

ALGUNAS REFLEXIONES E INTERROGANTES FEMINISTAS SOBRE INTERCULTURALIDAD Y PLURALISMO JURÍDICO A PARTIR DEL CASO DE LA NIÑA WICHÍ EN ARGENTINA: MÁS ALLÁ Y MÁS AL FONDO DEL CASO CONCRETO.

Some feminist reflections and questions about interculturality and legal pluralism from the girl wichí case in argentina: beyond and deeper than the concrete case.

Lucía Fiorela Marinelli¹

RESUMEN

En el presente trabajo se analizan algunas cuestiones, interrogantes y conflictos que se derivan del diálogo intercultural y las prácticas de pluralismo jurídico con relación a los derechos humanos de las mujeres, adolescentes y niñas. A la luz de un caso de relevancia pública sucedido en Argentina en el año 2005, se intentará ilustrar los límites de los enfoques con los cuales se lo ha pretendido comprender, explicar y resolver tanto por la justicia, como por la academia, en el entendimiento de que tanto posiciones relativistas como universalistas se van a los extremos y no permiten introducir en el análisis una cantidad de factores que hacen el tema mucho más complejo, ni llegar al fondo de las desigualdades que construye la clase, la raza y el sexo en tanto sistemas de opresión respecto de las *mujeres indígenas*. Todo ello con la finalidad de profundizar las reflexiones, entendimientos y horizontes interpretativos y analíticos de este tipo de conflictos desde una perspectiva feminista, ética y política.

Palabras clave: Feminismo; Pluralismo jurídico; Interculturalidad; mujeres indígenas; Niña Wichí (Argentina).

ABSTRACT

In this paper, some questions, questions and conflicts that arise from intercultural dialogue and the practices of legal pluralism in relation to the human rights of women, adolescents and girls are analyzed. In the light of a case of public relevance that occurred in Argentina in 2005, an attempt will be made to illustrate the limits of the approaches with which it has been intended to understand, explain and resolve both justice and academia, in the understanding that both relativist and universalist positions go to extremes and do not allow to introduce in the analysis a number of factors that make the subject much more complex, nor reach the bottom of the inequalities that builds class, race and sex as systems of oppression regarding indigenous women. All this with the purpose of deepening the reflections, understandings and interpretative and analytical horizons of this type of conflict from a feminist, ethical and political perspective.

Keywords: Feminism; Legal pluralismo; Interculturality; indigenous women; Wichí girl (Argentina).

¹ Abogada; integrante del Programa Género y Sexualidades de la Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Rosario (Argentina); maestranda en Maestría en Derechos Humanos, Universidad Autónoma de San Luis Potosí (México). Correo electrónico: lulimarinelli@gmail.com

1. INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo analizaré algunas cuestiones, interrogantes y conflictos que se derivan del diálogo intercultural y las prácticas de pluralismo jurídico con relación a los derechos humanos de las mujeres, adolescentes y niñas. A la luz de un caso de gran relevancia pública sucedido en Argentina en el año 2005, intentaré ilustrar los límites de los enfoques con los cuales se lo ha pretendido comprender, explicar y resolver. Ya que considero que tanto las posiciones relativistas como las universalistas se van a los extremos y no permiten introducir en el análisis una cantidad de factores que hacen el tema mucho más complejo, ni llegar al fondo de las desigualdades que construye la clase, la raza y el sexo en tanto sistemas de opresión respecto de las *mujeres indígenas*. Todo ello con la finalidad de profundizar las reflexiones, entendimientos y horizontes interpretativos y analíticos de este tipo de conflictos desde una perspectiva feminista, ética y política.

Antes de comenzar, creo pertinente poner de manifiesto el desafío personal que el abordaje de este tema implica para mí, ya que más allá del conflicto jurídico, lo que se pone en juego en estos casos son los cuerpos, la salud y las vidas de las mujeres y para mí el dolor y el sufrimiento son límites que no puedo y ni quiero franquear.

Sin embargo, estoy convencida que el diálogo intercultural ético y político desde una perspectiva feminista es el comienzo de un largo camino que debemos construir para que mujeres, niñas y jóvenes puedan (podamos) vivir una vida libre de violencias y opresiones por nuestra condición de sexo, género, orientación sexual, raza, clase, etnia, edad. Pero eso no puede hacerse si no escuchamos y acompañamos las discusiones, luchas y resistencias que hacia adentro de sus comunidades construyen las propias mujeres indígenas, sin sustituir ni cooptar sus voces y sus experiencias.

