación que al contrario capacita para algo que después no se puede usar por no tener acceso, no tiene sentido. Es contraproducente incluso por lo que la gente se frustra y no va a asumir su compromiso con su comunidad: pierden protagonismo en vez de recuperarlo.

En el contexto de alta precariedad, una *asistencia* que se refiere a la donación de cosas y a un protagonismo meramente ajeno puede volverse necesario pero siempre ubicada en este marco. Precisa ser reflexiva y crítica, lo cual significa que tiene que existir un seguimiento, para que pueda apoyar y ser parte del proceso autóctono. De otro modo se vuelve un caballo de Troya que más que nada paraliza, como mostramos respecto a la asistencia médica ( $\Rightarrow$  § 26/§ 27). Resumiendo entonces, durante el acompañamiento es necesario conjugar parámetros bastante diferentes que se refieren a recursos y conocimientos propiamente indígenas como propiamente externos de modo que la comunidad siempre sea la responsable de su empleo o rechazo y pueda ubicarla en su propio camino.

### 37. *De lo integrado*

Durante el proceso de acompañamiento, entonces, diferenciamos varias líneas de reflexión y/o actuación. Que las separamos en función de una descripción no significa que son separables y de hecho están interrelacionadas muy estrictamente, como vimos en el párrafo anterior. Por eso, aunque el *desglose*, la separación de elementos, es algo útil en un proceso heurístico porque posibilita la comprensión, abarca el peligro de que en la reflexión como en la práctica se separa lo inseparable. Por eso, sus elementos después tienen que conjugarse nuevamente; el desglose tiene que ser complementado por una revisión integrada o sea global.

Esta reflexión es de significancia general; orienta a que el acompañamiento se base en un *enfoque integrado* que no separa los elementos de la vida comunitaria, sino que los entiende como interdependientes. No es posible separar un ámbito de salud de un ámbito de producción y éste otra vez de un ámbito de educación. Están más bien

estrictamente relacionados uno con el otro, no solamente en su aborde científico sino fundamentalmente en la visión de la gente. El enfoque integrado, entonces, es un procedimiento necesario para cada actuación y para cada abordaje de una situación o planteo.

### 38. *De lo propio*

Los conocimientos y habilidades que posibilitan protagonismo a un grupo persisten y se reconstituyen dentro de la cotidianeidad del grupo. La pérdida de esta cotidianeidad significa una pérdida sustancial, posiblemente irreversible. Recuperar protagonismo por lo tanto solamente es posible a través del grupo entero, significa restaurar el acceso a conocimientos, reavivar lo que se vive todavía dentro del grupo. De ahí que decíamos que la recuperación de un protagonismo propio hace necesaria la reflexión sobre lo propio en función de la dinamización y resignificación del mundo. Nos toca entonces definir el término de '*lo propio*'. Esto es todo lo que les pertenece a las comunidades. Es la tierra, son los recursos naturales, son las cosas culturales materiales y las formas de acceso a éstos, pero sobre todo también es todo lo invisible: las maneras de actuar, los valores y saberes, el modo de ser y sentir.

Ciertos elementos de lo propio de los otros, como fiestas, objetos de arte, etc., fácilmente nos llaman la atención, y es importante cuidarse de dos formas de desubicación frecuentes. Por un lado, no se los debe entender como algo *folclórico*, es decir como expresiones culturales sin valor profundo. Por otro lado, no se debe creer que las formas culturales ya son la cultura misma, que lo ser indígena se limita a esto, sea tan propio como sea. Una yica es una expresión del ser indígena, no es el ser indígena. Lo mismo vale para la flecha y el baile.

### 39. *Del mapa simbólico*

Conviene entonces distinguir más sistemáticamente entre *forma* y *sistema*. Si bajo el término del sistema comprendemos la legitimación y ubicación funcional y simbólica del actuar y ser que se refleja en las conceptualizaciones y valores culturales y sus interdependencias mutuas, el término de la forma cultural incluye cada manifestación de estas conceptualizaciones, es decir, incluye formas de actuar, instituciones como la escuela, mitos, etc., y la cultural material (Unruh/Kalisch 1999a: 139). Podemos imaginarnos el sistema cultural como mapa simbólico, como una gramática para nuestro ser, para nuestro ver, interpretar, sentir y hacer el mundo, donde cada forma tiene un valor simbólico, un significado en otras palabras, que legitima y crea las funciones de los elementos culturales. Se reproduce, desarrolla y transforma desde una lógica muy específica y propia, y crea un sistema referencial absoluto: Podemos violar esta gramática, pero no podemos actuar fuera de las pautas que nos provee, pues no nos es imaginable otra forma de ser que aquella que nos propone. Un sistema cultural no es, entonces, una suma de cosas; no tiene más cultura aquel que tiene más cosas (de hecho no se puede tener más cultura; eso sería admitir un concepto evolucionista y por lo tanto etnocéntrico).

El sistema cultural se da en un contexto social, es por lo tanto algo como una conciencia social que es bastante homogénea dentro de un grupo. Al mismo tiempo (y consecuentemente) es algo dinámico que se reconstituye en un proceso continuo de cambio, de reinterpretación y resignificación, lo que quiere decir que continuamente es actualizado durante su aplicación cotidiana ( $\Rightarrow$  § 14). Formas pueden recibir nuevos significados, significados pueden expresarse en nuevas formas; es decir, formas y sistema son interrelacionados de forma muy compleja. Lo que no es posible es pensar que cambiando formas, los significados automáticamente también se cambian. En otras palabras, la sumisión a un sistema colonial o blanco no cambia de por sí

el mapa simbólico y sobre todo no en una dirección deseada; aunque es algo que los blancos tanto quieren.

Traduciendo esta reflexión a términos más concretos, *lo nuevo*, en función de su ubicación sistémica, puede ser equivalente a *lo tradicional* (aunque muchas veces es menos profundo que lo tradicional; le falta el componente de maduración milenaria). La distinción entre lo nuevo y lo tradicional entonces no nos interesa mucho, donde los dos forman parte de lo propio. Al contrario, donde lo nuevo no se apropia, es decir donde no se resemantiza sobre la base del sistema propio, queda ajeno. *Lo ajeno* entonces forma aquella parte de la vida que queda inmanejable e inentendida. El predominio de elementos ajenos en partes importantes de la vida donde el sistema propio está dañado constituye la *alienación* de la cual ya hablamos anteriormente ( $\Rightarrow$  § 14).

#### 40. *De la actualidad cultural*

El conjunto de todo esto es lo que podemos llamar *actualidad cultural*. Describe la mezcla existente de propio y ajeno, de tradicional y nuevo, de probado y de superficial. Es allá, donde se vuelve visible la *separación del mundo* en dos realidades (Unruh/Kalisch 1999a), la referencia a dos mapas simbólicos a la vez. Significa que el conjunto de las formas que se emplean no tiene su equivalencia en un solo mapa simbólico, sino en dos. El uno es el mapa propio que persiste, pero bajo el estigma de ser inferior. Hoy es incompleto también, porque se ha dejado de usar muchos elementos sin sustituirlos por otros funcionalmente equivalentes; la separación del mundo entonces es otra metáfora para hablar de la alienación ( $\Rightarrow$  § 14). Al otro mapa no existe un acceso real, no permite un manejo adecuado, pues, existiendo formas que no se correlacionan con el mapa simbólico de for-

ma orgánica, queda ajeno e inentendido; es de cierto modo un mapa simbólico ficticio y lleva a una frustración permanente. Sin embargo funciona como marco de referencia, ya que es considerado superior; induce por eso a eliminar elementos del otro mapa sin sustituto equivalente.

Es sumamente importante reconocer que esta frustración no es causada por una inferioridad indígena o de su sistema cultural, sino por el contacto con otro sistema que se impone —es precisamente esta imposición que caracteriza el contexto colonial. Podemos entonces describir la asunción de un protagonismo nuevo como la vuelta hacia un único mapa simbólico, un sistema simbólico y conjunto de formas coherentes, surgiendo un nuevo mapa simbólico; el camino hacia el mapa simbólico único nos tocará ampliar en la cuarta parte donde hablamos de la comunicación intercultural. Aunque lo ajeno apropiado después de tantas pérdidas nunca tiene la profundidad milenaria de lo tradicional, es propio donde se basa sobre la continuidad. Constituye un camino para salir de la crisis permanente de la separación del mundo, pues organiza el mundo y posibilita enfrentarlo nuevamente.

## **41. *Del cambio***

De lo dicho sobre el mapa simbólico se desprende que todo cambio queda sin efecto, si no se origina dentro del sistema. Siendo éste ubicado en la mente de la gente, es obvio que solamente ellos mismos lo pueden cambiar, si es que quieren —siendo un fenómeno social, se entiende ahora porque siempre hablamos de las comunidades en vez de personas. **Cambio** —término que suele acompañar al de desarrollo y con un enfoque similar al que le dimos a éste—no significa otra cosa que dinamizar lo existente y ampliarlo, donde sea necesario, es decir proyectarlo hacia lo nuevo. La opción de sustituir

un elemento o rasgo por otro constituye un aspecto relativamente menos importante. No se trata entonces de lograr o forzar cambios –algo tan frecuente en el discurso y la práctica de la ideología desarrollista–, sino que las comunidades, bajo condiciones cambiadas, puedan seguir viviendo su forma de ser. Podemos entonces entender el cambio como proceso hacia la superación de la división del mundo en dos realidades.

