

Pueblos distantes, derechos universales y voces silenciadas en torno a un documental sobre los wichí

Liliana BERGESIO

Universidad Nacional de Jujuy
lilianabergesio@gmail.com

Recibido: 29 de marzo de 2014

Aceptado: 5 de septiembre de 2016

RESUMEN

Este trabajo se basa en el análisis del documental *Wichí: pueblos distantes* y el posterior debate que se generó en Argentina confrontando argumentos de defensa de supuestas prácticas ancestrales con las leyes del Estado nacional. Para ello se ponen en discusión tres cuestiones. Por un lado, se desarrolla la afirmación, derivada del relativismo cultural extremo, de que cualquier acción es justificada en nombre de una «práctica cultural ancestral». Por otro, se interroga sobre las «voces autorizadas» en casos que involucran a pueblos originarios, históricamente acallados. Finalmente, se indaga sobre la posibilidad de que los derechos humanos puedan operar como un límite de prácticas culturales cuando éstas violentan a miembros vulnerables de esos grupos.

Palabras clave: Documental, Estado, derechos humanos, pueblos originarios.

Distant Communities, Universal Rights and Silenced Voices Around a Documentary About the Wichí

ABSTRACT

This investigation is based on the analysis of the documentary titled *Wichí: Distant Communities* and the consequently debate opened in Argentina, confronting arguments that defend alleged ancestral practices as opposed to national laws. Three main topics are discussed. The first one is the idea that all actions are justified as long as they respond to «ancestral cultural practices», which is closely related to the extreme cultural relativism. Also, «authorized voices» are examined in those cases where native communities are involved, and who have been historically silenced. Finally, it is questioned the possibility that human rights may represent a limitation for cultural practices, in case any of the most vulnerable members of the groups is forced.

Key words: Documentary, State, Human Rights, Indigenous Peoples.

Sumario: 1. Introducción. 2. El documental: visiones de lo ¿real? 3. El documental: los wichí según el director y el etnógrafo. 4. El caso: lo que dicen el expediente judicial, los medios y los especialistas. 5. Discusión: ley, comunidades morales y ética. 6. Comentarios finales. 7. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

En Argentina, según datos de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005 (ECPI) realizada por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC), se estima que hay 600.329 personas que se reconocen pertenecientes y/o descendientes en primera generación de pueblos indígenas, de los cuales 40.036 son wichí. Sin embargo, es generalizada la falta de información, al menos para un público masivo, sobre su idioma, costumbres y creencias. Tal vez por ello el canal estatal Encuentro, cuyos contenidos educativos son innegables, encaró la realización y posterior difusión de documentales sobre la temática.

Uno de estos trabajos, difundido en 2009, lleva por título *Wichí: pueblos distantes* (Rosell 2009). Este documental, nuevamente tal vez desde un lugar bien intencionado, confrontó una versión de supuestas prácticas ancestrales con las leyes del Estado nacional, iniciando así un debate público que se desarrolló en diversos soportes (diarios, sitios web, ámbitos académicos). Éste se reavivó a fines del 2012 con la realización de una película (del mismo director y con idénticos protagonistas) que volvía sobre el tema, y con ella retornaron las controversias mostrando la vigencia e importancia del tema.

Este trabajo intenta, a partir del caso expuesto en este documental y los repertorios elegidos para ello, avanzar en la visibilización de la complejidad de las relaciones socio-culturales en contextos de fronteras culturales¹. Para ello, y con el documental y el debate generado en torno a él como pretexto, se pondrán en discusión, fundamentalmente, tres cuestiones. Por un lado, se tensa y desarrolla la afirmación, derivada del relativismo cultural extremo, de que cualquier acción es justificada en nombre de una «práctica cultural ancestral». Por otro lado, se interroga sobre las «voces autorizadas» en casos que involucran a pueblos originarios, históricamente acallados: ¿quién habla en nombre de quién para relatar qué?, ¿según quién una práctica cultural es aceptada socialmente? Finalmente, se interroga sobre la posibilidad de que los derechos humanos puedan operar como un límite de prácticas culturales cuando éstas violentan a miembros vulnerables de esas mismas sociedades.

En este último caso, el marco de análisis se centra en la propuesta de la pulsión ética, y su vinculación con la ley y las comunidades morales que propone Rita Segato (2004), la cual se encuentra fuertemente emparentada con la noción de responsabilidad para con el otro de Lévinas (1991, 1993). Para terminar, estas propuestas se entrelazan con la de De Sousa Santos (2002) quien argumenta sobre el poder emancipatorio de los derechos humanos si se parte del reconocimiento de la incompletud de las culturas y se establecen diálogos interculturales a través de lo que define como hermenéutica diatópica.

2. El documental: visiones de lo ¿real?

Es particularmente relevante reflexionar sobre estos temas a partir de una producción fílmica (en este caso un film documental) porque ellas habilitan otros caminos de entendimiento al pensamiento teórico ya que, como afirma Benjamin (1989), en la época de la reproductibilidad técnica el arte es producido para la exhibición, ya que prima una concepción de la historia como estado de emergencia donde los fenómenos hacen un recorrido histórico lleno de discontinuidades, rupturas, fragmentaciones y mutaciones. El cine no sólo se caracteriza por presentar a las personas sino por la manera en que exponen el mundo en torno a ellas. El cine abre así posibilidades de percepción al permitir aislar sus elementos y, por tanto, analizarlos. «Por su virtud experimentamos el inconsciente óptico, igual que por medio del psicoanálisis nos

¹ Entendiendo aquí por «frontera» un espacio de interacción muy común en el mundo actual, que involucra a muchas personas, ya que ella implica situaciones de contacto o zonas de intersección intercultural, mucho más amplias que la simple noción de frontera política o interestatal.

enteramos del inconsciente pulsional» (Benjamin 1989: 48). Pero no es solamente esto, para Benjamin el cine además transforma las formas de contemplación anteriores; es más, podríamos decir que en sentido estricto el cine no es contemplable, el espectador no puede fijar las imágenes, éstas pasan rápidamente y golpean al espectador, que cuando se dispone a contemplar la imagen que lo impacta es nuevamente golpeado por una imagen diferente. El cine posibilita, en una sociedad que ha perdido sus referencias al pasar de la contemplación del mundo a la aceptación de imágenes prefabricadas, la opción de centrar la mirada visibilizando procesos, permitiendo reflexionar sobre el acontecer.

Interrogar al cine partiendo de su faceta documental implica cuestionar el estatuto de la realidad frente a la cámara o, dicho de otra manera, poner en tela de juicio, o en tensión, la realidad que es percibida por el sujeto sin mediaciones y la que se construye y reproduce a través del film. Un documental desplaza la mirada de su espectador, propone ángulos, voces e imágenes que no están al alcance directo de todos, recomponiendo así el campo de lo visible. Pero la visibilidad no es sólo el campo que barre la mirada (hasta donde yo veo), sino, fundamentalmente, la red del saber, el tamiz de imágenes, la selección de encuadres que luego se proyectan en la pantalla y que organizan la mirada. Así, la realidad es inseparable de las meditaciones a través de las cuales la aprehendemos. Por eso puede decirse que las películas no revelan tanto la realidad como una forma de mirarla, de comprenderla, poniendo en evidencia la planificación merced a la cual nos es presentada. Pero esa planificación es más evidente en el cine de ficción mientras que en el documental el espectador parece estar menos pendiente de esa planificación y más predispuesto a considerar como real aquello que se le presenta. La mirada documental ha sido más consciente de este hecho que la ficción. «En este sentido, podríamos hablar de ella como de un cine de la elucidación. Pero en realidad ambos han venido apoyándose mutuamente desde el principio, y comparten la característica de elaborar figuraciones que construyen al sujeto y determinan su inscripción en nuestro mundo» (Breschand 2004: 5). En el caso particular del film documental su principal atractivo se encuentra en «su capacidad para hacer que cuestiones atemporales nos parezcan, literalmente, temas candentes» (Nichols 1997: 13).

Benjamin (1989) afirma que el papel de la representación de la fantasía y su reproducción y difusión por medios técnicos consistiría en servir de espejo para que la sociedad reconozca sus tendencias y sus peligros, y si el cine y otros medios masivos son productos de la transferencia de las imágenes del inconsciente social a un soporte proyectivo en el cual adquieren visibilidad, el documental que aquí se analiza, «hablan del extrañamiento y de la sospecha con respecto a códigos instalados que programan y automatizan nuestro comportamiento con el apoyo de una creencia incontestable en la inevitabilidad del mundo que habitamos. La ética es lo que hace destellar en nosotros el vislumbre de la evitabilidad» (Segato 2004: 14).

El documental tal vez en algún momento pretendió ser un reflejo de la realidad, exponiendo planos, temas o visiones no asequibles para muchos, pero hoy es evidente que ganó libertad y pluralidad y perdió inocencia, desvelando que son construcciones de representaciones de sujetos y lugares. Y como tales deberían ser comprendidas.