En ese sentido, este trabajo es solo un conjunto de reflexiones completamente inacabadas producto de una constante búsqueda y profundo deseo de justicia y de posibilidades de vidas vivibles, libres de violencias para las mujeres.

2. ¿QUÉ ES EL PLURALISMO JURÍDICO?

Antes de conceptualizar *pluralismo jurídico*, considero necesario analizar algunos aspectos que desde la literalidad del término parecen dadas por supuestas.

De este modo, cuando hacemos referencia al *pluralismo jurídico* o a una práctica jurídica que reconozca y respete la pluralidad y ponga a dialogar a los diversos sistemas normativos para resolver los conflictos que se derivan de las relaciones humanas y la vida en común o con-vivencia en un espacio temporal determinado, estamos sugiriendo también que, contrariamente a lo que nos han enseñado, el Estado, los Estados-Nación, no son efectivamente los “únicos” productores de normas jurídicas, de Derecho.

Esta sugerencia que se afirma abre un gran campo de posibilidades y análisis, ya que pone en crisis la asimilación moderna e ideológica entre Estado y Derecho y su profunda vinculación con una racionalidad capitalista, colonial y patriarcal.

Asimismo, pone al descubierto las operaciones de poder mediante las cuales se les ha quitado legitimidad y entidad a una pluralidad de normatividades, de sistemas normativos que coexistían y coexisten con el estatal, al tiempo que han colocado a éste último en un lugar hegemónico.

Estas operaciones de poder han implicado, entonces, la negación de otros sistemas normativos existentes en un mismo espacio temporal y espacial y la posibilidad de que puedan existir otros agentes productores de Derecho que no sea el Estado.

Esta concepción que coloca al Estado como único ente legitimado para producir normas jurídicas, y, por tanto, que reconoce como normas jurídicas únicamente aquellas que estén escritas, publicitadas y que hayan sido producto de la actividad estatal, ha sido definida como monismo jurídico (WOLKMER, 2006).

Sin embargo, a través de los aportes de la Antropología, la Sociología y la Historia, hemos podido comprobar que, en la realidad material de los diferentes contextos sociales y culturales, el Derecho estatal convive con muchos otros sistemas de normas que se encuentran legitimados aunque no estén reconocidos por el Estado y que, por tanto, disputan y conmueven la hegemonía estatal dentro del mismo contexto temporal y espacial.

Ello es así, ya que hablar de pluralismo implica también reconocer que existe una pluralidad de culturas, de sociedades y grupos humanos y que estos construyen a través de sus prácticas normatividades para regular y resolver los conflictos que emergen de la vida común, de las *con-vivencias*. Así,



[e]l pluralismo, en cuanto “multiplicidad de los posibles”, proviene no sólo de la extensión de los contenidos ideológicos, de los horizontes sociales y económicos sino, sobre todo, de las situaciones de vida y de la diversidad de culturas” (WOLKMER, 2006, p. 156).

Como consecuencia de ello, y como señala Wolkmer,

[...] los distintos órdenes normativos u ordenamientos plurales dentro del mismo espacio social comprenden, más allá de los límites del Estado-nación, prácticas de diferentes grupos étnicos, religiosos, culturales, colectividades sociales, identidades locales y corporaciones transnacionales. (WOLKMER, 2019, s/p).

Desde el paradigma del pluralismo jurídico, esas “prácticas”, no son otra cosa que normas jurídicas aunque no gocen de reconocimiento y legitimidad estatal. Sin embargo, se las ha definido peyorativamente de ese modo para negarles, precisamente, su carácter normativo y perpetuar así la hegemonía estatal, cuya racionalidad constitutiva es –como señalaba- eminentemente patriarcal, capitalista y colonial.