Esta definición radical se distingue completamente de la concepción tradicional de cambio, donde cambio es entendido como una mejora de la situación indígena, siendo tanto el concepto de “mejora” como la interpretación de la situación indígena definido de manera blanca a partir de su ideología de desarrollo. Buscan el cambio en su trabajo con los indígenas, pero no toman en serio al otro en su ser en primer lugar y en su ser diferente en segundo. Trabajan por eso siempre con elementos secundarios y tratan de cambiarlos, pues se fijan únicamente en formas, confrontando formas con formas, sin que el sistema se cambie de manera deseada, ni hacia lo propio ni hacia lo ajeno, simplemente empobrece: No se dan cuenta de que, como decíamos, cambiando formas no se puede cambiar el sistema constructivamente, pero sí se puede destruirlos; trabajar con efectos secundarios por lo tanto puede volverse una forma de proceder altamente negativa y destructiva. Aumenta la alienación y provoca un desconcierto considerable, incertidumbre, dependencia y finalmente desencantamiento y suicidio cultural.

Este efecto se puede ver por ejemplo en la escuela. A los alumnos se les enseña la ortografía en castellano, aunque no entienden este idioma, con los resultados que han de esperar: Los maestros dicen que sus alumnos no son inteligentes y los alumnos están totalmente desconcertados. Si hay un resultado, entonces es que los alumnos saben leer en castellano, pero entienden casi nada. En su idioma materno no saben leer, aunque entenderían todo, como algún hombre angaité reflexiona respecto a su idioma materno, el guaraní. Lo mismo vale de forma análoga para todos los aspectos de la vida indígena:

Donde no se trabaja bien una cuestión concreta sobre la base del sistema y su cultura específicos, sobre todo se incrementa el desconcierto de los indígenas. La perfección de la enseñanza de lo ajeno, tan ansiosamente buscada en muchos círculos indigenistas, no es ni puede ser la solución, porque pasa por encima de todo lo que somos y lo que es nuestra condición humana: no somos una computadora que se puede programar como se quiere y en cualquier momento de nuevo.

## ***42. De la reflexión sobre lo propio***

No hace entonces falta repetir que la reflexión sobre lo propio no se lleva a cabo con intenciones folclóricas o museológicas, tiene que tocar más bien elementos fundamentales del y para el desenvolvimiento de las personas y de la comunidad en su cotidianidad. Éstos siempre sirven más adecuadamente para resolver las diferentes situaciones que se presentan cotidianamente, pues son lo que la gente maneja y conoce íntimamente, lo que siente –a pesar de toda la valoración negativa vale la pena tener en cuenta el valor afectivo de lo propio.

Entre la gente indígena existe la percepción de que “los antropólogos siempre dicen que tenemos que volver a nuestra cultura; pero ya nos acostumbramos a otra cosa, no queremos volver al pasado.” Esta reflexión es perfectamente legítima. El pasado, por ser tal, es cosa pasada. Volver al pasado no es un camino. Más bien, buscando más independencia, lo cual constituye una condición necesaria para recuperar la dignidad, ha de agilizarse el presente, usando las potencialidades propias. Independiente –no hay otra posibilidad– uno se vuelve con lo que uno tiene. No se trata entonces de buscar lo perdido, sino de reavivar lo existente, lo aún vivo, asumiendo lo que está. La construcción del futuro sobre lo propio entonces no es un nuevo

intento de ir por cualquier lado, sino de seguir un camino que se sustenta en lo que está, no es más que respetar el contexto y guardar la continuidad, andando el camino de la construcción y la vida, y no el de la destrucción y la muerte.

Volvamos sobre el ejemplo concreto de la salud. La formación que pretende el ‘ser promotor’ (el concepto del promotor en sí ya es algo altamente ajeno. Lo usamos acá un tanto acríticamente, aceptando que ciertos conceptos blancos son tan profundamente arraigados que no se puede dejar fácilmente de lado), necesariamente tiene que basarse sobre lo propio, es decir sobre mecanismos que ya maneja tanto el promotor como la comunidad, pues solamente así se pueden abrir espacios de actuación para el promotor que después puede ampliar. A medida que crece el promotor en su ‘ser promotor’, le es cada vez más fácil adaptar técnicas medicinales, sean tradicionales o ajenas. En conclusión, entonces, la capacitación se tiene que adaptar al proceso formativo y no al revés. Mientras tanto, la asistencia ajena es un cuerpo extraño y se tiene que tratar de reducirla para que se originen formas alternativas a ella tan pronto y sostenible como sea posible.

Un procedimiento viable es partir de lo que puede hacer el promotor, preguntándole al respecto. Se ha de evitar un susto que podría vivir cuando se ve confrontado con algo que no conoce ni tiene posibilidades de ubicarlo dentro de su sistema propio. El conocimiento tradicional de plantas medicinales que conceptualmente mucho más se ubica en el ámbito de la cotidianeidad comunitaria a veces puede incentivar este proceso, pero de ninguna manera la formación puede ser reducida a la animación para el rescate de éste, sería, como decíamos, mero folclore.

### **43. De la revalorización**

De todos modos, parte de la reflexión sobre lo propio es su recuperación y reutilización, precisamente para encarar esta reflexión. Pero siempre el objetivo no es lo propio, sino el protagonismo propio, al cual sólo se llega tomando en serio lo propio. En este sentido resulta vital tener en cuenta que no se trata tanto de crear (forzosamente) una base de lo propio, sino de dar lugar a sí mismo (o sea a la comunidad, donde actúa un equipo de fuera). Reflexiona otra vez don Sotero Suárez, angaité de Nepolheng que “la gente mucho quiere lo de fuera. Por eso se tiene que hablar mucho, para que se de un cambio de conciencia. Falta decir claramente que los agentes de fuera no estarán eternamente, así que se tiene que emplear a los promotores. El equipo tiene que dar lugar a los promotores, para que tanto ellos como la comunidad se acostumbren a actuar.”

A primera vista por lo menos y como se entiende de la cita, la misma gente indígena no valoriza mucho lo propio y uno de los problemas más difíciles de superar es esta valoración negativa. Como parte de la reflexión sobre y la recuperación y reutilización de lo propio entonces se entiende su revalorización, lo que precisa de continua animación. Valorando lo que uno es, lo propio busca su lugar. Tomando en serio lo propio, se contrarresta la alienación, pues, aunque ésta se origina por las causas indicadas, se desarrolla a través de una dañada transmisión del mapa simbólico a la generación subsiguiente que se origina en la desvaloración de lo propio. Las experiencias muestran que, aunque la desvaloración de lo propio constituye un obstáculo serio, en el fondo la gente indígena está ansiosa por revalorizarlo y por lo tanto forjarse una nueva autoestima que significa dignidad y reconocimiento.

#### 44. *Del diálogo*

Se están juntando los hilos. Vemos que toda responsabilidad queda en manos de la comunidad: Es ella la que tiene que actuar, en la construcción del fundamento de su futuro, en la reflexión sobre lo propio, y en el esfuerzo de revalorarlo. No queda entonces otra alternativa que un *procedimiento dialógico* como instrumento principal para el acompañamiento de las comunidades indígenas. El cuadro se vuelve redondo entonces, pues también es el diálogo la única forma que posibilita tomar en serio al otro, como argumentamos anteriormente ( $\Rightarrow$  § 25).

Una característica fundamental de los procesos dialógicos es que necesitan mucho tiempo, tanto en lo que se refiere a su realización misma como en lo que refiere a su finalización: no se puede lograr ni en poco tiempo ni con poco tiempo. Pero eso no debe preocuparnos, pues la misma construcción del futuro comunitario es un proceso lento. Esta característica se incrementa en una situación donde se tiene que luchar contra la identidad negativa, contra una baja autoestima y una desvalorización de lo propio, del actuar propio; donde las dependencias son crecidas en un proceso histórico de colonialización y muy profundamente arraigadas (v. Bremen 1987: 86), llevando a una expectativa negativa y dependentista. Sin embargo, lentamente, los cambios se dan. La lentitud no va en contra de un resultado sostenible, al contrario, lo lento y continuo es la mejor garantía de lo sostenible.

Hablando de diálogo conviene añadir que la necesidad de proceder dialógicamente no se limita a la relación frente a las comunidades indígenas. También dentro de una institución que entra en relaciones con comunidades indígenas tendría que ser la forma más normal de actuar. La actitud dialógica frente a las comunidades solamente se puede mantener con un alto grado de reflexión dentro del mismo equipo que mantiene la relación.

## 45. De la concreción

Cada concreción, cada operacionalización de este diseño conceptual con su **enfoque relacional y comunicativo** tiene que partir del objetivo de que la gente desarrolle un protagonismo autóctono y debe buscar dar tanta autonomía o independencia posible a las comunidades. No se trata tanto de buscar una mejora sanitaria, una mejora productiva, una mejora educacional, sino la animación de la gente a actuar propiamente. A medida que se da el protagonismo, se abren espacios para la capacitación y la mejora se da casi automáticamente. Al contrario, si nos fijamos demasiado en el logro de alguna mejora, muy fácilmente la recuperación de protagonismo comunitario queda atrás, un equipo de campo se vuelve motor de un proceso que por lo tanto es muy poco sostenible, pues necesariamente enfoca soluciones secundarias. Los interlocutores entonces tienen que tener muy claro su rol de facilitadores y no de dueños del proceso.