3. El documental: los wichí según el director y el etnógrafo

«Todo preso es político»

Los Redonditos de Ricota, canción

El documental *Wichí: pueblos distantes*, dirigido por Ulises Rosell (2009), se centra en el relato de un caso judicial suscitado en una comunidad wichí de Lapacho Mocho, próxima a la localidad de Tartagal en la provincia de Salta (República Argentina)². Qa'tu, un hombre de esa comunidad, está detenido³ por la violación de Estela Tejerina, también ella wichí, a la que se le atribuye una edad inferior a los 13 años y que es hija de la esposa de Qa'tu, Teodora Tejerina. La denuncia del caso la realizó la directora de la escuela a la cual asistía Estela cuando se enteró que ella estaba embarazada de Qa'tu.

En el documental el caso es relatado centralmente por dos hombres. Por un lado John Palmer, un antropólogo de origen inglés que desde hace más de dos décadas vive en Tartagal entre los wichí. Y por otro lado Roque Miranda, cacique wichí de la comunidad de Lapacho Mocho.

Ellos entienden que la detención de Qa'tu es injusta y Palmer comenta que Estela y su madre Teodora no entienden de qué lo acusan y por lo tanto tampoco comprenden los motivos de su detención. Estela, en la única escena en la que habla en todo el documental, al ser interrogada por Palmer, solo expresa, en su lengua originaria, que no sabe por qué Qa'tu está preso ni de qué lo están culpando.

Palmer y Miranda relatan, alternativamente, que entre los wichí es una práctica aceptada que un hombre tenga dos mujeres siempre y cuando pueda mantenerlas (es más, es una señal de que el hombre es «guapo» según las palabras del cacique). Palmer aparece así al inicio del documental explicando que esta práctica en la ciencia antropológica recibe el nombre de matrimonio privignático, esto es, un hombre «está casado con una mujer tanto como con su hija» y relata un estudio antropológico en Norteamérica que registra una multiplicidad de casos similares. Palmer cuenta, un poco más adelante, que entre los wichí no es el hombre quien elige a la mujer, sino lo opuesto y que un comportamiento diferente no sería aceptable entre ellos. También dice que el ser menor de edad es una categoría inexistente entre los wichí, ya que ellos miden las edades sobre la base del desarrollo biológico, por lo cual la adolescencia no existe y las mujeres pasan de niñas a mujeres con la primera menstruación y, por lo tanto, a partir de esa edad son susceptibles de buscar marido. Además, puntualiza que entre los wichí las hijas y las hermanas de la esposa son vistas como cuñadas y ellas son elegibles como segundas esposas sin que existan restricciones para ello fuera de la posibilidad de mantenerlas.

En distintos momentos del documental se pone en tela de juicio la edad de Estela. Palmer relata que hace unos años se estimó —en una sola mañana y por parte de un

² El documental que aquí se analiza se difunde también en Youtube bajo el título *John Palmer –El Etnógrafo– y el caso Qa'tu* (Rosell 2012a). Además, el director filmó luego una película, estrenada en 2012, que continúa con la temática; su título es *El Etnógrafo* y está basada en la vida de Palmer, poniendo el foco en el caso judicial (Rosell 2012b).

³ La detención de Qa'tu se realizó a mediados del año 2005, y estuvo preso hasta julio de 2012 (*Página 12* 2012a). En el momento de realización del documental llevaba cuatro años encarcelado.

médico ginecólogo— la edad de varias mujeres de la comunidad. En esa oportunidad se estimó «a ojo», y en unos pocos segundos, la edad de Estela y ésta es la que se registró en su documento, por lo cual consta legalmente que Estela, en el momento de quedar embarazada, tenía una edad de 9 años. Pero Palmer sostiene que esa no era su edad, sino que ella tenía más años en ese momento. Todo ello es central para Palmer, el cacique Miranda y la abogada que defiende a Qa'tu porque, como lo expresa esta última en el documental, esto puede cambiar la imputación o hasta desestimarla.

En el documental las voces centrales son las masculinas de Palmer y Miranda que cuentan el caso, pero hay, sin embargo, algunas voces femeninas de un protagonismo marcadamente menor. Entre ellas se destaca la de Sarah Esper⁴, la abogada de Qa'tu, que no le habla a la cámara (como lo hacen Palmer y Miranda) sino que aparece capturada por la cámara en reuniones con Palmer en una oportunidad y con Palmer y Miranda en otra, hablando sobre el caso. Otra voz tenue es la de Anteya, una mujer wichí que dialoga en su idioma con Palmer y es tomada de perfil; su relato se centra en plantear que a Qa'tu lo acusan de violación, pero que en realidad es una forma de perseguir a la comunidad para poder desalojarlos de las tierras en que habitan, en un contexto de ampliación de las tierras de cultivo destinada a la soja (argumento que es resaltado por Palmer y descrito también por Miranda). De Estela solo se escucha su voz, como ya se dijo, para expresar tímida y escuetamente que no sabe por qué está preso Qa'tu. Finalmente, de forma alternativa en distintos momentos del documental, se ven imágenes de la escuela donde las maestras, todas mujeres, cantan Aurora, rezan al inicio de clase y realizan una conmemoración del 25 de mayo de 1810.

Las maestras y la escuela⁵ son en el documental la representación de la cultura no wichí que se impone a los niños y niñas de esa etnia. El cacique de la comunidad lo dice en un momento: «Los chicos tienen que ir a la escuela porque es obligación de Ley en Argentina». Se enfatiza así la identificación con la Argentina que se busca construir y la práctica de una religión (la católica). En la selección de discursos e imágenes se pone el foco en la conmemoración del 25 de mayo de 1810, donde las maestras enfatizan que en esa época las costumbres eran muy diferentes a las actuales: antes no había asfalto sino calles de tierra, había vendedores ambulantes y no había electricidad. Estos discursos dejan al descubierto el modo en que en la escuela se reproducen expresiones descontextualizadas, ya que en el lugar en que están siendo dichas el asfalto tampoco ha llegado ni hay luz eléctrica en la actualidad.

La directora de la escuela es citada en el documental como la denunciante que provoca la detención de Qa'tu. Miranda es el encargado de relatar este hecho:

«La Estela ya iba a la escuela y después, al tiempo, se embarazó. Teníamos una directora que estaba trabajando en la escuela, que esa directora era muy buena amiga de nosotros, se juntaba con nosotros a hablar. Cuando ha visto que a la chica la han llevado al hospital, por supuesto que ella dice que era alumna de ella. Está bien, pero no ha habido consulta. No sabíamos nada nosotros. Me llamó un día, 'Miranda', dice, 'vení un ratito, te vengo a avisar que aquí, ¿sabés qué? Nosotros hemos hecho una

⁴ Si bien en el documental la abogada que aparece es Sara Esper, en distintas notas se menciona a América Alemán como defensora de Fabian Ruiz/Qa'tu (Palmer 2007).

⁵ Escuela N° 4744 Nifwotaj, Ruta 86, Salta.

denuncia, bueno, Qa'tu va a estar preso', me dice. Pasó dos días, venían los milicos, llevó todo, se llevó a Qa'tu».

La directora no aparece en el documental ni se conoce su opinión o los motivos que rigieron su acción, planteando la duda, a partir del propio relato de Miranda, de que a pesar de ser una «buena amiga» de los wichí, que se «juntaba» a hablar con ellos, desconoce costumbres ancestrales y denuncia a Qa'tu, pero, sin embargo, antes «avisa» al cacique que vendrán a buscarlo porque ya han realizado la denuncia.

El documental tiene dos momentos de síntesis. El primero está a pocos minutos de su inicio y es el eje transversal de todo el video. En él Palmer, luego de presentar sucintamente el caso, pregunta, mirando a la cámara: «¿Hasta dónde hay derecho de aplicar las normas de la sociedad externa a un grupo preexistente, originario, indígena con sus pautas culturales propias, milenarias, por una orden emanada del Estado?». El segundo es el cierre; allí Miranda afirma, también de frente a la cámara, que «Cuando hablás de tu cultura, ahí chocás. Es lo mismo que pelear por la tierra, ahí chocás, porque no te reconocen. No te reconocen», conectando así su reflexión con el conflicto por la tierra como ya se había expuesto antes en el mismo documental.

4. El caso: lo que dicen el expediente judicial, los medios y los especialistas

«Lo personal es político»

Lema feminista

La causa se origina en junio del 2005, mediante un acta labrada por la Agente Fiscal Penal N° 2 del Distrito Judicial del Norte, Circunscripción Tartagal de la Provincia de Salta⁶. En la misma, se consigna que Teodora Tejerina, integrante de la comunidad wichí y madre de Estela Tejerina, formula una denuncia en contra de su ex concubino⁷ José Fabián Ruiz (conocido como Qa'tu), también integrante de la misma comunidad, por haber abusado sexualmente de su hija, de 11 años (aunque se aclara que en el Documento Nacional de Identidad figura erróneamente como de 9 años), a mediados del año 2004, estando la niña embarazada de 36 semanas. En la misma denuncia, la Sra. Tejerina afirma que fue amenazada por el Sr. Roque Miranda, cacique de la Comunidad Lapacho Mocho (Comunidad Hoktek t'oi, Misión Wichi, km. 18, Ruta 86), quien le dijo que si denunciaba a Ruiz –que a su vez es hijo de un chamán⁸– la expulsaría de la comunidad e iría a prisión; y que teme que su ex concubino le haga lo mismo a sus otras hijas. La denuncia la formula la Sra. Tejerina en compañía de la Srta. Dora Elena Carrizo, Directora de la Escuela Paraje Km. 14 N° 4.744, quien al notar el embarazo de la menor consultó a su madre y así se enteró de lo sucedido⁹.