Como advierte Correas, desde la Antropología se ha contribuido a poner de manifiesto esta ideología que se esconde detrás de los conceptos “prácticas y costumbres”, aunque los mismos antropólogos y antropólogas hayan recurrido a esos términos para dar cuenta de las normatividades que hallaban en sus investigaciones. De este modo, plantea el jurista argentino que para terminar con la confusión, la diferenciación ideológica y la atribución jerárquica de valor que se ha hecho históricamente entre norma jurídica y costumbre, es conveniente hablar de “derecho escrito y no escrito”. De este modo, “[l]o único que habría que hacer es preguntarse, frente a los textos normativos, escritos o no escritos, si responden o no a las características de la definición de derecho” (CORREAS, 1994, p. 21). Con lo cual, si se trata de enunciados que prescriben conductas, que tienen fuerza coercitiva (mediante la amenaza del uso de la violencia) y son percibidos como obligatorios por el grupo humano, la comunidad o la sociedad en las que fueron construidas, deben ser entendidas como derecho.

Estas son entonces algunas cuestiones que quedan implícitas cuando hablamos de pluralismo jurídico, pero ¿qué es el pluralismo jurídico? ¿qué entendemos por pluralismo jurídico?

Muchas y diversas han sido las definiciones y explicaciones que se han construido sobre este concepto. Incluso, es posible identificar distintos tipos y formas

de pluralismo, antiguas, progresistas, radicales, críticas, conservadoras, liberales, etc. (WOLKMER, 2006). Asimismo, podemos identificar un pluralismo jurídico infraestatal y supraestatal reconocido o no formalmente por el Estado. Así encontramos, de un lado, las normatividades de las comunidades indígenas que en Argentina no tienen un reconocimiento tan marcado como en México, y del otro, las normativas producidas por los Organismos Internacionales de reconocimiento estatal, como la Organización de Naciones Unidas, Organización de los Estados Americanos, etc. Del mismo modo que las normatividades que construyen otros actores transnacionales en el marco del mundo global, que no tienen reconocimiento estatal como productores de normas, aunque de facto funcionen como tales: Banco Mundial, Organización Mundial del Comercio, etc. (HERNÁNDEZ CERVANTES, 2014).

Sin embargo, a los fines del presente trabajo, resulta pertinente la conceptualización que realiza Wolkmer. El jurista brasileño señala que el

[p]luralismo jurídico representa la multiplicidad de manifestaciones y de prácticas normativas existentes en un mismo espacio sociopolítico, intervenidas por conflictos o consensos, que pueden ser o no oficiales y que tienen su razón de ser en las necesidades existenciales, materiales y culturales. (WOLKMER, 2019, p. 5).

Desde ya, podemos vislumbrar los conflictos que presenta el reconocimiento y la afirmación de otras fuentes del Derecho, así como de sistemas normativos y de justicia que exceden y coexisten con el estatal, cuando ambos pretenden validez y autoridad en el mismo espacio territorial, temporal y respecto de las mismas personas.

Con lo cual, el pluralismo jurídico podría ubicarse como una práctica de diálogo intercultural cuya finalidad estaría orientada a aportar marcos de referencia para la resolución de los conflictos jurídicos que se suscitan entre distintos grupos humanos, sociedades y culturas como consecuencia de sus diferentes y plurales modos de entender y comprender el mundo. Todo ello, a partir del reconocimiento de que allí coexisten varios sistemas normativos legítimos que entran en conflicto, desde una posición ética y política que permita la apertura espacios de discusión y diálogo entre los distintos discursos normativos, sin imponer uno por sobre el otro.

Desde esta comprensión, en los apartados siguientes realizaré algunos análisis en clave feminista respecto de un conflicto suscitado entre una norma ancestral de la comunidad indígena Wichí, ubicada en la Provincia de Salta en



Argentina, y el derecho estatal respecto de una niña de 11 años que se encontraba en pareja con un varón de 28 años –que al mismo tiempo, era pareja de su madre- y cursaba un embarazo. El caso tomó estado público en Argentina en 2005 y abrió no solo un gran revuelo, debate y confrontaciones en el campo de la Justicia, sino que reavivó debates que muchas mujeres indígenas estaban dando hacia adentro de la propia comunidad. Involucrando tanto a la sociedad, como a la Academia y a las activistas feministas. Veamos.