Con estas reflexiones terminamos el esbozo de la base conceptual sobre el relacionamiento con comunidades indígenas. Analizamos en un inicio típicas motivaciones blancas tanto como la situación actual chaqueña en lo que se refiere a las comunidades indígenas dentro de los procesos de relacionamiento. A partir de esto desarrollamos el enfoque relacional y comunicativo que parte de lo propio, tiene como objetivo el protagonismo propio y lleva a cierta forma de autonomía. En el próximo capítulo nos resta elaborar la base de valores que hacen posible una operacionalización de esta base conceptual, para finalmente cerrar nuestro planteo con una profundización sobre el diálogo intercultural.

## ***Parte III: La Base Ética***

Acabamos de analizar las formas de relacionamiento interétnico actuales en el Chaco y de diseñar un marco de relaciones constructivas. Retomando mucho de lo que ya decíamos, ahora nos toca ampliar el planteo, enfocando aspectos más concretos del relacionamiento, tanto en lo que se refiere a nuestras actitudes como a nuestras actuaciones. Entonces, antes que nada queremos analizar la base ética y procedimental sobre la cual movernos, es decir el marco de valores fundamentales sobre el cual construimos la base conceptual expuesta y que describe las responsabilidades requeridas.

### ***46. De los parámetros descriptivos***

En su análisis del entorno, el presente planteo se siente comprometido con las comunidades indígenas y enfoca una relación recíproca entre comunidad y visitante. Parte de un marco de actuación donde el centro y primer protagonista es la misma comunidad con todo lo que le pertenece en el sentido más amplio. Acabamos de refle-

xionar sobre las motivaciones y conceptos que conducen a aquellos que entran en contacto con gente indígena, y –en general– de desglosar y describir algunos aspectos de la vida chaqueña en lo que se refiere a la convivencia interétnica. De este modo proporcionamos parámetros y pistas que pueden abrir caminos en la búsqueda de acceso a la comprensión de nuestra realidad chaqueña concreta, con la finalidad de poder movernos más adecuadamente en su entorno: Tratando de construir en vez de trabar procesos y cimentar estados existentes, queremos abrir espacios.

De todos modos, definiendo nuestro enfoque estamos concientes de que ya el mismo lenguaje habla mucho de las motivaciones de quien lo usa y depende de con quien habla. Por eso, antes de entrar en el ámbito ético, conviene reflexionar brevemente sobre la reflexión, metareflexionar. Cada análisis y cada exposición conllevan el peligro de reducir bastante lo que es una situación compleja y desglosando separar elementos inseparablemente interrelacionados. Por eso es necesario que los parámetros que usamos para describir una situación cada vez más se refinan y se adecuen a ésta, pues en su estado presente, la sistematización de nuestro reflexionar, que se sustenta más que nada en nuestras experiencias y nuestra participación existencial en la vida chaqueña, mucho más que resultados debe significar un punto de partida para una discusión y un actuar posterior. Para mantener la apertura y la potencialidad del presente planteo, se precisa de una *lectura crítica* que lo reinterpreta y reformula continuamente. Se combina con una *actitud autocrítica* que compara nuestro propio ser, sentir y hacer con esta exposición, cuestionando por qué somos como somos y actuamos como actuamos. Después, el intercambio entre la lectura crítica y la actitud autocrítica posibilita una relación con el planteo, va a hacer crecer tanto el planteo como a nosotros mismos, dándonos acceso a una realidad que para muchos es totalmente desconocida, aunque viven en medio de ella. En consecuencia nos abrirá puertas hacia sus actores, que es lo que nos interesa y mueve más que todo.

## 47. De la autocrítica

La actitud autocrítica es imprescindible ante el hecho que nunca podemos tener más que una *interpretación* del mundo. La *realidad*, si es que existe, nunca la agarramos, pues puede verse y explicarse, sentirse y leerse de forma igualmente legítima y eficiente de diferentes maneras. No podemos entonces absolutizar nuestro modo de interpretarla; allá donde no tenemos en cuenta las realidades diferentes a la nuestra podemos estar seguros de vivir en un mundo irreal. Al mismo tiempo tenemos que estar concientes de que nunca podemos lograr entender los procesos de nuestro entorno en su complejidad, y donde afectan la vida intercultural, ni siquiera tenemos parámetros para entenderlos. Hace más necesario aún esforzarnos por diferenciar cada vez más nuestro entorno en un continuo proceso de reinterpretación para remitirnos a la humildad: En lo que atañe a los procesos comunitarios, no los debemos hacer dependientes de nuestro entendimiento, pues no dependen definitivamente de él; tenemos que dar libertad para que sigan desarrollándose aunque no los entendamos.

Ahora, la *relatividad de la realidad* –usando este término, no nos sentimos concientemente ligados a ninguna línea filosófica y mucho menos aun a un relativismo radical que niega valor a todo, sino asumimos simplemente que mapa simbólico y realidad se interrelacionan, afectan y condicionan mutuamente– es difícil de aceptar para aquellos que se consideran portadores de la *verdad*, pues la suelen definir como única opción válida. Pero la verdad no puede ser definida de forma unilateral –llevaría a la mediocridad del prejuicio–, pues la verdad nunca es una verdad absoluta, sino siempre se da en la relación con el otro y con el entorno en un momento específico de un proceso de creciente conocimiento. Sólo entonces puede ser construida conjuntamente: es un parámetro para describir una relación en proceso. Más que defendida por eso tiene que ser sufrida, pues siempre la

tenemos que cuestionar. Eso es lo que significa ser *autocrítico* y nos mantiene en una incertidumbre constante y en una tensión, bajo la cual debemos permanecer para mantenernos abiertos: Nunca llegamos al punto donde podemos descansar en una seguridad alcanzada. La única seguridad que podemos tener de que estamos abiertos a la vida y su múltiples dinámicas es cuando permanecemos en la incertidumbre y la inseguridad. Al contrario, donde la verdad está poseída, llega el dogmatismo y donde quiere imponerse, el totalitarismo. Encierra primero el pensar y después el actuar.

#### 48. *De la crítica*

La actitud autocrítica se combina con la actitud *crítica* que no es otra cosa que la animación a reflexionar y luchar contra la obviedad; crea espacios por el hecho que el proceso reflexivo no automáticamente se acaba ante lo obvio. La actitud crítica significa desconfiar de lo que *percibimos* como realidad, pero de ninguna manera debe confundirse con desconfianza ante la gente. La desconfianza ante la gente es meramente destructiva, la desconfianza ante la realidad nos empuja constantemente a buscar soluciones mejores, a cuestionarnos continuamente. Ser crítico tampoco significa, como lo sugiere el uso común de la palabra, ser crítico de una u otra manera, es decir estar en contra de esto o aquel, o de aplicar cierta forma de ver las cosas. Significa tratar de ver las cosas simplemente en la relación que les corresponde. El cuestionar negativo que cierre espacios y más aún el cuestionamiento del otro, es un valor muy negativo por ejemplo para los enlhet, va en contra de *nengay'oo engmooc*, dejar desarrollarse al otro.

En otra metáfora, ser crítico significa discernir entre lo profundo y lo expreso, entre sistema y forma, entre objetivo y camino. Si

por ejemplo queremos salud, más que interesarnos por instalar un sistema sanitario nos debe interesar lograr salud. Y donde queremos tener en cuenta a un Dios, resulta fatal llevar un sistema reglamentario dentro del cual supuestamente se ha escondido. En lo que se refiere a los blancos, la actitud crítica entonces en primer lugar tiene que esforzarse por salir de la visión blanca, no para negarla, sino para generar espacios de una actuación reflexiva más allá de los límites que proporciona.

#### **49. De la profesionalidad y la reflexión**

La actitud crítica se sustenta en la ansia de entender mejor y esforzarse para lograrlo. Por lo tanto, no es separable de la profesionalidad que, dándonos acceso a experiencias y reflexiones de otros, facilita la comprensión y ayuda a llegar a una interpretación más adecuada del entorno; a la vez internaliza métodos y conceptos. Constituyendo la actitud crítica y autocrítica el fundamento de la profesionalidad, implica reflexionar constantemente sobre lo que hacemos y el por qué; podemos entenderla entonces también como alto nivel de reflexión. **Reflexión**, tal vez sea necesario añadirlo, no es en primer lugar un esfuerzo intelectual ni mucho menos científico, sino describe esta ansia de búsqueda que es propia de la actitud autocrítica. No significa más que mirar atentamente su entorno en función de un entendimiento en sus propios términos.

**Profesionalidad**, si la entendemos como aplicación reflexiva de conocimientos y aptitudes, no se limita al ámbito de una profesión específica, sino abarca todas las áreas donde actuamos; podemos lograr una profesionalidad en la relación, en el diálogo, etc. Eso no significa congelar dichas áreas en una actuación que se basa en la aplicación de técnicas estériles, pues no hablamos de una profesionalidad

formal, sino de aquella que se ha vuelto parte de nuestro ser, saber y hacer. Sería altamente contraproducente allá donde los conocimientos se vuelven un valor en sí, donde la profesionalidad deja de ser un instrumento en servicio de un objetivo.

Para lograr cierta profesionalidad en un equipo de trabajo, para mantener la reflexión, uno depende de que los demás pregunten y compartan a la vez sus propios conocimientos. Precisa de un grupo de discusión autocrítico y hace necesario estar abierto para el diálogo y la relación con otros, pues más allá del marco formal son éstos los espacios donde uno puede reflexionar y ampliar sus conocimientos y aptitudes. Para poder estar abierto es necesaria la humildad de aprender y compartir. Pero si no buscamos la profesionalidad, fácilmente nos perdemos en la mediocridad peligrosa, que seduce a interpretaciones simplistas y por tanto superficiales, llevando a una actuación dañina.