⁶ La reconstrucción del expediente judicial (Expt. N° CJS 28.526/06) se basa, salvo aclaración en contrario, en la que presenta Sánchez Alegre (2011).

⁷ En el expediente judicial se dice «ex concubino», ya que el referente Miranda en su exposición ante la justicia afirmó que la pareja se había separado en diciembre de 2004 (Tarducci 2013).

⁸ Tarducci (2013) sostiene que era hijo del chamán de la comunidad y Sánchez Alegre (2011) lo síndica como hijo del cacique. Morita Carrasco (antropóloga de la UBA) sostiene que: «Qa'tu era a su vez hijo de un hombre muy sabio, un chamán que tenía la sabiduría del conocimiento mágico como para guiar a la comunidad» (Página 12 2012a).

⁹ Expt. N° CJS 28.526/06, fs. 10; citado en Sánchez Alegre (2011).

Ya en sede judicial, el Juez de Instrucción Formal N° 2 del Distrito Judicial del Norte, Circunscripción Tartagal, ordena la detención de Ruiz, caratulando la causa como «abuso sexual agravado», dada la condición de padrastro y cuidador de la menor, y oportunamente dictando el procesamiento del imputado por abuso sexual calificado con acceso carnal reiterado.

Cuando Roque Miranda es citado a declarar, el 2 de julio de 2005, recién efectuada la denuncia, si bien afirma que las relaciones entre niñas y adultos son frecuentes, agrega que «la madre se había separado de Ruiz en diciembre de 2004» y que «la menor tiene 11 años, en diciembre de este año cumplirá 12 años; por lo que le habían recomendado a Ruiz que no tuviera relaciones con la niña, porque podría tener problemas»¹⁰. Queda claro entonces no sólo que la edad de la niña siempre fue la que la madre reconoció, sino que no existía tal cosa como matrimonio privignático y que había plena conciencia de que Qa'tu (Ruiz) estaba cometiendo un delito (Tarducci 2013).

En el Expediente se destaca, como hechos relevantes del caso, que José Fabián Ruiz cursó hasta tercer grado del nivel primario y que, desde tres años antes a la fecha del hecho, era beneficiario del Plan Jefes y Jefas de Hogar, lo que evidencia que tuvo contacto con las instituciones del país, sin que se haya demostrado que no estaba en condiciones de comprender la ilicitud de los hechos cometidos. Por otra parte, no puede concluirse que la Misión Wichí constituya un grupo étnico absolutamente cerrado que mantenga sus principios culturales en forma totalmente pura (Sánchez Alegre 2011).

Sin embargo, con posterioridad a la denuncia efectuada, tanto la propia denunciante como otros miembros de la comunidad wichí comenzaron a reclamar la libertad de Ruiz, aduciendo que se trata de un tema cultural, que su conducta no es reprochable en la comunidad, que existía una relación entre Ruiz y la niña y que la denuncia había sido realizada porque la directora de la escuela había inducido a ello¹¹, ante lo cual solicitaron al Ministro de Educación de la provincia que relevara del cargo a la misma¹². Argumentaban que la situación era conocida por todos y que la niña no era la hija de Ruiz, sino su hijastra o una especie de 'criada'. Si la comunidad hubiese considerado incorrecta tal situación, habría expulsado de la misma a toda la familia, tal como es costumbre entre esos pueblos indígenas. Así, en Las Moras, otra comunidad cercana, hace unos quince años vivían un hombre guaraní y una mujer wichí padres de seis hijos, un varón y cinco mujeres. Cuando la comunidad conoció que el padre abusaba de sus hijas, de doce o trece años de edad, en reunión entre el cacique, la Iglesia y la comunidad toda, se decidió la expulsión tanto del padre como de la madre, que conocía el hecho. Lo mismo sucedió hace unos trece años con otro hombre indígena que fue expulsado de la comunidad Km. 16 y fue a vivir a la comunidad Las Moras¹³.

Las alegaciones de la defensa del acusado, además de insistir sobre la interferencia de la directora de la escuela, se apoyan en el peritaje de un antropólogo de la

¹⁰ Expt. N° CJS 28.526/06, fs. 222; citado en Sánchez Alegre (2011).

¹¹ La mujer manifestó que había hecho la denuncia por la insistencia de la directora de la escuela a la que la niña asistía (*Página 12* 2006).

¹² También se manifestaron en la escuela del lugar, logrando la remoción de la directora (Tarducci 2013).

¹³ Información suministrada por hombres miembros de la Comunidad Lapacho Mocho (Sánchez Alegre 2011).

Universidad de Salta, Víctor Márquez, que si bien no fueron tenidas en cuenta en el fallo por el cual se procesó al acusado, llegaron a la Corte salteña y lograron anular la detención de José Fabián Ruiz. En este informe se señala que «la joven madre ya gozaba de plena libertad sexual a partir de su primera menstruación»; «Es la joven quien lleva a su pretendiente a su núcleo de familia y lo presenta ante el jefe del clan, quien es el que consiente la relación» (*Página 12* 2006). «Con esta libertad sexual que se da desde la primera menstruación, la chica elige compañero. Generalmente la elección se da entre chicos de su mismo rango de edad, aunque no es una cuestión condicionante» (*Ibid.*). El antropólogo señaló que «la atracción en una pareja wichí se da mutuamente, pero ella, al tener libertad sexual, ostenta un poder de decisión en este aspecto que no lo tiene el pretendiente, sobre todo si es menor de edad» (*Ibid.*).

Al dictar el fallo por el cual procesó al acusado, el magistrado descartó los argumentos del perito antropólogo, pero luego señaló que «cuando el juez resolvió procesar a José Fabián Ruiz, ya se había incorporado a las actuaciones el informe pericial antropológico. Consiguientemente, dada su particularidad, requería especial abordaje; sin embargo este elemento de juicio fue objeto sólo de una valoración peyorativa para el imputado sin que se tuvieran en cuenta aspectos especialmente importantes que surgen del contexto, tales como la aceptación social que en esos grupos tendría que las mujeres mantengan relaciones sexuales desde temprana edad» (*Página 12* 2006).

En ese sentido, el máximo tribunal señaló también que «los artículos 75 de la Constitución Nacional y 15 de la Constitución Provincial garantizan el respeto a la identidad de los pueblos indígenas, lo que supone que cuando la responsabilidad penal de sus integrantes deba determinarse, aun provisoriamente, sus particularidades sociales deben ser objeto de una ponderación concreta, lo que no ha ocurrido en el presente caso». De los cuatro jueces que intervinieron en este fallo, tres votaron a favor de la revocatoria y uno en contra (*Ibid.*). En el fallo se hace alusión al Convenio 169 de la OIT sobre Derechos de Pueblos Indígenas, a partir de lo cual la jueza María Cristina Garros Martínez, quien votó en contra, expresó que los pueblos pueden conservar sus costumbres e instituciones propias «siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos» (*Ibid.*).

La Corte Suprema Provincial, que justificó su decisión, con la excepción de una jueza, adujo que las pautas culturales de la comunidad wichí conforman un modo de vida conocido como «matrimonio privignático» (matrimonio de un hombre tanto con la madre como con la hija) y que el acusado no tuvo conciencia del incumplimiento de norma jurídica alguna. Después del fallo de la corte provincial, el Juez de Instrucción Formal N° 2 de Tartagal resuelve procesar nuevamente a Ruiz por el mismo delito que fuera procesado anteriormente, y permaneció detenido hasta el año 2012 (Tarducci 2013).

En enero del año 2007, un grupo de caciques y representantes de las comunidades wichís de Salta se presentó ante el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) para denunciar al Supremo Tribunal de la Provincia de Salta, que sostuvo que este abuso sexual debía ser interpretado dentro de las costumbres ancestrales del pueblo wichí, ya que consideraban que el fallo era violatorio de los derechos humanos (*La Nación* 2007). En esa ocasión, la *niyat* Octorina Zamora

(autoridad de la Comunidad Indígena Wichí Honhat Le'les de Embarcación, Salta) expresó que es «realmente una aberración pensar que el pueblo wichí acepta el abuso sexual de las niñas como una costumbre ancestral» (*Página 12* 2007). Y sobre el fallo sostuvo que es «un precedente nefasto. No es cierto que nuestra cultura esté a favor de las relaciones prematuras ni tampoco del incesto. Basándose en el desconocimiento, la Corte no hizo más que profundizar la discriminación de la que somos víctimas las mujeres de los pueblos originarios» (*La Nación* 2007).