3. EL CASO. LOS EJES DE LA DISCUSIÓN: RELATIVISMO CULTURAL VS UNIVERSALISMO.

En el año 2005, en una comunidad wichí del Norte argentino cercana a la ciudad de Tartagal, en la Provincia de Salta, una maestra tomó conocimiento de que una niña/joven de aproximadamente 11 años de edad, alumna de la institución, se encontraba embarazada. La maestra llamó a la madre para conversar sobre la situación de la niña/joven y ésta señaló que la niña estaba embarazada de su pareja, un muchacho de su comunidad que en ese momento tenía 28 años. El joven era pareja de la mamá de la niña y, al mismo tiempo, de la niña, uniones que –en principio- se encontraban avaladas por la comunidad².

Frente a ese episodio, la mamá de la niña acompañada de la maestra formuló una denuncia penal en la Justicia estatal contra el joven, señalando la existencia allí de un abuso sexual grave. Al joven lo detuvieron y lo procesaron con amparo en el Código Penal argentino. Su defensa apeló el procesamiento indicando que el joven no comprendió la criminalidad del acto, porque en su comunidad ese tipo de vínculos y relaciones de pareja estarían permitidas y, en este caso, “había sido avalada por la comunidad”. Es decir, invocaron las normas y costumbres ancestrales de la comunidad a la que pertenecía el varón –no así la niña y su madre-, frente a las normas estatales, y exigieron su respeto y resolución del caso conforme a lo que sus propias normas regulan.

² Al respecto pueden verse las diversas notas periodísticas que recogieron los debates en torno al caso señalado: Página/12, “La polémica sobre el abuso”, Página/12, 13 de octubre de 2016. <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-74407-2006-10-13.html>; Cosecha Roja, “Argentina: ¿Abuso sexual en la etnia Wichi? Expertos e indígenas debaten, Cosecha Roja, 26 de octubre de 2012. <http://cosecharoja.org/argentina-abuso-sexual-en-la-etnia-wichi-expertos-e-indigenas-debaten/>.

Con posterioridad al parto, la propia denunciante junto a su hija, al Cacique de la comunidad y a integrantes de ésta comenzaron a denunciar públicamente la injusticia de la detención del joven indígena y a exigir su liberación. Uno de los argumentos que utilizaron era que la mamá de la niña/joven había sido manipulada por la maestra para realizar la denuncia. De este modo, desde algunas voces de la comunidad se exigía el respeto de sus normas ancestrales según las cuales no había ningún hecho reprochable ni cuestionable, ya que allí, las niñas/jóvenes luego de su primera menstruación podían tener relaciones sexuales con los varones de la comunidad, siempre que la misma lo aceptara, y así había sucedido en este caso.

La Corte Suprema de Justicia de Salta ("C/ C RUIZ, JOSÉ FABIÁN - RECURSO DE CASACIÓN", 2006), en el año 2006 resolvió el recurso interpuesto por la defensa del joven anulando el procesamiento y devolviendo el expediente al Juez inferior a fin de que éste resolviera conforme las pautas constitucionales que garantizan el respeto de las comunidades indígenas y sus normas culturales. Todo ello, con la finalidad de que la Justicia salteña reconociera el carácter legítimo de la norma de la comunidad wichi que permitía ese tipo de uniones.

A pesar de la Resolución de la Corte, el Juzgado penal volvió a procesar al joven, quien permaneció en prisión hasta el año 2016 en que se resolvió finalmente el caso judicial. En ese año se conoció la Sentencia emitida por la Sala I del Tribunal de Juicio Distrito Orán (Salta) por la que se condenaba al joven a 8 años de prisión efectiva. Sin embargo, como éste llevaba cumplidos ya 7 años en prisión preventiva, se le otorgó la libertad en ese momento (Ministerio Público Fiscal de la Provincia de Salta, 2016).

En la construcción del caso han intervenido dos antropólogos que habían estado estudiando desde hacía varios años a la comunidad Wichi. A ellos se les encargó un peritaje antropológico que diera cuenta de las costumbres, normas y formas de vida en la comunidad, con la finalidad de analizar si efectivamente se trataba de un delito o de una práctica legal en dicha comunidad. En sus informes, ambos refirieron a la existencia de una "plena libertad sexual" de las niñas/jóvenes indígenas a partir de su primera menstruación³. Y sobre esta base, la defensa del

³ Tales conclusiones se reflejan en el documental "El etnógrafo", dirigido por Ulises Rosell, que se estrenó en Argentina en 2012. Allí se recogen las opiniones y declaraciones de uno de los antropólogos que intervino en el caso, el inglés John Palmer.

joven construyó sus argumentos para exigir la absolución. Sin embargo, las voces no fueron pacíficas.