## **50. *Del ‘ser humano’***

Volviendo sobre la relatividad de la realidad, ante las múltiples posibilidades de interpretar, de leer el mundo, no importa tanto la forma de nuestra interpretación, sino cuánto espacio nos da para la actuación, es decir en qué medida nos hace posible entrar en relación con nuestro entorno. Tiene que ver entonces con la base de valores de la cual partimos, o sea de nuestra base ética; aún más allá de nuestras predisposiciones culturales o de nuestros mapas simbólicos nunca podemos interpretar el mundo sin decisiones previas. El que quiere ejercer poder va a interpretar el mundo de forma diferente de aquel que busca sobre todo provecho económico. Nosotros, partiendo del hombre, queremos interpretar el mundo de modo que tomamos en serio al otro como ‘ser diferente’ y ‘ser diverso’ ( $\Rightarrow$  § 25).

Tomamos entonces como axioma de partida nuestro '*ser humano*', lo cual tiene que entenderse en tres aspectos. Se refiere primero a nuestra percepción del otro, después a nuestro propio rol y a nuestra involucración existencial en la relación con el otro. Finalmente se refiere a los procesos que se originan en relaciones humanas y que tenemos que conocer. Sobre este último aspecto ya hablamos mucho; en cuanto se refieren a la comunicación, le dedicamos una sección aparte (Parte IV), donde nos tocará también elaborar más el tema de la involucración personal. Fijémonos entonces acá en nuestra percepción del otro.

## 51. *Del otro*

Hay muchas formas de ver al otro. En el marco del presente planteo nos interesan sobre todo sus características como ser diferente, igual, e independiente. No nos es ajena la observación de que todos somos *diferentes*, es decir tenemos formas diferentes de relacionarnos, de expresarnos, de sentir y leer el mundo. Esta diferencia se da tanto entre personas del mismo grupo cultural como entre personas de diferentes grupos culturales. Además de ser diferentes somos *seres iguales* en lo que se refiere a nuestra calidad y capacidad humana. La igualdad se conjuga con la diferencia tan inseparablemente que negar esta última significa negar la primera, pues supone la imposición de la propia diferencia y proceder imponiéndose es completamente antagónico a la asunción de la igualdad.

A pesar de ser iguales, los hombres creamos relaciones desiguales. Para negar la igualdad en términos ideológicos, se procede comparando y (des)calificando rasgos particulares de dos individuos en vez de asumir que cada persona está inseparablemente ubicada en un sistema social y cultural altamente complejo, lo cual percibir –así

como la persona misma— solamente es posible con una visión integrada y hace que dos personas siempre son incomparables. Se abre el camino hacia la relación igualitaria donde se asume la diferencia como potencialidad, sin descalificarla, sin asumirla como obstáculo que se debe eliminar. Más aún, el hecho de que en la diferencia somos iguales nos posibilita complementarnos en la relación.

Cada persona es un ser singular y por lo tanto un *ser independiente*. Esto no significa que viva fuera de un complejo sistema de relaciones con otros ni que pueda vivir sin relaciones. Es más bien fuertemente condicionado por el grupo en el cual vive y por su mapa simbólico. Ser independiente más bien implica tener presente que es necesario elaborar posibilidades de comunicación con cada persona con la cual nos relacionamos, si queremos llegar más allá de una mera instrumentalización del contacto y consecuentemente del otro. Si hasta ahora tanto enfocamos el aspecto comunitario, acá entonces recordamos que cada contacto con una comunidad se realiza a través de personas con limitaciones y potencialidades propias, pues éstos forman la comunidad.

## **52. De la liberación**

No es una posibilidad legítima comenzar una relación presentándonos meramente a nosotros mismos. Más bien, cada relación tiene que partir del otro, valorando su ‘otredad’ como opción posible. Eso, como dice Esteva (1998: 330), “supone abrirse al otro. No significa admirarlo, seguirlo o imitarlo. Ni siquiera entenderlo. Significa reconocer que existe y que tiene derecho a ser quien es y a ocupar su lugar.” Significa abstenerse de juicios respecto a la validez de lo otro y del otro, pues el juicio encasilla al otro y le quita espacio; juzgando le sujetamos a nuestra forma de ser y cerramos toda posibilidad para

una relación. Si al contrario partimos del otro, le damos lugar para actuar, para pensar, para ser él mismo, y se abren espacios. Actuamos entonces como **liberador**, pues rompemos las ataduras que impiden la relación.

La **actitud liberadora** no es separable de la humildad, pues renuncia a privilegios que la sociedad le da a uno, por ser blanco, por ser varón, por ser adulto, etc., asumiendo la igualdad en la diferencia. Obviamente, está en contraposición con una actitud paternalista y salvacionista que se define por la consideración del otro como inferior. En la medida en la que se acepta que el proceso de liberación es recíproco –una condición necesaria en realidad para que se pueda originar–, la relación se vuelve liberadora también para el blanco ¡quien por cierto necesita de libertad! y aporta a la construcción de una nueva sociedad.

La actitud liberadora tampoco es separable de la **actuación liberadora** que concientiza, anima y por lo tanto construye en un andar conjunto, aportando a que se sanen las relaciones entre las personas. Por eso, para ser liberador, para tomar en serio al otro, para ser humano, tenemos que sentirnos parte del proceso que queremos que se origine; nunca podemos ser dirigentes o dueños únicos de este proceso, significaría pecar contra su misma índole. No nos queda otra opción que sufrir el proceso y la misma vida, las contradicciones y retrocesos, haciéndonos existencialmente dependientes de nuestro ser social y por lo tanto del otro, en igualdad. Entonces, si es que buscamos realmente la relación con gente indígena, tenemos que asumir que una verdadera relación, la relación que abre espacios no es posible donde uno no se anima a ser y hacerse vulnerable.

Liberar, por eso, en primer lugar significa liberarse de sí mismo, de sus prejuicios que son las propios limitaciones de pensar, de sentir, de relacionarse, pues nuestra percepción del otro no podemos separar de nuestro propio ser. La actitud crítica ayuda a entender mejor tanto a nosotros mismos como a nuestro entorno y la situación

en la cual vivimos, es por lo tanto el primer paso hacia la liberación que significa construir algo nuevo. Es por lo tanto un concepto sumamente equivocado aquel que supone que liberarse significa deshacerse de los demás, de romper relaciones.

Es cierto, sin embargo, que a medida que ganamos espacio para la actuación, también los demás se van a ver afectados, si quieren o no. La liberación de las comunidades indígenas, lo que es la recuperación de su protagonismo, al romper dependencias necesariamente va a afectar todo el sistema interétnico chaqueño ( $\Rightarrow$  § 34). Interfiriendo con los intereses de aquellos que lo controlan hoy, va a depender de ellos y su grado de decisión de defender su rol, en que grado la liberación indígena será conflictiva o no. Como toda nuestra argumentación deja muy claro, no hablamos de una incitación a la población indígena y mucho menos de ideologizarla –que no sería más que proceder de manera blanca y con términos blancos; no se trata de predicar una crítica de la sociedad dominante. Hablamos de la asunción del derecho a la vida indígena, a *su* forma de vida y de la asunción de las dinámicas que surgen de ella.

### **53. *De la utopía***

Ahora se nos podría decir que todo lo que estamos esbozando hasta aquí es utópico. Y consentimos en esta estimación. Es utópico ante la falta de tierra.

Es utópico porque los procesos sostenibles precisan mucho tiempo y grandes esfuerzos que muchos no están dispuestos a invertir, ni blancos ni indígenas.

Es utópico ante un modelo de desarrollo engañoso que parece prometer un acceso fácil y efectivo a un tipo de riquezas materiales

engañadoras que sólo son contraproducentes porque destruyen relaciones.

Es más utópico aún ante el asistencialismo poco serio y las promesas fáciles de mucha gente que refuerzan el carácter avasallante del modelo dominante y traban procesos serios a la vez.

Es utópico ante la firmeza de aquellos que mantienen el poder de defender su posición de privilegio.

Es utópico ante el sistema ideológico argumentativo ajeno que ha aportado mucho, y sigue aportando, a paralizar los mecanismos propios indígenas.

Es utópico también porque la actuación ajena, que causó tanta dependencia, dejó profundas secuelas en la conciencia, en la vida indígena, en su ser, saber y hacer indígena.

Pero no hay otro camino. No hay otro camino si anhelamos una dignificación de la situación indígena. No hay otro camino, si queremos más que luchar siempre contra los efectos secundarios o soluciones parciales.

No hay otro camino si queremos tomar en serio a los mismos indígenas, capaces de construir un nuevo proyecto histórico propio en vez de ser reducidos y desconcertados por todos.

No hay otro camino si los blancos queremos asumir el imperativo ético que surge a partir del hecho que aunque los indígenas son los pobladores originarios del Chaco los seguimos despojando de su ámbito de vida propio y marginando de todo ámbito de acción.

No hay, finalmente, otro camino si queremos tomar en serio nuestra condición humana que nos obliga a estar siempre cerca de la vida misma, es decir a favor de las dinámicas entre personas.