Acerca de la afirmación de que las niñas/mujeres con la primera menstruación inician su vida sexual entre los wichí, sostiene que:

«En cualquier lugar del mundo, las mujeres desde la primera menstruación están en condiciones de tener vida sexual, pero son niñas y no quiere decir que se consienta su abuso sexual o violación. Yo me eduqué con otra concepción con respecto al sexo. A nosotros nos educan a través de la religión wichí, a través de mitos. Y hay uno en el que se prohíben terminantemente las relaciones incestuosas y prematuras. Esto es religioso. Lo otro es defender a un sinvergüenza. Yo lo sabía, pero para confirmarlo me acerqué a otras mujeres y hombres para preguntarles si era así, y me lo confirmaron. Lo que me contaron es que en la antigüedad, cuando pasaban casos así, al hombre se lo sacaba de la comunidad y si la mujer lo quería seguir, lo podía seguir, pero no podía volver nunca más. Generalmente la familia de la nena terminaba matando al violador y si el hecho había ocurrido con el consentimiento de la madre de la niña, también la mataban a ella por entregar a su hija. Curiosamente salieron todos a defender a Ruiz, pero nadie hablaba de la niña» (*Página 12* 2007).

Sobre las leyes su análisis es rotundo, aunque su reflexión se ve atravesada por un tema recurrente entre los pueblos originarios de Argentina, esto es, la tenencia de la tierra:

«La ley de protección a la niñez va más allá de cualquier derecho consuetudinario. Suponga que en algún pueblo del mundo matan chicos para ofrendar, porque es una costumbre ancestral. ¿Se va a permitir? Parece que la Justicia se iluminó y dijo: 'Ahora les vamos a valorar la pauta cultural'. Mi comunidad necesita 2 mil hectáreas para que podamos desarrollarnos y dejar de andar mendigando tierras. Entonces, hace cuatro semanas recuperamos un territorio en Embarcación, estuvimos 12 días ocupándolo y nos mandaron 450 policías para desalojarnos. Ahí ningún juez pensó en nuestra pauta cultural» (*Página 12* 2007).

Al respecto del primero de estos puntos, el INADI realizó un análisis detallado de la normativa vigente en materia indígena y el debate en torno a la compatibilidad entre los derechos humanos de sus integrantes y el sistema normativo argentino. Así, argumenta que «la Ley de Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes, sienta como principio que cuando exista conflicto entre los derechos e intereses de los chicos frente a otros igualmente legítimos 'prevalecerán los primeros'. Esto nos lleva a concluir que, en la dilucidación del conflicto planteado ante los estrados judiciales, debe prevalecer el supremo interés de la niña frente a la posible conculcación de los derechos del Sr. Ruiz, en tanto miembro de la comunidad wichí»¹⁴.

¹⁴ Dictamen 85/07, citado en Tarducci (2013).

El caso, tematizado en el documental *Culturas distantes* y luego retomado en la película *El etnógrafo*, ambas dirigidas por Ulises Rosell (2009, 2012), fue motivo de un debate académico, jurídico y ético que se reflejó en diversos medios de comunicación.

Así, por ejemplo, en una charla-debate organizada por la Universidad de Palermo (Buenos Aires) bajo el título de «Figuras penales y normas indígenas», en octubre de 2012¹⁵, una de las invitadas a la misma, la antropóloga de la Universidad de Buenos Aires y doctora en Filosofía del Derecho Morita Carrasco, sostuvo que el acusado «había tenido una actitud de responsabilidad y protección hacia la madre y la hija» y que «en esa comunidad, el hecho de que aceptara a las dos implicaba que tenía capacidad para sostener dos familias nucleares». Otra de las invitadas, Silvina Ramírez, abogada y profesora de Derechos de los Pueblos Originarios, sostuvo que en el proceso judicial «se dieron por supuestas las normas de la cultura occidental dominante» y que «la noción de un Estado intercultural es desconocida por los jueces» (*Página 12* 2012a). En cambio, el juez Carlos Rozanski, presidente del Tribunal Federal Oral N° 1 de La Plata y autor del proyecto que dio lugar a la Ley 25.852 de procedimientos para casos de abuso infantil, expresó que una «criatura de 13 años es una niña, no importa a qué cultura pertenezca, y no está en condiciones de ‘decidir libremente’ una relación sexual con el que, sin duda, es su violador. Si se admite que el abuso infantil es aceptable en una determinada cultura, se abre la puerta para admitirlo en otros casos, como ya ha sucedido para cuando se dan ‘condiciones sociales de iniciación sexual temprana’, es decir, para las niñas pobres. En cuanto a que el abusador estuviera brindando protección a madre e hija, sucede que la inmensa mayoría de los abusos infantiles tienen lugar en el seno del grupo familiar, donde efectivamente el hombre está proveyendo alimento y recursos a su familia. Entonces, el argumento no es válido, ni para los no wichí ni para los wichí» (*Página 12* 2012b).

En respuesta a algunos de estos argumentos, Eugenia Morey, docente de Antropología Económica de la Universidad de Buenos Aires, sostiene que:

«En este caso queda claro que la ‘autoridad etnográfica’ dominante está de la mano de los patrones disciplinares de las doctrinas religiosas que los sustentan. Es prueba de ello que se silencien las luchas de aquellas mujeres que –desde las mismas identidades culturales– sostienen que los abusos sobre las mujeres en las propias comunidades responden a las condiciones de vulnerabilidad que imponen los regímenes de dominación más extendidos. Cuando las mujeres hablaron como la madre y su hija o la *niyat*¹⁶ y la maestra, denunciando una violación, fueron los hombres quienes corrieron a callarlas en ‘compañía’ luego de otras mujeres que primero se presentaron con sus profesiones como bandera. Así, el silencio volvió a las mujeres wichí, a quienes se les mostró como lección autorizada en los medios quién tenía derecho de voz. Del abuso se pasó a la falta de entendimiento, a la falta de comprensión, y la violencia colonial tomó nuevamente su lugar de autoridad, otorgando o negando permisos y colocando las jerarquías aceptadas en su lugar. Primero fueron antropólogos y antropólogas, abogadas, caci-

¹⁵ Otro ejemplo es la proyección de la película «*El etnógrafo*» en las II Jornadas de Antropología e Imagen que se realizaron el 20 de septiembre de 2013 en el Museo Etnográfico de Buenos Aires, y fueron organizadas por el Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Luego de la proyección se realizaron exposiciones analizando el caso de este documental.

¹⁶ Representante wichí.

ques y chamanes quienes pusieron en la mesa ‘verdades inquebrantables’ que callaban sus propios intereses» (*Cosecha Roja* 2012).

Argumentos similares esgrime Leckott Audencio Zamora, escritor wichí de la provincia de Chaco (Argentina):

«La erradicación de la violencia contra las mujeres indígenas se debe comenzar respetando sus derechos y en especial a las niñas quienes son las más vulnerables en las diferentes situaciones en que viven. En Formosa existe la perversa práctica de los criollos que llaman el ‘chineo’ que es acosar, perseguir y secuestrar a las mujeres wichí para saciar sus instintos animales con la violación sexual y después maltratarlas, sin que la justicia provincial o nacional actúe. En las diferentes provincias existe esta cruel práctica de violar a las mujeres indígenas sin que se haga justicia. Las mujeres indígenas están en un estado total de indefensión. Estupefacto, leí la declaración de una ‘indióloga’, la antropóloga Morita Carrasco, que detrás de lindas palabras como defendiendo los derechos indígenas, entre verdades y mitos creados para ver al ‘otro’ inferior, salvaje, estanco, diferente, etc., incurre en un disparate como lo que dijo su amigo John Palmer, otro antropólogo y una abogada de apellido alemán, construyendo un discurso para apoyar la liberación de un violador de niña» (*Cosecha Roja* 2012).

En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), el 29 de octubre de 2012, se realizó una charla cuyo título fue «Relativismo cultural y abuso de niñas en el pueblo indígena: un debate urgente y necesario». En la misma participó Octorina Zamora¹⁷ quien afirmó que «no hay que involucrar a las costumbres wichí para justificar la trata, para justificar el abuso infantil, para justificar la violencia de género. Una como mujer trae un montón de cosas que no acepta esta sociedad: el hecho de ser mujer, encima ser india, encima tratar de ser una voz, peor todavía. Yo me siento más vulnerable» (*Página 12, Suplemento Las 12* 2012).