Este caso ha abierto un debate complejo sobre el abordaje de los conflictos que se generan como consecuencia de la convivencia de normas jurídicas estatales y comunitarias contradictorias que responden a racionalidades completamente diferentes, en un mismo espacio temporal, espacial y respecto de las mismas personas. Al tiempo que ha puesto de manifiesto los prejuicios, las operaciones de poder colonizadora y estigmatizadora del Estado argentino respecto de las comunidades indígenas, las resistencias de la propia comunidad frente a la avanzada punitiva estatal, los sesgos eurocéntricos de algunas feministas que han intervenido en los debates, la agencia de las mujeres indígenas como sujetos políticos, las miradas antropológicas y académicas relativistas, romantizadoras y esencializantes de las comunidades, y un gran etcétera.

Como vemos, el caso es un caso complejo ya que abre muchas aristas desde donde analizarlo.

Y, más allá de que considero que en el caso concreto la respuesta estatal ha sido muy cuestionable, estigmatizante, con un fuerte sentido disciplinario respecto de las comunidades indígenas y una dudosa protección de los derechos de la niña/joven, creo que el mismo es significativo de muchos conflictos que se plantean con relación a los derechos de las mujeres en contextos de pluralismos históricos.

Por un lado, me parece muy interesante plantear el doble estándar y la hipocresía con el que el Estado argentino actúa frente a las vulneraciones de derechos de las mujeres indígenas: cuando las violaciones o las violencias son ejercidas por varones blancos (criollos), el Estado mira para otro lado, criminaliza, culpabiliza y responsabiliza a las mujeres y garantiza la impunidad de los varones; mientras que en este caso, donde es muy cuestionable y poco probable que haya habido una violación en términos estrictos, no sólo que se criminaliza al joven wichi, sino que se lo somete a un proceso judicial que duró más de diez años, de los cuales siete estuvo en prisión sin sentencia firme. Como señala Segato,

[a]quel empeño mostrado por velar por la integridad sexual de las niñas indígenas frente a los hombres también indígenas, encarcelándolos sin oír los argumentos del propio pueblo, se desvanece y deja lugar a la omisión y la indiferencia cuando el agresor de las muchachas indias es el hombre blanco. La hipocresía de la mirada del blanco sobre el indio queda, de esta manera, expuesta. (SEGATO, 2014, s./p.).

Y por el otro, y a los fines de este trabajo, me parece también necesario reflexionar sobre los fundamentos sobre los cuales se construyeron los argumentos para considerar a) que el hecho es un delito violatorio de los derechos de la niña/joven; y b) el hecho de que se trata de una norma legítima de la comunidad y, por tanto, no debe ser siquiera puesta en cuestión.

Como señalan las antropólogas argentinas Gómez y Sciortino, la primera postura (a) estuvo avalada por antropólogas feministas que intervinieron en los debates, por el Instituto Nacional contra la Discriminación, el Racismo y la Xenofobia, por las mujeres que integran la Comisión de la Mujer de la Universidad de Salta y por una autoridad (*niyat*) activista indígena perteneciente a esa etnia. La segunda postura (b), anclada en una visión esencialista y cosmologicista que construye a las comunidades como totalidades estáticas y cerradas, fue sostenida por los antropólogos John Palmer y Víctor Márquez (quienes realizaron los peritajes en la comunidad), la abogada del joven indígena y 3 jueces de la CSJSalta (GÓMEZ & SCIORTINO, 2014/2015).

4. DERECHOS HUMANOS: UN DIÁLOGO INTERCULTURAL EN CLAVE FEMINISTA. EL FUNDAMENTO (CONTENIDO) ÉTICO Y POLÍTICO DE LAS NORMAS JURÍDICAS.

Sabidas son las discusiones que se plantean en torno a la construcción conceptual occidental *derechos humanos*. A este cuerpo normativo se le objeta su carácter etnocéntrico, abstracto, universal, *dis-locado* de las realidades contextuales de los pueblos y los grupos humanos y su matriz indiscutiblemente liberal, patriarcal y capitalista. Mucho se ha escrito, debatido y luchado contra el paraguas cerrado de los derechos humanos universales, que muchas veces asfixia y excluye con la excusa de abrazar y proteger.