¡Asumamos entonces el hecho que nos guiamos a través de una utopía! Pensemos fríamente; analicemos nuestro entorno; sin una visión clara no podemos cambiar nada. La realidad es tan aplastante que precisa de la utopía como fuente de inspiración para poder salir de nuestros tan acostumbrados cercos estructurativos e imaginarnos un proyecto histórico. No es fantasía entonces, sino método para poder ir más allá de nuestras propias limitaciones. Vivamos la relación, pues constituye el único camino para tener la fuerza de perseverar ante las dudas inevitables: Sólo “un acercamiento honesto a las culturas indias nos puede dar ... una nueva capacidad de imaginar nuestra utopía necesaria” (Bonfil Batalla 1995: 18).

## ***Parte IV: La Construcción del Diálogo***

Hasta ahora vimos que tanto la base ética como el fundamento procedimental para el relacionamiento con comunidades indígenas se apoyan sobre el diálogo. Para cerrar este ensayo, entonces, es oportuno precisar y ampliar los parámetros pertinentes a éste, sobre todo en lo que se refiere al contexto específico del diálogo intercultural. Retomaremos muchos de los conceptos que ya conocemos para ampliar y profundizarlos.

### ***54. Del punto de partida***

Como explicitamos en los últimos párrafos, en todas nuestras reflexiones partimos del rol transcendental de una relación que se origina entre seres iguales en toda su diferencia. Un término que conjuga bien esta idea de la igualdad en la diferencia es el de la reciprocidad; la relación que buscamos por lo tanto es ***recíproca***. El primer vehículo a través del cual se crea y realiza la relación humana es la ***comuni-***

**cación**, no podemos entonces sino entender también ésta como recíproca. Una comunicación recíproca no es pensable sin una **involucración personal** de los participantes, pues afecta al mismo ser. Estas notas parecen triviales, pero definitivamente no lo son, como se desprende observando de cómo realmente se viven relaciones y sobre todo relaciones interétnicas acá en el Chaco.

De acuerdo a como planteamos la relación, cada comunicación parte del otro. Eso significa tomar en serio su otredad que en primer lugar es su personalidad, pero que en el contexto intercultural muy fuertemente atañe a su alteridad lingüística y cultural. Es este último aspecto que específicamente nos interesa acá; hace por lo tanto necesario hablar de una comunicación intercultural. Ésta se ubica en un contexto concreto de identidad negativa y alienación, requiere por lo tanto de animación y de elementos. Será entonces necesario hablar también de los contenidos de la comunicación. Estos parámetros forman el marco para el planteo que ampliamos en adelante.

## **55. De lo lingüístico**

En su manifestación lingüística, la comunicación se realiza a través del **diálogo**. Lo lingüístico forma el aspecto más visible de cada comunicación; pero aún así muchas veces no se lo tiene en cuenta. Si no se usa un idioma que para todos los interlocutores es virtualmente manejado, una comunicación seria es imposible y mucho menos aún se puede pensar una comunicación que pretende trabajar sobre conceptos. Y aunque esto suene lógico, sin embargo, esta condición fundamental generalmente no se ha dado en el Chaco; más bien se ha exigido del indígena ubicarse en los canales lingüísticos manejados por los blancos, el guaraní o el castellano, para no ser el alemán o el plaudietsch. Esta imposición de un marco comunicativo no ma-

nejado por el otro traba cualquier entendimiento real. Peor aún, en un contexto donde siempre el indígena es considerado la causa de la falta de entendimiento, le lleva a una frustración permanente en el contacto y profundiza su autoestima negativa; tanto él mismo como el blanco entienden las dificultades comunicativas en primer lugar como una falta de habilidad intelectual o cultural del indígena y no ven que es causada por una falta de competencia lingüística. No se dan cuenta de que si se usara el idioma indígena, serían los blancos que se quedan con toda la frustración de la fracasada comunicación. La responsabilidad y sufrimiento por el logro de una comunicación hasta hoy siempre se le ha dejado al indígena; es todo lo contrario de lo que significa una relación recíproca.

Por eso queremos enfocar que, aunque no se haya acostumbrado a pensar así, aprender el idioma del otro es una necesidad condicionante para que haya comunicación. Cueste tanto tiempo y esfuerzos como cueste, tenemos que asumirla, pues no es inventada por alguien sino impuesta por la misma realidad. Si realmente queremos relacionarnos con el otro, no podemos exigir que sea él el que elimine los obstáculos para la comunicación. Donde no podemos asumir la necesidad condicionante de entrar en los canales comunicativos del otro, tenemos que estar bien concientes de que nuestra capacidad comunicativa queda muy reducida. Hace más necesario aun observar muy cuidadosamente nuestro entorno para tratar de compensar un poco esta falta sumamente grave para la comunicación.

Hablando del aspecto lingüístico de la comunicación, siempre se tiene que tener en cuenta que para los europeos el castellano, aunque no sea su idioma materno de hecho puede ser considerado como tal, pues su estructura conceptual es altamente similar a la de otros idiomas europeos. Para los indígenas al contrario, aunque lo manejen bien, el castellano siempre queda muy ajeno. Vale la pena añadir también que el guaraní maskoy no es el mismo que el guaraní paraguayo (cf. Unruh/Kalisch 1999b). Eso fácilmente se nota respecto a su estructura gramatical, pero más determina la comunicación allá donde

afecta el léxico. Puede que una misma palabra es usada con sentidos diferentes por los dos grupos de hablantes, sin que éstos se den cuenta. También es posible que un grupo usa palabras desconocidas por el otro que por lo tanto no entiende tampoco. Eso sobre todo los blancos tienen que tener en cuenta donde explican cosas de fuera, es decir donde emplean un lenguaje técnico con conceptos ajenos a la realidad indígena.

## **56. *De los símbolos culturales diferentes***

Estamos viendo entonces que aún allá donde los dos hablan supuestamente el mismo idioma adecuadamente, los canales de comunicación no se abren automáticamente. El asunto es más complicado aún si vamos más allá de los términos lingüísticos. Durante el intercambio recurrimos permanentemente a nuestros mapas simbólicos. Donde las pautas y conceptualizaciones culturales de los interlocutores son sumamente diferentes, entonces usando las mismas palabras no dicen las mismas cosas; recurren a lógicas diferentes, a construcciones diferentes del mundo. Eso es jodido donde los interlocutores creen que se entienden, sin que se de realmente esta condición.

Este obstáculo ‘cultural’ para la comunicación sobre todo se esconde de los blancos guaraní hablantes en contacto con indígenas guaraní hablantes. Suponen que parten de la misma base, aunque el guaraní paraguayo se sustenta en el mundo occidental que para los indígenas es muy poco conocido. En los contextos donde el hablante de un idioma europeo habla con un hablante de idioma indígena, este obstáculo ‘cultural’ se evidencia más aún. Sin embargo, participamos personalmente en tantos diálogos donde esto no se tuvo en cuenta, que los interlocutores hablaron de cosas sumamente diferentes a la vez. Bajo estas condiciones el intercambio sobre cosas superficiales es difícil, ¡sobre conceptos es imposible!

Lo verdaderamente fatal de esta situación no es precisamente que se traba el entendimiento, sino, como mencionamos recién ( $\Rightarrow$  § 55), la parte indígena tiene que llevarse toda la carga de la mala comunicación. Cardoso de Oliveira (1998: 41) recuerda que los campos semánticos son tan diferentes, y podemos añadir: en términos lingüísticos como en términos culturales, que la parte indígena no tiene “ni siquiera condiciones discursivas mínimas para poder oponerse al punto de vista manifestado por el blanco.” Es por lo tanto excluido de la comunidad de comunicación; siempre el diálogo es dominado por las reglas del discurso hegemónico; la mala comunicación es la primera herramienta para fundir y mantener la desigualdad.

## 57. *De la comunicación intercultural*

Precisamente en este contexto, cuando partimos de conceptualizaciones o sea símbolos culturales diferentes, la comunicación llega a volverse una *comunicación intercultural*. Precisa de esfuerzos especiales para el entendimiento, puesto que las condiciones previas de los interlocutores –tanto en lo que se refiere a las conexiones e interrelaciones de contenidos, como a los potenciales contenidos mismos– son mucho más diferentes de lo acostumbrado de otras relaciones en las que solemos entrar. Son excluyentes incluso en el sentido de que ni el entendimiento ni la aceptación mutua de complejos conceptuales se dan de antemano. Donde se quiere hablar entonces sobre conceptos, la elaboración de *significados comunes* (Giesbrecht 1997/Kalisch 1999c) se vuelve necesaria para que se posibilite una “comunidad de argumentación intercultural” (Cardoso de Oliveira 1990).

Como se entiende después de todo lo dicho, la elaboración de significados comunes va mucho más allá de términos lingüísticos; se

refiere a la elaboración de un mapa simbólico compartido por los participantes en la comunicación, en función de hacerla posible. Parte de la voluntad de las partes de buscar entendimiento y precisa de bastante perseverancia y paciencia; no aspira a un consenso rápido y superficial. La comunicación intercultural –como en realidad cada relación entre personas humanas– no es cosa de poco tiempo, sino requiere de mucho tiempo de preparación y de continuación. Donde no se asume esta su característica fundamental, nunca se va a salir de la mediocridad; nunca se va avanzar hacia las raíces.