En esa oportunidad Mónica Tarducci, del colectivo de Antropólogas Feministas e investigadora del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la UBA, formuló el siguiente planteamiento:

«¿Qué significado le deberíamos dar a la noción de cultura en la construcción de una normativa de orden ético y moral? ¿Qué hacer con la diversidad cuando alguna práctica cultural concreta viola los derechos humanos universales? ¿Adónde nos lleva esa reivindicación de la diversidad, si queremos un mundo más justo? ¿Qué significan ‘cultura’ o ‘tradición’ cuando las mujeres son impedidas de ejercer libertades básicas como buscar trabajo, decidir tener o no hijos, usar o no velo? O cuando las niñas son mutiladas sexualmente, o se obliga a una mujer violada a casarse con el agresor, o se quiere presentar el estupro de una niña por su padraastro como ‘formando parte de la cultura’. Deberíamos adoptar una visión menos romántica y más realista de las comunidades tradicionales y sus culturas. ¿Por qué en nombre del relativismo cultural se aceptan comportamientos que ninguna persona encontraría tolerable en su propia sociedad?» (*Página 12, Suplemento Las 12* 2012).

Entre las otras voces que expresaron su opinión se encuentra la de Claudia Hasanbegovic, docente en la Universidad Nacional de San Martín, quien sostuvo que:

¹⁷ Como ya se dijo, ella es autoridad de la Comunidad Indígena Wichí Honhat Le’les de Embarcación, Salta.

«El problema del ‘enfoque cultural’ en relación con la violencia basada en el género proviene de considerarlo un tema privado (y en el caso de la niña wichí, además, perteneciente a algo que la sociedad hegemónica considera como aún más privado, ‘otra cultura’) antes que como un problema social. En un caso de relación sexual intrafamiliar (hijastra con padrastro), en el cual las leyes del Estado (y las convenciones internacionales de derechos humanos, no de la comunidad aborigen) establecen que se trata de violación, es necesario visibilizar las desigualdades de poder atravesadas por el género que se dan en la situación. Más allá de que se sostenga que la comunidad considera a dicha niña ‘mujer adulta’, y que es común que sean las ‘mujeres quienes buscan y eligen a sus compañeros sexuales’, no se puede soslayar que se trata de una niña en relación a un adulto, una niña (sexo femenino) y un varón. La cultura es una construcción social, cambiante, mutante, mientras que los derechos humanos son inmutables e inherentes a las personas desde su nacimiento. La cultura y la tradición deben ser armonizadas con los valores de la no violencia y los derechos humanos, y rechazar aquellas prácticas que son dañinas para las personas» (Página 12, Suplemento Las 12 2012).

Por otro lado, el médico psiquiatra Enrique Stola, que ha actuado como perito en casos de abuso infantil, enfatizó lo siguiente:

«Los pactos internacionales del campo de los derechos humanos son el más alto nivel de acuerdo ético. Por el momento son un instrumento adecuado para la lucha por la igualdad, la libertad y el respeto de los cuerpos y las múltiples identidades sexuales, sociales y culturales. El relativismo cultural fue un instrumento de los dominadores para que nada cambiara en la jerarquía que se habían autoadjudicado. El sometimiento, el daño a los cuerpos y al psiquismo se padece cualquiera sea el marco cultural en el que se haya desarrollado un ser humano. Una niña es violada y esa acción recibe el nombre de violación y la víctima la sufre como tal, cualquiera sea la identidad nacional del dominador: talibán, argentino, tehuelche, francés, wichí, chino, etcétera. La justificación multicultural relativista de la violación de derechos de niños, niñas, adolescentes y mujeres es tan repudiable como lo son los abusadores mismos» (Página 12, Suplemento Las 12 2012).

Tarducci (2013) sostiene que, a diferencia de la mayoría de los casos en que se confrontan posiciones relativistas y universalistas respecto a la violación de derechos, en este caso la edad de la víctima y el carácter del delito le otorga características especiales, por lo cual el caso está plagado de inexactitudes y estrategias, usuales en los abogados defensores, pero que aquí son avaladas y transmitidas por líderes comunitarios, etnógrafos de Oxford, etnógrafos locales, directores de cine y opinadores de diverso tipo. Mantiene que esas elaboraciones *a posteriori* de los hechos para salvar al acusado, giran alrededor de tres temas:

1. La edad de la niña al ocurrir el hecho (la madre afirma que tenía 11 años al momento de la denuncia pero Palmer y la abogada de Ruiz en el documental ponen este dato en duda)¹⁸.

¹⁸ «Pareciera que en este caso la ‘voz de la nativa’, de la madre, no es importante y puede tranquilamente no tener idea de cuando nació la hija. Lo mismo sucede en *El etnógrafo*, donde en las contadísimas ocasiones en que aparecen Teodora Tejerina (la madre) y Estela, ya una joven, es mostrando los intentos denodados de Palmer para explicar la necesidad de cambiar el documento de Estela y ante la insistencia, la madre termina

2. La existencia de un fantasmático «matrimonio privignático» (que no es sostenido por otros wichís e incluso no es relevado en los propios estudios de Palmer¹⁹ previos a este caso).
3. Las licenciosas costumbres de las niñas wichí, que las hace buscar compañeros sexuales apenas tienen la primera menstruación (práctica también cuestionada por otros/as wichís y por diversos trabajos etnográficos, incluso del propio Palmer²⁰, donde no se registran estas prácticas con anterioridad a este caso).

Finalmente, sobre el tratamiento del caso en los medios gráficos, Alejandra Cebrelí, Doctora en Letras, docente e investigadora sobre representaciones sociales de la Universidad Nacional de Salta, plantea que:

«muchas voces se citaron en notas, crónicas y entrevistas pero nunca se registró, ni siquiera el susurro de la palabra de Teodora (la madre-abuela) y menos aún de la de Estela. No resulta llamativo que se les haya negado la imagen a ambas (a Estela y a su hijo) porque la ley argentina lo prohíbe [por ser menores de edad] sino que, en su lugar, los artículos se hayan ‘ilustrado’ con fotos de archivo que corresponden a otros referentes» (Cebrelí 2013: 5).

Es decir, si bien en estas notas gráficas se incluyen fotos de jóvenes mujeres con niños en brazos, que parecen ser por su fisonomía y vestimenta de pueblos originarios, en ningún caso ellas son Teodora, o Estela o su hijo. Cebrelí puntualiza al respecto que:

«El proceso jurídico y el debate inacabado sumadas a la retórica del silenciamiento y de la oclusión con que los medio representaron a esta joven wichí, muestran una aparente continuidad con el tratamiento histórico que recibieron los pueblos originarios desde la colonia. [...] La prensa cruza el puente imbuida de las lógicas más raigales de la modernidad: el estado, la ley, el capital y llega a un espacio que no puede interpretar; la maquinaria mediática lo vuelve indescifrable y vacilante. El medio gráfico, obediente a esos valores, no tiene cómo representar la alteridad extrema y, desde la impotencia, le niega la palabra y hasta la propia imagen» (Cebrelí 2013: 6).

5. Discusión: ley, comunidades morales y ética

El caso aquí expuesto enfrenta, fundamentalmente, dos visiones que se contraponen: la del relativismo cultural con la de los derechos humanos universales. El documental

aceptando. Si el documento dice que tenía 13 cuando fue hecha la denuncia, no sería abuso la figura legal» (Tarducci 2013: 9).

¹⁹ La reseña de Villar (2007) del libro de Palmer si bien se centra el modo en que plantea los problemas de la iniciación y las relaciones de género, el parentesco y el concepto de alma, tampoco contiene referencia alguna con respecto al matrimonio privignático. Palmer declara en una entrevista, en el 2007, que ha descubierto con este caso la existencia de este tipo de matrimonio (recordemos que hace más de dos décadas que vive con los wichí, y está casado con una mujer de esa etnia con la que tiene cinco hijos). «En Norteamérica hay 36 pueblos que lo reconocen y aceptan que ha sido estudiado y comprendido, a nosotros nos faltaba conocerlo en el pueblo wichí, y simultaneo con el caso de Fabián en Formosa hubo un caso exactamente igual con un miembro del pueblo toba. Hay dos casos casi idénticos, así que con colegas antropólogos hemos descubierto que es una práctica que existe en Norte y Sudamérica» (Palmer 2007).

²⁰ Palmer se refiere a ritos de iniciación que convierten a las niñas en mujeres (Palmer 2005: 79), y que son también recuperados en la reseña de Villar (2007).

Wichí: pueblos distantes, sin embargo, no se hace eco del debate y solo demanda que el Estado no intervenga ante la irrefutable evidencia de una niña (de 11 años según su madre) embarazada de su padrastro, argumentando que es una práctica cultural, aunque no todos los miembros de la comunidad estén de acuerdo con ello, como ya se mostró. Además, el documental expone una visión parcial, segmentada, que omite voces (las de las mujeres, en especial las de Estela y Teodora, protagonistas incuestionables de esta historia) y destaca con fascinación otras (las masculinas sobre todo la del etnógrafo de Oxford devenido en vocero y en parte wichí, sin duda un hombre involucrado en la cotidianidad de esa comunidad y, en segundo lugar, la del cacique wichí). En el documental, cuando Estela susurra interrogada por Palmer,

«[...] transforma las palabras de la joven en una forma de ventriloquismo. Estela habla detrás de las palabras de John y, nuevamente gana la colonialidad del poder y del saber y, de paso, el patriarcado occidental le hace una zancadilla a la equidad de género del mundo wichí. La colonialidad se cuela detrás del amor, del compromiso de aquel que cruzó el puente para quedarse pero nunca dejó de ser un inglés doctorado en Oxford. En síntesis, más allá de la mirada amorosa y paciente de John, pervive la retórica de la negación y del silenciamiento que caracteriza las modalidades de representación en la gráfica de esta mujer cuya condición de joven, mujer, wichí y pobre, le niega la posibilidad de tomar la palabra y opinar sobre su propia vida [...]» (Cebrelí 2013: 8).