Sin embargo, han sido los grupos humanos (las mujeres, las personas con identidades de género y orientaciones sexuales no hegemónicas, las y los migrantes, etc.) y los pueblos organizados quienes han disputado, discutido y ampliado el contenido material, simbólico y político de los derechos humanos con sus propias luchas, trascendiendo muchas veces las esferas soberanas y representativas de los Estados. Han agenciado como sujetos políticos internacionales y desde allí, desde los espacios globales de la sociedad internacional, a través de las participaciones, denuncias, activismo y militancia ante

los Organismos Internacionales donde se tejen los discursos hegemónicos de derechos humanos y se determina quiénes, cómo y hasta dónde estarán amparados por ese gran paraguas, han librado sus batallas por el reconocimiento de sus vidas, de sus cuerpos y de sus derechos.

Con lo cual, el carácter universal de estos instrumentos ha sido suficientemente desmitificado y denunciado como opresivo cuando se los desancla de los contextos materiales en los que viven las personas, grupos y pueblos a quienes se pretende proteger. De este modo, la concepción clásico-moderna de los derechos humanos ha sido transformada, flexibilizada y ampliada. Hoy podemos decir que *derechos humanos* desde una perspectiva crítica constituye un ejemplo de aquello que podemos llamar, tomando el concepto de la feminista Seyla Benhabib (2006), *universalismo interactivo*, situado. O como propone Pisarello (2007), *universalismo pluralista*.

Tanto Benhabib como Pisarello con estos conceptos intentan dar respuesta a las críticas a los universalismos estáticos y encorsetantes de la modernidad, sin caer en una posición relativista más vinculada a las teorías postmodernas que elimine toda posibilidad de diálogo y búsqueda de puntos de encuentro entre culturas, pueblos y grupos humanos. Estos intentos de rescatar el universalismo o los universalismos parten de la comprensión de que es necesario situarlos, anclarlos a los contextos específicos donde deban incidir y de que su matriz de constitución sea siempre plural.

Como puede verse, desde posiciones críticas a la modernidad, se sigue apostando a la posibilidad de lograr diálogos interculturales y construir conceptos, con contenido material y simbólico común, que puedan tener pretensión de universalidad.

De este modo, el constructo *derechos humanos*, sus contenidos materiales concretos, sus sentidos y alcances deberán estar sometidos al diálogo intercultural, un diálogo que será siempre situado y plural, desde una posición ética y política. Y por la matriz imbricada de poder patriarcal, racista, heteronormativa y capitalista sobre la que se construyeron los Estados modernos, esa posición crítica deberá ser, además, feminista. Así será posible que estos instrumentos puedan ser útiles a los pueblos, a los grupos humanos y a las personas para luchar por las condiciones materiales indispensables para una vida vivible. Ya que, como afirma Herrera Flores,



los derechos humanos no son más que el resultado de las luchas y resistencias históricas de los grupos humanos por una vida digna (HERRERA FLORES, 2007).

Entonces, como advierte Burgos Matamoros,

[...] ante la universalización abstracta y el individualismo cosificado se deben constituir derechos como discursos y prácticas jurídicas plurales, con pretensión de universalidad, que como pretensión, nunca se constituirá en totalizante porque beberá de la vida, donde la homogeneidad no existe, donde lo concreto se hace abstracto y lo abstracto se concretiza, en una relación crítica hermenéutica y dialéctica dentro de los procesos históricos. (BURGOS MATAMOROS, 2014, p. 176).

Desde esta comprensión de los derechos humanos y desde una posición crítica y feminista es de donde parto para comprender los análisis que se suscitaron en el contexto del caso que expuse, y desde donde pretendo plantear algunos interrogantes.

Como he señalado, los debates en torno al caso se fracturaron en dos posiciones casi irreconciliables que han negado la posibilidad de un diálogo ético y político en clave feminista que fuera hasta el fondo de la cuestión, que entiendo tiene que ver no sólo con la pluralidad de sistemas normativos (el de la Comunidad wichi y el del Estado argentino) y cuál prevalecerá sobre el otro, sino más bien con cuáles son los fundamentos éticos y políticos para sostener o revisar la tensión entre las prácticas indígenas y los derechos humanos de las mujeres y niñas indígenas. Ello, teniendo en cuenta que en nuestra cultura occidental y, por tanto, también en el Estado argentino, eso que llamamos *derechos humanos de las mujeres*, no fueron otra cosa que derechos arrancados al orden patriarcal producto de luchas históricas de las mujeres.