Los significados comunes constituyen el punto de partida para la comunicación intercultural; su función es crear un espacio que posibilita la comunicación, nada más; de ninguna manera forman parte de la apropiación de elementos ajenos. Para nuestro contexto especial, la elaboración de sentidos comunes tiene que posibilitar el desglose de lo que se les presenta a las comunidades, para que se vuelva transparente o sea entendible, posibilitando una visión crítica de un mundo poco conocido. Al mismo tiempo no debe olvidarse de fortalecer la búsqueda de un protagonismo propio de las comunidades participantes en el proceso comunicativo.

## ***58. De la apropiación y el protagonismo***

En función de una actualización argumentativa repetimos un planteo que ya presentamos anteriormente ( $\Rightarrow$  § 40). En el presente, lo ajeno para las comunidades en gran parte les queda inentendible, en el sentido de que no forma parte de su mundo de significados sino que es ubicado en otro mapa inaccesible; es por lo tanto altamente frustrante porque no aporta a solucionar lo que se intenta solucionar a través de él. Esta experiencia se sintetiza en el concepto de la separa-

ción del mundo en dos realidades diferentes. A medida que se origina una síntesis de estas realidades, es decir a medida que se logra hacer de los dos mapas uno solo, coherente y exhaustivo, se recupera el protagonismo; el protagonismo propio es la expresión de un mapa simbólico coherente. La síntesis se logra, donde uno se apropia del mundo, es decir donde lo resignifica sobre la base de lo propio, del mapa simbólico propio.

Después de estas reflexiones vemos más claramente que en la recuperación de un protagonismo propio se conjugan dos elementos: la **dinamización de lo propio** existente y el **desglose de lo ajeno**, que siempre es presente en el mundo actual. Dinamizando lo propio y desglosando lo ajeno, podemos apropiarnos del mundo –decimos: del mundo, y no: de un sistema cultural ajeno–, dándole un sentido propio, es decir resignificarlo de forma muy propia. Para poder desglosar el mundo ajeno, las comunidades indígenas siempre van a necesitar de gente blanca que no se aprovecha de la apertura indígena para llevarles ‘sus cosas’, sino que del mismo modo da y busca entendimiento. Dentro de una relación recíproca esto siempre se combina con que los blancos encuentren un acceso al mundo indígena, lo cual les resulta ser una necesidad existencial también.

## 59. ***De la animación***

Tenemos ahora la base para hablar sobre la forma de la relación con comunidades indígenas, su concreción. Cada relación quiere ser creada y por lo tanto da lugar para una actuación. La actuación de los visitantes de la comunidad se basa sobre el diálogo ( $\Rightarrow$  § 44) y conjugua los aspectos de la animación y capacitación ( $\Rightarrow$  § 36) con el marco de dinamización de lo propio y desglose de lo ajeno.

Mucho ya hablamos de la animación, basta resumir los elementos que explicamos con anterioridad. La **animación** tiene como objetivo el actuar propio, posibilitando un espacio a la comunidad en general y a personas interesadas en especial a recuperar y desarrollar estructuras para tal efecto. Enfoca en primer lugar la dinamización de lo propio a través de su reflexión en forma integral, es decir teniendo en cuenta la forma de ser, sentir, pensar y hacer de la gente. Implementa como primer método la pregunta que invita a la reflexión crítica y puede abrir espacios. Se basa sobre la **continuidad**, es decir tiene en cuenta los procesos de la gente, para así fortalecer los procesos comunitarios. Durante este camino, no las dudas o contradicciones importan, sino la disposición a buscar un camino propio. Requiere paciencia, pues fácilmente la necesidad concreta traba procesos reflexivos: Aún después de tanta concientización sobre una dieta sana, la gente cambia sus zapallos por galleta.

La reflexión sobre lo propio solamente puede originarse internamente. La animación por lo tanto naturalmente enfoca la comunicación interna, tanto a nivel intra como intercomunitario. La dinamización de lo propio comprende su revalorización. A medida que la gente aprende a expresarse sobre lo propio, más fácilmente les es posible asumir una actitud positiva hacia éste, de reinterpretarlo y reutilizarlo. La reflexión sobre lo propio también comprende aspectos materiales, por ejemplo la reutilización de plantas medicinales, de instrumentos para la caza, etc., pues además del valor que tienen por su tradición milenaria, aportan bastante a ampliar el espacio de actuación de las comunidades.

## 60. De la confianza

La animación sólo es posible en un ambiente de *confianza*. Confianza nunca es algo que se da antemano, sólo puede resultar de un proceso y hace necesario que uno realmente se esfuerce para crearla. Para crear confianza, tenemos que comenzar con nosotros mismos, con nuestra propia actitud hacia la gente. Es vital para tal efecto evitar cada actitud negativa hacia o estima negativa del otro, que se manifiesta (a menudo inconcientemente) en las propias reflexiones y articulaciones. Es por lo tanto altamente contraproducente fijarse en experiencias negativas con el otro y peor aún en experiencias negativas singulares. Hablando de los indígenas, los blancos muchas veces hacen, pero es meramente destructivo, sirve como excusa para no tener que cambiar de actitud. Significa salir del enfoque integrado, toma una parte de la realidad para generalizarla y usarla como canon. Es altamente cuestionable sobre todo porque parte exclusivamente de lo negativo y lleva a lo negativo: prejuicios muy fuertes que hacen imposible cualquier tipo de confianza y luego de relación. No sorprende entonces que los enlhet muchas veces dicen de un blanco: “No nos tiene confianza.”

Llamadas a la superación de la paralización causadas por la alienación, consecuentemente, han de evitarse. Exhortaciones del índole: “¡Esfuércense para superar la situación!”, donde no causan enojo, incrementan la frustración. Más vale desmitificar la sobrevaloración de la sociedad occidental que paraliza tanto. Eso no significa criticar negativamente, sino desglosarla; las conclusiones del desglose ha de sacar la gente misma; forma parte del trabajo y de la responsabilidad de las mismas comunidades. Esta desmitificación crea confianza por lo que posibilita una relación más igualitaria; donde se combina con la revalorización de lo propio y de la propia autoestima crea espacios de creatividad difícilmente imaginables. A nivel personal, la desmitificación significa reconocer errores en vez de defender-

se. Defenderse siempre resulta en acusaciones, hace imposible la confianza y mata cualquier relación.

Confianza también se hace posible donde uno parte de la convicción de que todo es igualmente importante para todos, lo cual es otro aspecto del enfoque integrado. Donde se privilegia a los grupos interesados, también se crean conflictos innecesarios; si no se busca compartir con todos, pueden generarse divisiones en las comunidades. Uno de los errores graves que se han hecho en las relaciones con comunidades indígenas es que se las buscaba como una comunidad abstracta. Siempre ha de tenerse presente que no es la personería jurídica con la cual se puede relacionarse a través del líder. Resumiendo entonces, la confianza se vuelve posible donde se anima y fortalece la propia comunicación interna.

## **61. De la capacitación**

La *capacitación*, la cual podemos definir como dar elementos técnicos, se vuelve necesaria por la pérdida de elementos propios por un lado, por la invasión constante de elementos nuevos por otro. No se legitima por un supuesto atraso de las comunidades indígenas, sino aporta a ampliar su espacio de actuación en un mundo cambiado. Originándose en la visión de dentro, no es la capacitación de un grupo cultural –esto sería un concepto evolucionista–, sino de personas aunque sí pertenecen a un grupo étnico específico: El hablar de animación y capacitación no puede dar lugar a sentimientos de superioridad, si reconocemos que todos las precisamos.

Ya decíamos que la capacitación tiene que originarse en la visión de dentro, empleando en lo posible las potencialidades propias, tiene que ser rodada por procesos reflexivos y formativos ( $\Rightarrow$  § 36).

Es entonces una capacitación que en primer lugar parte de las potencialidades de la misma comunidad.

Para que el diálogo con la comunidad sea constructivo, al mismo tiempo precisa de que los elementos capacitativos ajenos sean entendibles y transparentes para la comunidad (se tendría que ver si el empleo de la metodología de la educación popular en estos procesos es provechoso). De este modo no es separable del desglose de lo ajeno. Lograr la transparencia de estos elementos implica que la comunidad pueda hablar de ellos en sus propios términos, evaluarlos por lo tanto y trabajar propiamente con ellos. Siempre entonces existe la posibilidad de que los cambie, reinterprete y resignificándolos. Eso es lo que llamamos resignificación ( $\Rightarrow$  § 14): darle un sentido nuevo, propio. Solamente así les va a ser posible apropiarse de una propuesta nueva. También queda en su marco de responsabilidad el rechazo de algo, pues entender lo ajeno no es equivalente a implantarlo en lo propio; que los blancos lo consideren necesario no es legitimación suficiente para su empleo resignificado.

A medida que las comunidades recuperan su protagonismo y entienden mejor su entorno van a seleccionar cada vez más exigentemente; se van a originar actitudes críticas hacia las propuestas del entorno que a su vez facilitan un crecimiento de la iniciativa y propuesta propia. No obstante, para que estas críticas no desconcierten –pues se originan en un contexto de dependencia–, tienen que ser trabajadas positivamente, es decir como incentivo para entrar en un proceso constructivo que incrementa las potencialidades de la comunidad. Cada visitante debe cuidarse de no abusar de la fragilidad del proceso incipiente para ideologizar, es decir incrementar activamente una actitud negativa; abusaría de la confianza de la comunidad.

## **62. De la formación**

Donde se habla de capacitación, se suele hablar también de *formación*. Después de todo lo expuesto, tendría que quedar claro que esta división terminológica no cabe bien en nuestro planteo, pues se basa en el diálogo interno de la comunidad que es la que elabora las estructuras para la actuación propia. Podemos entonces decir que todo este proceso de diálogo funciona como una autoformación de la comunidad, si es que no queremos dejar completamente de lado este término.