Tanto la fricción entre relativismo cultural y derechos humanos, como la expresión de la colonialidad del poder (Quijano 2000)²¹ que silencia voces, están entrelazadas en este caso porque los derechos de las mujeres y las niñas, ambas de pueblos originarios, no sólo son vulnerados sino que se les niega la posibilidad de expresarse, buscando palabras autorizadas que se localizan en otros, ambos hombres, uno con el poder de la ciencia y el otro con el poder de la propia comunidad, la cual no se opuso a la situación generada entre Qa`tu, Estela y Teodora. Y aquí está el principal dilema. Si se sostiene que la comunidad aceptaba la situación, no veía problema en ello (como lo expresa Palmer) ¿esto la convierte en admisible y por lo tanto debemos permanecer inactivos o nos enfrenta a una situación de abuso hacia una población vulnerable –niñas– que es permitida en ese grupo social y por lo cual es necesario intervenir ya que existen los marcos internacionales que tratan de protegerlas?

Esto es lo que está en cuestión en este caso. Por un lado, la ampliación de la concepción de derechos humanos que contempla los crímenes cometidos contra la

²¹ Para Quijano (2000) el fenómeno del poder es caracterizado como un tipo de relación social constituido por la presencia permanente de tres elementos: dominación, explotación y conflicto, que afecta a las cuatro áreas básicas de la existencia social y que es resultado y expresión de la disputa por el control de ellas: 1) el trabajo, sus recursos y sus productos; 2) el sexo, sus recursos y sus productos; 3) la autoridad colectiva (o pública), sus recursos y sus productos; 4) la subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y sus productos. Las formas de existencia social en cada una de dichas áreas no nacen las unas de las otras, pero no existen, ni operan, separadas o independientes entre sí, sino que forman un complejo estructural cuyo carácter es siempre histórico y específico. En este esquema, la relación entre el poder y lo colonial es fundamental para entender el actual patrón de poder mundial, la clasificación social básica y universal de la población del planeta en torno de la idea de «raza». Esta es la más profunda y perdurable expresión de la dominación colonial, y fue impuesta a escala planetaria en el curso de la expansión del colonialismo europeo e impregna todas las áreas de existencia social y constituye la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva, y es, por eso mismo, la base intersubjetiva más universal de dominación política dentro del actual patrón de poder.

integridad y el bienestar de las niñas y mujeres en ámbitos particulares y, por el otro, quienes no quieren respetarlos amparados en el argumento de que se trata de una práctica cultural, donde la cultura es entendida como esencial y por lo tanto inalterable, esto es: una concepción de cultura como un sistema coherente de ideas, significados y valores que son compartidos por todo el grupo, concepción que ha sido y sigue siendo criticada desde la antropología. «Un esencialismo cultural que no deja espacio para la disidencia interna y sirve a los intereses de quienes detentan el poder al interior de las comunidades» (Tarducci 2013: 12).

¿Qué decir cuando los valores de una cultura que no es la dominante, contribuyen a la opresión de los miembros más vulnerables de esa misma comunidad? ¿Por qué el respeto a la identidad cultural puede ir en contra de la integridad de quienes viven en dichas culturas? ¿No es necesaria entonces una ética global por encima de los derechos de los grupos culturales? Al respecto hay legislación vigente que no debe soslayarse. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de 1989, ratificado en julio del 2000 por la Argentina, establece, recomendando sensibilidad para con el derecho que llama «consuetudinario» y las costumbres de las sociedades indígenas, que estos otros derechos o derechos propios, no pueden ser contradictorios con los derechos definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Mantiene así un grado de indefinición, innovando en el pluralismo que introduce pero insistiendo en la necesidad de negociar cuando leyes modernas, y en especial los derechos humanos, instituyen el carácter intolerable de determinadas costumbres²². El convenio deja así claro que «no percibe como equivalentes o del mismo nivel las normas tradicionales basadas en prácticas y valores culturales ancestrales y las leyes en el ámbito estatal o supraestatal» (Segato 2004: 3).

Ahora bien, si por el contrario se defiende la postura que sostiene que la norma moral tradicional vale igual que la ley, se estará en el camino del reconocimiento pleno de la autonomía de los pueblos originarios, pero, en la mayor parte de los casos, se estará tomando distancia de lo que los instrumentos internacionales promulgan con relación a los derechos humanos de la mujeres y los niños/as, entre otras categorías marcadas por un estatus inferior y dependiente en las comunidades tradicionales. Si se dice que no, «nos internaremos en el paradigma jurídico del Estado democrático, que debe albergar, administrar e intermediar entre diversas comunidades morales sin coincidir con ninguna de ellas» (Segato 2004: 5), buscando formas otras que consideren a todas las partes.

Al respecto, es creciente el acuerdo en considerar al relativismo cultural como moral, que, en un mundo comunicado y global, sirve a los intereses que provocan sufrimiento ya que perpetúa relaciones de dominación. Si bien las identidades son útiles para la lucha política por reivindicaciones específicas, es necesario, con fines analíticos, que el foco esté puesto en las relaciones sociales que convierten a esa diferencia en opresión. «No se puede tratar a la diversidad como perteneciendo exclusivamente a la cultura. El resultado es que deja de lado los problemas materiales y las relaciones de poder» (Tarducci 2013: 12-13). Este caso nos enfrenta así a la necesidad de:

²² Véase artículos 8, 9 y 10 del Convenio 169 de la OIT. Disponible en: http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169

«percibir claramente la diferencia y la distancia entre ley y moral, entre sociedad nacional y comunidades morales. La costumbre ‘nativa’, sea de pueblos originarios o de pueblos occidentales (tan ‘étnicos’ para la perspectiva antropológica como cualquier grupo tribal) no puede ser considerada equivalente a la ley que constantemente se genera y se transforma como consecuencia de las luchas entre grupos de interés dentro de las sociedades nacionales y de la comunidad internacional. En todo los contextos, la ley se encuentra –o debería encontrarse– en tensión con la costumbre cuando cualquiera de los dominios del sistema jerárquico de estatus arraigados en la vida social de todos los pueblos es puesto en cuestión –género, raza o región, entre otros. Ya que el estatus, la estratificación fija de grupos sociales con marcas indelebles que determinan su exclusión, debería, por definición, ser extraño al idioma moderno e igualitario de la ley y considerarse una infiltración de un régimen previo, bastante resistente, por cierto, a los intentos de cambio y modernización. De hecho, en el Occidente, la ley se vuelve también contra los hábitos y la costumbre» (Segato 2004: 5).

Segato (2004) propone así que, para entender este fenómeno, es necesario incorporar un tercer principio de justicia que se distancia de la moral y de la ley, porque, si bien orienta decisiones y evaluaciones de comportamientos propios y ajenos, lo hace sin basarse en un repertorio de normas positivas. Ese principio es el impulso o deseo ético que hace posible que objetemos la ley y que nos volvamos reflexivamente sobre los códigos morales que nos rigen para extrañarnos de ellos y encontrarlos inadecuados e inaceptables. El impulso ético es lo que permite abordar críticamente la ley y la moral y evaluarlas inadecuadas. «La pulsión ética nos permite no solamente contestar y modificar las leyes que regulan el ‘contrato’ impositivo en que se funda la nación sino también distanciarnos del lecho cultural que nos vio nacer y transformar las costumbres de las comunidades morales de las que formamos parte» (Segato 2004: 13). Es así que:

«La *ética*, definida en este contexto, resulta de la aspiración o el deseo de *más bien*, de *mejor vida*, de *mayor verdad*, y se encuentra, por lo tanto, en constante movimiento: si la moral y la ley son substantivas, la ética es pulsional, un impulso vital; si la moral y la ley son estables, la ética es inquieta» (Segato 2004: 15)²³.

Ética, moral y ley son, en el modelo de Segato, principios diferenciados en interacción donde la ética es más que nada una actitud hacia lo que es ajeno para uno. Estas nociones implican una apertura, una exposición voluntaria al desafío y a la perplejidad que el mundo de los otros le impone a nuestras certezas. Esta noción está fuertemente emparentada con la idea de ética heterónoma de la cual habla Lévinas, donde el encuentro con el otro, la visitación del otro, interpela al sujeto turbando su conciencia, siendo condición de posibilidad del mismo porque:

«el rostro²⁴ se me impone sin que pueda hacerme el sordo a su llamada, ni olvidarlo, quiero decir, sin que pueda dejar de ser responsable de su miseria. La conciencia pierde su primacía [...]. La conciencia es cuestionada por el rostro. [...] Lo ‘absolutamente otro’ no se refleja en la conciencia. Se resiste de tal forma, que ni su resistencia se

²³ Se respeta las cursivas del original.

²⁴ *Le visage* (el rostro) es la expresión que usa Lévinas para referirse al otro. «El rostro es la expresión del encuentro con el Otro, es su manifestación sin intermediarios, cara-a-cara; el Otro habla en su rostro y esto en un lenguaje anterior a las palabras, inaudible, inaudito» (Lévinas 2006: 8).

convierte en contenido de conciencia. La visitación consiste en trastornar el egoísmo del yo mismo que sostiene esta conversión [...]. Se trata del cuestionamiento de la conciencia y no de la conciencia del cuestionamiento. El Yo pierde su soberana coincidencia consigo, su identificación en la que la conciencia vuelve triunfalmente a sí para reposar en sí misma. Ante la exigencia del Otro, el Yo se expulsa de este reposo, deja de ser la conciencia gloriosa de este exilio. Toda complacencia destruye la lealtad del movimiento ético. Ser yo significa, por lo tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad, como si todo el edificio de la creación reposara sobre mis espaldas» (Lévinas 1993: 62-63).

De estas afirmaciones se desprende la noción de Lévinas de que el yo es responsable por el otro siendo el otro quien provoca este incansable movimiento ético de la conciencia. La ética para Lévinas no viene a modo de suplemento de una base existencial previa, sino que es en ella, «entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo» (Lévinas 1991: 89). Y en ella radica la propia humanidad y por ello no se puede rechazar, siendo una suprema dignidad:

«Ser humano significa: vivir como si no fuera un ser entre los seres. Como si, por la espiritualidad humana, se voltearan las categorías del ser en un ‘de otro modo que ser’. No sólo en un ‘ser de otro modo’; ser de otro modo es aún ser. Lo ‘de otro modo que ser’, en verdad, no tiene un verbo que designaría el acontecimiento de su inquietud, de su des-inter-és, de la puesta-en-cuestión de este ser –o de este *esamiento*– del ente» (Lévinas 1991: 95).

Para Lévinas, una reflexión que nos conduce a coincidir con lo que ya somos es una reflexión inválida porque el otro no ha hecho su intervención auténtica –el otro, justamente, es plenamente otro cuando tiene por consecuencia fracturar el nosotros, no dejarlo incólume–. El otro en la narrativa de Lévinas disloca al sujeto, lo desplaza, lo vuelve más humilde y lo infiltra de dudas: lo invita a desconocerse y a abandonar sus certezas, entre ellas la de su superioridad moral. Lévinas introduce, por lo tanto, el valor ético de lo que nos desconfigura, es decir, el valor ético de la alteridad.

Por este camino, entonces, se puede construir un puente entre la consideración de la pluralidad de culturas y los acuerdos nacionales e internacionales en defensa de los derechos humanos, de las mujeres y los/as niños/as. Las comunidades morales, las diversas formas de ver, sentir y actuar son la materia que:

«alimenta el anhelo ético para conseguir desnaturalizar las reglas que sustentan nuestro paisaje normativo e impartir ritmo histórico tanto a la moral –por definición más lenta y apegada a la costumbre– como a las leyes –producto inicialmente de la conquista de un territorio por un vencedor que implanta su ley pero, a partir de ese momento, del juego de fuerzas entre los pueblos que habitan ese territorio y de la negociación en el ámbito de la nación. La presencia ineludible de los otros habitando el mismo mundo, el extrañamiento ético y el progresivo desdoblamiento de los Derechos son engranajes de una articulación única» (Segato 2004: 17).

Por último, esta idea tiene puntos en común con el planteamiento de De Sousa Santos (2002), quien señala el potencial emancipatorio que tiene la política de derechos humanos en el actual contexto de la globalización y fragmentación de culturas e identidades. Considera que, dado que los derechos humanos pueden (y han sido) utilizados para avanzar tanto formas hegemónicas como contra-hegemónicas de glo-

balización, es imperativo especificar las condiciones bajo las cuales ellos pueden ser usados como un instrumento contra-hegemónico.

Su argumento se basa en el reconocimiento de la naturaleza incompleta de cada cultura, lo cual abona la necesidad de entablar diálogos interculturales. Sostiene así que, en los derechos humanos, las concepciones locales no pueden globalizarse²⁵ (bajo una supuesta universalidad inexistente) sino que deben comprenderse mediante una hermenéutica diatópica ya que en «el campo de los derechos humanos y la dignidad, la movilización de apoyo social a las reivindicaciones emancipadoras que contienen potencialmente sólo es alcanzable si tales reivindicaciones han sido aprehendidas en el contexto cultural local. La aprehensión, en este sentido, no se puede obtener a través de la canibalización cultural» (De Sousa Santos 2002: 70), sino que ella requiere diálogo intercultural y hermenéutica diatópica.

Entonces, la hermenéutica diatópica está basada, para De Sousa Santos, en la idea de que los *topoi* de una cultura individual, sin importar qué tan fuertes puedan ser, son tan incompletos como la cultura misma. Dicha incompletud no es apreciable desde la cultura, por lo cual el objetivo de la hermenéutica diatópica no es alcanzar la completud –siendo éste un objetivo inalcanzable– sino, por el contrario, elevar la conciencia de la incompletud a su máximo posible participando en el diálogo, como si se estuviera con un pie en una cultura y el otro en la restante. Es en este aspecto donde radica el carácter diatópico.

La hermenéutica diatópica ofrece así, para De Sousa Santos, una amplia gama de posibilidades para los debates que tienen lugar en las diferentes regiones culturales del sistema mundial, sobre los temas generales del universalismo, del relativismo, del marco cultural de la transformación social, del tradicionalismo y del resurgimiento cultural. Aunque advierte que «una concepción idealista del diálogo intercultural fácilmente olvidará que dicho diálogo sólo se hace posible por la simultaneidad temporal de dos o más contemporaneidades diferentes. Los compañeros en este diálogo son sólo superficialmente contemporáneos; cada uno de ellos se siente contemporáneo o contemporánea únicamente en relación con la tradición histórica de sus culturas respectivas» (De Sousa Santos 2002: 76). Lo cual lo lleva a preguntarse por el caso más común cuando las diferentes culturas involucradas comparten un pasado de intercambios desiguales entrelazados (cuando una de las culturas ha sido moldeada por violaciones masivas y prolongadas de derechos perpetradas en el nombre de otra cultura). Es decir, «cuando las culturas comparten tal pasado [...] El dilema cultural es el siguiente: desde que en el pasado la cultura dominante consideró como impronunciables algunas de las aspiraciones a la dignidad humana de la cultura subordinada, ¿es ahora posible pronunciarlas en el diálogo *cross-cultural* sin que de ese modo se justifique o fortalezca su impronunciabilidad?» (2002: 76). Esta argumentación pone el acento en que el carácter emancipador de la hermenéutica diatópica no está

²⁵ De Sousa Santos habla en este sentido de «localismo globalizado» cuando sostiene que el «‘impulso hindú’ del ‘*dharma* común’ otorga a los derechos humanos arraigo cultural y legitimidad local, por lo cual dejan de ser un *localismo globalizado* [cursivas añadidas]. De esta manera la revisión de la tradición hindú para crear una abertura para las reivindicaciones de derechos humanos es otro buen ejemplo de la hermenéutica diatópica. El resultado es una reivindicación culturalmente híbrida de la dignidad humana, una concepción *mestiza* de los derechos humanos» (2002: 75; las cursivas son originales salvo la indicada como añadida).

garantizado *a priori*, sino que requiere un tipo de conocimiento diferente y un proceso diferente de creación de conocimiento. Es decir, demanda «la creación de un saber colectivo y participativo basado en intercambios cognitivos y emotivos iguales, un conocimiento como emancipación, más que un conocimiento como regulación» (2002: 75).

Pero la presuposición más problemática de la hermenéutica diatópica, para De Sousa Santos y pertinente para el caso que nos ocupa, es la concepción de las culturas como entidades incompletas. Este dilema, como podría denominárselo, es formulado por dicho autor en los siguientes términos: si una cultura dada se considera completa, no encuentra ningún interés en entrar en diálogos interculturales; si, por el contrario, entra en dicho diálogo sin el sentido de su propia incompletud, se hace vulnerable y, definitivamente, se ofrece a la conquista cultural. No hay una salida fácil para este dilema. Manteniendo en mente que el cierre cultural es autoderrotista, De Sousa Santos no ve otra forma de salir que no sea «el elevar los estándares del diálogo intercultural a un umbral lo suficientemente alto para minimizar la posibilidad de la conquista cultural, pero no tan alto para disminuir del todo la posibilidad del diálogo (en cuyo caso se retornaría al cierre cultural y, por tanto, a la conquista cultural)» (2002: 78).