El trabajo de un equipo de fuera entonces no se basa en dominar la situación, tampoco en asegurarla. Entra más bien en una relación con la gente, y en este marco puede tratar de facilitar un diálogo entre ellos dentro de la comunidad y entre las comunidades, formando parte, no adueñándose ni de la situación comunicativa ni del proceso que quiere desatar. Consecuentemente, es más efectivo a medida que se reduce su protagonismo primario, posibilitando y dando lugar al de la gente. Eso ya lleva a otro aspecto de la comunicación, tal vez al más central, al parámetro de la *involucración*.

## **63. De la involucración personal**

Una condición indispensable para el diálogo verdadero es la igualación de las partes de la comunicación. En el mundo enlhet, el *nentamhaeclha neeten*, “ponerse arriba” o sea “hacerse más que el otro” es un antivalor muy expreso. La igualación como también la mencionada creación de confianza hacen necesaria una humildad de parte de los visitantes blancos que automáticamente se consideran o son considerados dueños del contacto; eso es un resultado de la con-

vivencia interétnica en el Chaco que a través de los años se ha transformado en pautas bastante difícilmente superables. Además, exponerse rápidamente no es realmente propio a las culturas indígenas, mientras que los blancos difícilmente soportan la pasividad en una situación de contacto. Si los blancos no son muy concientes de estas conductas y pautas, automáticamente se vuelven los protagonistas dominantes y eso, lógicamente, por cuenta de aquellos que tendrían que recuperar su protagonismo.

La *humildad* es la manifestación concreta de la renuncia a la dominación de la situación comunicativa y del contacto en general. Eso en primer lugar se refiere a los canales de la comunicación. Referente a los canales lingüísticos apunta a los esfuerzos por la adquisición del idioma del otro. Donde afecta los canales simbólicos invita a esforzarse por sentidos comunes. La humildad después se manifiesta si aparecen dificultades en la comunicación. Con una actitud humilde, la solución de dificultades comunicativas nunca se reclama como responsabilidad del otro. Más bien, cuando se observan, se busca solucionarlas repensando su propio rol y corrigiendo su propia forma de actuar a través de una actitud autocrítica. La actitud humilde también se muestra dispuesta a autodefinirse frente a las comunidades, algo que ellas muy pronto suelen reclamar de visitantes.

## **64. De la incertidumbre**

Vivir la humildad comunicativa sobre todo significa no temer la duda e incertidumbre que muy típicamente se dan en situaciones comunicativas no dominadas y que llevan a una relativa inseguridad. Significa entrar en ámbitos donde el otro es el más fuerte; significa arriesgarse continuamente a errar. Naturalmente, uno trata de evitar situaciones donde no sabe bien como actuar, que no enseguida pro-

veen una reacción positiva; la actitud humilde no trata de evitar estas situaciones sino deja que el mundo le penetre a uno. Si el blanco es aquel que define las situaciones de seguridad, el indígena automáticamente se queda con las situaciones de inseguridad, lo que evita la igualdad y por lo tanto el diálogo recíproco, incrementa finalmente su autoestima negativa.

Pero la humildad es más que animarse a entrar en una situación no dominada. Como elemento creativo implica la asunción de que en el contacto intercultural las pautas interpretativas y de actuación que nos proveen nuestro sistema cultural, nuestro mapa simbólico no tienen vigencia. Lleva por lo tanto a renunciarlas o relativizarlas en la situación del contacto. Eso en el comienzo crea una incertidumbre significativa, pues uno se siente desnudo sin estas pautas, porque no dispone de alternativas. Sin embargo, esta incertidumbre posibilita la elaboración de los sentidos comunes que forman la condición para una comunicación profunda y recíproca.

Traduzcamos esto al ejemplo de la salud. Los profesionales de salud blancos son bien intimados con el imperativo de su ética profesional de ayudar en cada caso ( $\Rightarrow$  § 27). Renunciar a sus pautas interpretativas y de actuación les lleva a posponer su sentida obligación de ayudar donde creen necesario, lo cual les posibilita reconocer las necesidades reales más allá de lo aparente y percibir la realidad sentida por la gente, por la comunidad, y, sobre todo, las posibles soluciones que ellos tienen. Eso es dar lugar a la gente, tomarles en serio. Sobre la base de un profesionalismo crítico ( $\Rightarrow$  § 49) entonces los profesionales tienen que aprender nuevamente a aplicar sus conocimientos científicos blancos, de enfermería o de medicina, ofreciéndolos cuidadosa y críticamente para una realidad diferente. Pero será de forma transfigurada que da lugar al protagonismo, a la reinterpretación autóctona, y a los mecanismos propios de la gente.

## 65. De la emoción

Finalmente –volviendo sobre el tema–, la humildad afecta el comportamiento y el actuar en general, es parte de lo que en otro lugar llamamos abrirse al otro. Significa no temerle al otro, mostrarle confianza, comienza con cosas tan simples como el tereré o la comida compartidos. Va por todo aquello que más allá de ídoles culturales es característica de una relación cálida y natural entre personas humanas. Termina en una amistad verdadera que no precisa de muchas palabras y tal vez ni siquiera muchos sentidos comunes, porque se encuentran personas sobre su base común de ser humano.

Ninguna relación puede ser profunda sin un aspecto emocional, afectivo. Este aspecto emocional es positivo –e incluso vital– allá, donde acompaña la relación y crece junto con ella. Se vuelve peligroso donde la relación depende de él, pues una visión emocionalizada resulta letal para la comunicación y relación igualitaria. Compasión y paternalismo son estructuras altamente emocionalizadas, pueden incluso inducir un alto grado de sacrificio. Pero no proveen mecanismos para la superación de desilusiones que siempre se originan. Contienen por lo tanto un alto grado de potencial conflictivo que en su forma pacífica se suelta en esta agresiva percepción del otro como inferior.

Una visión emocionalizada, además de volver la relación inestable es un engaño de sí mismo como también del otro, presumiendo una base que no existe. Cada relación vive de símbolos; uno de éstos forman por ejemplo los regalos. Pero siempre es sano la reciprocidad (no hablamos tanto de una reciprocidad cuantitativa y material) y se tiene que cuidar de no dar caramelos emocionales, lo que es mantener un estado afectivo a través de estos símbolos. Existe también lo otro, el engaño conciente. Esto es, imitar una sinceridad que no existe, vivir un afecto que es simulado, mostrar un interés que es fingido, expresar un respeto que es aparentado.

## **66. *Del encuentro del otro***

Concluyendo, es parte de la humildad buscar el afecto verdadero que se origina si se trabaja intensamente una relación que busca al otro. Eso, consecuentemente, significa reducirse a sí mismo, sobre todo donde uno se encuentra en el rol del supuestamente superior. Sentirse superior e imprescindible impide el diálogo, daña los procesos autóctonos, lleva tal vez a dar lo que nadie necesita. Abarca el peligro de quitar responsabilidad y en consecuencia protagonismo de la comunidad; lleva a la dependencia del otro. Al contrario, tratando de encontrar al otro y posibilitarle encontrarnos también a nosotros significa acompañarle para que pueda asumir la responsabilidad de sí mismo en vez de quitársela; es un camino lleno de dignidad.

Reducirse entonces no significa negarse, todo lo contrario. Donde no nos conocemos a nosotros mismos no podemos entrar a conocer al otro. Donde no asumimos nuestro ser diferente, no podemos empezar el viaje al mundo de lo diferente. Donde no conocemos y trabajamos con nuestros límites, no le podemos acompañar al otro en su lucha contra ataduras. Donde no encaramos concientemente nuestras debilidades, nunca podemos asumir una actitud humilde. La forma de cómo vivimos la relación, entonces, depende de como asumimos nuestra condición humana y nuestras características personales. Depende en primer lugar de nuestra calidad y amplitud humana y no tanto de condiciones externas como condiciones de vida, etc. (aunque éstos pueden trabar bastante nuestra asunción de nosotros mismos y la del otro también). Donde nos animamos al viaje al mundo de lo diferente puede crecer el verdadero respeto hacia el otro. Es un viaje en un amor profundo que nos lleva a encontrarnos con él.

## *Bibliografía*

- Amarilla, Enrique. 1996. Economías indígenas, proyectos y autogestión. DIM (Diálogo Indígena Misionero) 57: 29-32.
- Amarilla, Enrique. 1997. Prefase investigativa para la elaboración de un proyecto de formación de recursos humanos indígenas en el área de salud y producción sostenible. Filadelfia: Pro Comunidades Indígenas.
- Amarilla, Enrique. 1999. Diagnóstico Socioeconómico de las comunidades de Riacho Mosquito. Filadelfia: Pro Comunidades Indígenas.
- Bartolomé, Miguel Alberto. 1995. Extinciones y Transfiguraciones Étnicas en América Latina. En: Bartolomé, Miguel Alberto (ed.). 1995. Ya no hay lugar para cazadores. Procesos de extinción y transfiguración étnica en América Latina. Colección "Biblioteca Abya-Yala", vol. 23. Quito: Abya-Yala. Pag. 5-26.
- Bartolomé, Miguel Alberto. 1997. Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México. México: Siglo Veintiuno/Instituto Nacional Indigenista.