Al respecto, dicho autor plantea que ninguna cultura posiblemente iniciará un diálogo con otra cultura sobre cualquier asunto. El diálogo intercultural es siempre selectivo tanto en términos de partes como de asuntos. El requisito de que tanto partes como asuntos no pueden ser impuestos de manera unilateral, y que en su lugar deben ser mutuamente acordados, es la condición más exigente de hermenéutica diatópica. El proceso específico histórico, cultural y político por el cual la otredad de una cultura determinada llega a ser significativa para otra cultura en un momento dado presenta, sin embargo, una gran variación. Aunque De Sousa Santos (2002: 80) sostiene que «en general, el colonialismo, las luchas de liberación y el poscolonialismo, han sido los procesos más decisivos detrás de la aparición de la otredad significativa». Así, en lo que se refiere a los asuntos materia del diálogo intercultural, el acuerdo es inherentemente problemático no sólo porque los asuntos de una cultura dada no son traducibles con facilidad a otra cultura, sino también porque en toda cultura existen siempre asuntos que no se negocian o de los que no se habla, siendo los tabúes un ejemplo paradigmático. Por ello, De Sousa Santos considera que la «hermenéutica diatópica tiene que concentrarse, más que en los asuntos ‘parecidos’, en las preocupaciones isomórficas, en las perplejidades e inquietudes comunes de las cuales emerge el sentimiento de incompletud» (2002: 80). Por ello se presenta como una opción, como un camino posible a seguir, como una instancia emancipadora.

6. Comentarios finales

«Lo que cuenta es la trayectoria, el camino, la travesía,
en una palabra, la experiencia».
Derrida (2000)

El documental *Wichí: pueblos distantes* abrió la puerta a un debate mediático y académico que sin su existencia no había ocurrido. Esta afirmación se basa en que casos

como el que se relata en el mismo se repiten –penosamente– en la geografía nacional sin llegar al público en general, ni siquiera en el ámbito local. El documental, y luego la película, propiciaron el diálogo de visiones disciplinares, culturales y sociales, muchas de ellas divergentes, del cual este trabajo ha procurado dar cuenta.

Entre las voces que pudieron expresarse, sin embargo, no hay acuerdos en aspectos centrales del debate como, por ejemplo, cuáles son «las costumbres ancestrales» en este caso concreto, lo cual se refleja en las visiones contradictorias aparecidas en los medios e incluso en propias expresiones del etnógrafo Palmer, quien en el documental afirma cosas que antes no había identificado, lo cual conduce a dudas. Y aquí el silencio de las protagonistas resuena con mayor fuerza porque no se conoce su opinión, su visión está ausente. Hay voces ausentes que aquí se personifican en Teodora y Estela pero que se extienden a mujeres, pobres, de pueblos originarios y menores de edad: subalternas/os, vulnerables, excluidas/os.

Esto conduce a enfatizar el cuidado de no opinar ni intervenir con miradas simplificadoras sobre el otro que puedan estar perpetuando situaciones de vulnerabilidad sobre algunos de sus miembros (entre ellos mujeres y menores) e interpela sobre lo incuestionable: ninguna cultura es una entidad completa y cristalizada. Esta afirmación conduce a la necesidad de, a partir del reflejo que nos devuelve el rostro del otro, alimentar el impulso ético de desnaturalizar las reglas morales y legales que reproducen situaciones de discriminación y colonialidad de cuerpos y representaciones. En este marco, los derechos humanos aparecen como una oportunidad si se toman las precauciones antes puntualizadas, esto es, que las generalidades no terminen diluyendo las particularidades, sino que se las considere en un proceso de diálogo plenamente intercultural, donde no se habiliten fisuras (por descuido o con intención) por donde puedan colarse posiciones unilaterales.

7. Referencias bibliográficas

BENJAMIN, Walter

1989 *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.

BRESCHAND, Jean

2004 *El documental. La otra cara del cine*. Barcelona: Paidós.

CEBRELI, Alejandra

2013 «Representaciones de jóvenes mujeres wichis en medios y en la industria cultural. Otredad(es) y trayectos (des)encontrados». Ponencia presentada en *REDCOM 2013, XV Congreso de la Red de Carreras de Comunicación Social y Periodismo de la República Argentina «Mapas comunicacionales y territorios de la experiencia»*. Agosto de 2013. San Salvador de Jujuy: Departamento de Ciencias de la Comunicación, UNICCS/FHyCS, Universidad Nacional de Jujuy.

Cosecha Roja

2012 «Argentina: ¿Abuso sexual en la etnia Wichí? Expertos e indígenas debaten» (26 de octubre). Documento electrónico, <http://cosecharoja.org/argentina-abuso-sexual-en-la-etnia-wichi-expertos-e-indigenas-debaten/>, con acceso en septiembre de 2013.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura

- 2002 «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos». *El Otro Derecho* 28: 59-83.

DERRIDA, Jacques

- 2000 «Autrui est secret parce qu'il est autre», entrevista con Antoine Spire. *Le Monde de l'Éducation* 284: 14-21.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSOS (INDEC)

- 2004-05 *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas*. Documento electrónico http://www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp, con acceso en septiembre de 2013.

La Nación

- 2007 «Ante el INADI. Denuncia wichi contra la Corte salteña» (24 de enero). Documento electrónico, <http://www.lanacion.com.ar/877844-denuncia-wichi-contrala-corte-saltena>, con acceso en septiembre de 2013.

LÉVINAS, Emmanuel

- 1991 *Ética e infinito*. Madrid: Visor.
 1993 *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI Editores.
 2006 «Ética como filosofía primera». Traducción de Óscar Lorca Gómez en *A Parte Rei. Revista de Filosofía* 43. Documento electrónico, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca43.pdf>, con acceso septiembre 2013.

NICHOLS, Hill

- 1997 *La representación de la realidad*. Madrid: Paidós.

Página 12

- 2006 «La polémica sobre el abuso» (13 de octubre). Documento electrónico, <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-74407-2006-10-13.html>, con acceso en septiembre de 2013.
 2007 «La dirigente wichí que acusa a la Corte salteña por discriminación» (2 de julio), por Mariana Carabajal. Documento electrónico, <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-87477-2007-07-02.html>, con acceso en septiembre de 2013.
 2012a «La cultura impuesta» (22 de octubre). Documento electrónico, <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-206089-2012-10-22.html>, con acceso en septiembre de 2013.
 2012b «Wichí o no wichí, es abuso» (22 de octubre). Documento electrónico, <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/subnotas/3-60888-2012-10-22.html>, con acceso en septiembre de 2013.

Página 12, Suplemento Las 12

- 2012 «Lo ancestral no es excusa» (2 de noviembre), por Luciana Peker. Documento electrónico, <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-7611-2012-11-02.html>, con acceso en septiembre de 2013.

PALMER, John

- 2005 *La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena*. Formosa, Salta: APCD/CECAZO/EPRAZOL, Grupo de Trabajo Ruta 81.
 2007 *La comunidad está de duelo por la muerte simbólica de Fabián* [video]. <http://www.delorigen.com.ar/john.htm>, con acceso en septiembre de 2013.

QUIJANO, Aníbal

- 2000 «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en *Colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Edgardo L. Langer, comp., pp. 201-246. Buenos Aires: CLACSO – UNESCO.

ROSELL, Ulises (dirección y guion)

- 2009 *Wichí: pueblos distantes* [video]. Lugar de emisión: Canal Encuentro. Serie: Pueblos originarios. Duración: 28 minutos. Argentina. (Véase <https://www.youtube.com/watch?v=IWaeJta1D-w>, con acceso en septiembre de 2013).
- 2012a *John Palmer –El Etnógrafo– y el caso Qa'ñú* [video]. Lugar de emisión: Canal Encuentro. Duración: 29 minutos. Argentina. (Véase <https://www.youtube.com/watch?v=vdGJDoqeLcA>, con acceso en septiembre de 2013).
- 2012b *El etnógrafo* [video]. Dirección y guion: Ulises Rosell. Duración: 86 minutos. Argentina. (Véase https://www.youtube.com/watch?v=pq10jF_Q6lM, con acceso en septiembre de 2013).

SÁNCHEZ ALEGRE, Adolfo

- 2011 *El derecho a la integridad sexual en confrontación con el derecho a la cultura*. Documento electrónico, <http://indigenas.bioetica.org/not/nota62.htm>, con acceso en septiembre de 2013.

SEGATO, Laura Rita

- 2004 *Antropología y derechos humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales*. Serie Antropología 356. Brasilia: Universidade de Brasilia.

TARDUCCI, Mónica

- 2013 «Abusos, mentiras y videos. A propósito de la niña wichí». *Boletín de Antropología y Educación* 5: 7-13.

VILLAR, Diego

- 2007 Reseña de *La buena voluntad wichí. Una espiritualidad indígena*, de John Palmer. *Journal de la Société des Américanistes* 93 (2): 215-223.