- Bartolomé, Miguel Alberto. 1998. Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina. En: Bartolomé, Miguel A.; Barabas, Alicia M. (eds.). 1998b. *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Pag. 171-194.
- Bartolomé, Miguel Alberto. En preparación. *El encuentro de la Gente y los Insensatos. La sedentarización de los cazadores Ayoreode del Paraguay*. Oaxaca.
- Bartolomé, Miguel Alberto; Barabas, Alicia M. 1998a. Introducción. En: Bartolomé, Miguel Alberto; Barabas, Alicia M. (eds.). 1998. *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Pag. 13-28.
- Bartolomé, Miguel Alberto; Barabas, Alicia M. (eds.). 1998b. *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1995. *Diversidad y Democracia: Un Futuro Necesario*. En Grünberg, Georg (ed.). 1995. *Articulación de la diversidad. Tercera Reunión de Barbados*. Biblioteca Abya-Yala 27. Quito: Abya-Yala. Pag. 9-18.
- Bremen, Volker von. 1987. *Moderne Jagd- und Sammelgründe. Entwicklungshilfeprojekte unter Indianern des Gran Chaco (Argentinien, Paraguay, Bolivien)*. epd-Entwicklungspolitik Materialien III/87. Frankfurt: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik e.V. (GEP).
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1998. *Etnicidad, eticidad y globalización*. En: Bartolomé, Miguel Alberto; Barabas, Alicia M. (eds.). 1998b. *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Pag. 31-47.

- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1990. Prácticas interétnicas y moralidad. Por un indigenismo (auto)crítico. *América Indígena* LIII, 4.
- Chase-Sardi, Miguel. 1981. La antropología aplicada en el Chaco Paraguayo. *Suplemento Antropológico* 16,2: 158-166.
- Chase-Sardi, Miguel; Brun, Augusto; Enciso, Miguel Ángel. 1990. Situación sociocultural, económica, jurídico-política actual de las Comunidades Indígenas en el Paraguay. Serie Investigaciones (CIDSEP) 14. Asunción: Universidad Católica.
- Delporte, Jozef. 1998. Los indígenas angaité en las estancias. *Suplemento Antropológico* 33: 235-273.
- DIM. 1995. Tierra: Vida. DIM (Diálogo Indígena Misionero) 56.
- Esteva, Gustavo. 1998. Autonomía y democracia radical: el tránsito de la tolerancia a la hospitalidad. En: Bartolomé, Miguel Alberto; Barabas, Alicia M. (eds.). 1998b. *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Pag. 307-332.
- Feyerabend, Paul K. 1995. *Über Erkenntnis. Zwei Dialoge*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Giesbrecht, Carlos. 1997. *Escuela Indígena - Escuela Moderna. Interkulturelle Kommunikation am Beispiel indianischer Schulen in Paraguay*. Fráncfort: Verlag für interkulturelle Kommunikation (IKO).
- Grubb, W. Barbrooke. 1911. *An Unknown People in an Unknown Land*. Londres: Seeley & Co. Traducción al castellano: Grubb, W. Barbrooke. 1993. *Un pueblo desconocido en tierra desconocida*. Colección Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. XIX. Asunción: CEADUC.

- Hein, David. 1990. Los ayoreos - nuestros vecinos. Asunción. Título del original alemán: Hein, David. Sin año. Die Ayoreos – unsere Nachbarn. Anfaenge der Indianermission im noerdlichen Chaco. Filadelfia.
- Kalisch, Hannes. 1999a. Sich auf die Wurzeln besinnen. Indianische Gemeinschaften bei der Festigung ihrer Identität. Vortrag am 10 Juli auf der Landesweiten Deutschlehrertagung vom 8. bis 10. Juli 1999 in Filadelfia; Teil I. Mennoblatt; 70. Jahrgang, Nummer 14 (16. Juli 1999): 3-4.
- Kalisch, Hannes. 1999b. Sich auf die Wurzeln besinnen. Indianische Gemeinschaften bei der Festigung ihrer Identität. Vortrag am 10 Juli auf der Landesweiten Deutschlehrertagung vom 8. bis 10. Juli 1999 in Filadelfia; Teil II. Mennoblatt; 70. Jahrgang, Nummer 15 (1. August 1999): 3-5.
- Kalisch, Hannes. 1999c. Reseña Bibliográfica de Giesbrecht (1997) „Escuela Indígena – Escuela Moderna“. Suplemento Antropológico 34, 1: 177-190.
- Kidd, Esteban. 1997. Tierra, política y chamanismo benévolo: Los indígenas en un Paraguay democrático. Suplemento Antropológico 32: 9-59.
- Klassen, Peter P. 1991. Die Mennoniten in Paraguay, Band 2. Begegnung mit Indianern und Paraguayern. Bolanden - Weierhof: Mennonitischer Geschichtsverein.
- Melià, Bartomeu. 1997. Pueblos Indígenas en el Paraguay. Demografía histórica y análisis de los resultados del Censo Nacional de Población y Viviendas, 1992. Asunción: Dirección General de Estadística, Encuestas y Censos.
- Melià, Bartomeu. 1998. Educación indígena en la escuela. Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo 185: 18-21.

- Palmer, John. 1999. Evaluación de PRODECHACO, 'Informe sobre la situación de las reivindicaciones indígenas en el Chaco Paraguayo'. Mimeografiado.
- Rohr, Elisabeth. 1997. La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador. Colección "Biblioteca Abya-Yala", vol. 48. Quito: Ecuador. Título del original alemán: Rohr, Elisabeth. 1991. Die Zerstörung kultureller Symbolgefüge. Über den Einfluss protestantisch-fundamentalistischer Sekten in Lateinamerika und die Zukunft des indianischen Lebensentwurfs. München: Eberhard.
- Schneider, Erhard. 1999. Leserbrief zu Gerlinde un Herbert Böpples Äußerungen im Mennoblatt vom 16. August 1999. Mennoblatt 22 (70. Jahrgang): 4-5.
- Stahl, Wilmar. 1974. Cinco establecimientos agrícolas en el Chaco Central. Un estudio de cambio social guiado. Suplemento Antropológico 9: 111-152.
- Stahl, Wilmar. 1993. Antropología de acción entre indígenas chaqueños. Una evaluación. Suplemento Antropológico 28: 25-42.
- Tierraviva. 1996. Pueblos Indígenas. En: Derechos Humanos en Paraguay 1996. Asunción. Pag.: 311-342.
- Unruh, Ernesto; Kalisch, Hannes. 1999a. Escribir en idioma enlhet para hacer crecer lo propio. Suplemento Antropológico 34, 1: 101-176.
- Unruh, Ernesto; Kalisch, Hannes. 1999b. El Paraguay multilingüe. Cuadro de algunas dinámicas lingüísticas. Acción. Revista paraguaya de reflexión y diálogo 191: 22-25.

- Unruh, Ernesto; Kalisch, Hannes. En preparación. *Ya'alva Pangcalh-va*. Apqueleltemnaycam' Apquelvaanyam' Enlhet Actee-maclha' Apquelvetangvaeclhoo Apqueleeyvaam Nanoo' nahan Seclhoo Apquelnay'a Ya'alve-Saanga.
- Vachon, R. 1993. Ontogestión y desarrollo: la tradición autóctona contemporánea de ontogestión y solidaridad cósmica. Opciones. Suplemento de El Nacional 3 (21 de febrero de 1993).
- Wiens, Hans J. 1989. "... Daß die Heiden Miterben seien". Die Geschichte der Indianermission im paraguayischen Chaco. Filadelfia: Konferenz der Mennoniten Brüdergemeinden in Paraguay.

## *Índice*

actualidad cultural .....	65
ajeno .....	65
alienación.....	35, 65
animación .....	92
apropiación .....	34
asistencia .....	62
asistencialismo.....	39
autocrítico .....	76
autogestión.....	52
autogestión acrítica.....	53
autogestión inducida.....	53
autogestión reflexiva .....	53
autonomía .....	59
ayuda .....	38, 46
cambio .....	66
capacitación.....	94
compasión.....	41
comunicación.....	86
comunicación intercultural .....	89
confianza .....	93
consciencia étnica.....	55

continuidad .....	92
crítico .....	76
dependencia .....	38
desarrollo .....	51
desarticulación .....	35
desculturación .....	33
desemantización .....	34
desglose .....	62
desglose de lo ajeno .....	91
diálogo .....	86
dinamización de lo propio .....	91
enfoque integrado .....	62
enfoque relacional y comunicativo .....	72
espacios culturales vacíos .....	35
ética dialógica .....	46
étnico .....	55
folclórico .....	63
forma .....	64
formación .....	96
humildad .....	97
identidad .....	55
identidad negativa .....	37
indefensión .....	39
independencia .....	57
indignidad .....	39
interpretación .....	75
involucración personal .....	86
liberador .....	81
marginado .....	32
nuevo .....	65
ontonomía .....	59
paternalismo .....	40
político .....	56
procedimiento dialógico .....	71

profesionalidad .....	77
propio.....	63
proselitismo .....	23
protagonismo .....	33
proyecto histórico .....	44
realidad .....	75
recíproco.....	85
reflexión.....	77
reinterpretación.....	34
relatividad de la realidad .....	75
resignificación .....	34
responsabilidad.....	39
salvacionista .....	38
separación del mundo.....	65
ser diferente .....	79
ser humano .....	79
ser independiente.....	80
seres iguales.....	79
significados comunes .....	89
sistema .....	64
sistema indígena .....	49
sostenibilidad.....	52
tradicional.....	65
verdad .....	75