Así, la identificación, construcción y comprensión de algunas prácticas históricas que han sido violentas y opresivas para las mujeres dentro de la cultura occidental patriarcal y heteronormativa como conductas reprochables, impugnables y, por tanto, consideradas delitos que vulneran los derechos humanos ha sido consecuencia de las resistencias y luchas históricas de las mujeres, en un campo hegemónico en permanente tensión. Con lo cual, hemos tenido –y tenemos- que desnaturalizar y cuestionar con nuestras propias prácticas y luchas esas prácticas históricas opresivas de la cultura occidental. Lo que pone de manifiesto el carácter abierto, vivo y en constante movimiento de las culturas. Lo mismo, entiendo, puede ocurrir (y de hecho ocurre) en las Comunidades indígenas con sus normas ancestrales.

Sin embargo, en el caso señalado, quienes han sostenido el respeto de las normas ancestrales de la comunidad no las han puesto en cuestión y en contexto, sino que han apelado a concepciones romantizadas y esencialistas que fijan la identidad cultural como algo dado de una vez y para siempre. Han desconocido el carácter abierto, vivo y en permanente movimiento de las culturas y de las personas que las habitan y las viven. Por ello, remitieron a explicaciones antiguas y descontextualizadas de la vida en la comunidad para afirmar que las niñas wichi ejercen una plena libertad sexual a partir de su primera menstruación y que está permitido el matrimonio privignático (es decir, el de un varón con dos mujeres, madre e hija).

Todo ello, sin tener en cuenta que, como señala la antropóloga Gómez en virtud de su experiencia en trabajo de campo con comunidades del Norte argentino,

[...] posiblemente esta imagen de «libertinas sexuales» también haya sido muy enfatizada por misioneros de distintas órdenes, exploradores, funcionarios gubernamentales y etnólogos. Durante su trabajo con historias de vida de mujeres qom del oeste formoseño, observó que sus interlocutoras recordaban exactamente lo contrario: que en el «tiempo de los antiguos» las mujeres eran obligadas a juntarse con los hombres que sus madres y abuelas les elegían. (GÓMEZ & SCIORTINO, 2014/2015, p. 42).

Lo cual coincide con la mirada inculadora y pornográfica del blanco que denuncia Segato (2014) y que objetaliza a las mujeres.

Esta visión en clave masculina de la cultura no ha permitido ver a los antropólogos intervinientes las tensiones actuales que hacia adentro de la misma comunidad se plantean en torno a estas normativas ancestrales y las resistencias y luchas que libran las mujeres indígenas contra la esencialización y reafirmación de normas y costumbres que consideran violentas y violatorias de sus derechos en tanto *mujeres indígenas*.

De este modo, y como advierte la antropóloga Tarducci, muchos aspectos han sido tergiversados en el análisis de este caso, y casualmente las voces que se han recuperado y revalorizado han sido la de los varones Caciques y las de las propias víctimas, a quienes se las construyó discursivamente como sujetas autónomas, determinadas y plenamente libres, sin tener en consideración, por ejemplo, la amenaza y la presión que para la madre de la niña/joven implicaba la posibilidad de ser expulsadas de la comunidad en la que habían sido acogidas, al formular la denuncia contra el joven wichí (TARDUCCI, 2013).

En un texto crítico sobre este caso, desde una perspectiva descolonial y, a mi criterio, bastante cercana a esta visión relativista y esencialista de las comunidades indígenas, Bidaseca denuncia el *colonialismo discursivo* de las voces feministas que intervinieron en el caso y que ocluyeron las voces de las mujeres indígenas en referencia a la mamá y a la niña/joven –a la que llama mujer- con la excusa de “salvarlas” (BIDASECA, 2011).

A partir de los argumentos contruidos desde los feminismos negros, postcoloniales, chicanos y descoloniales, Bidaseca critica duramente el feminismo blanco por su carácter universalizante, desanclado de las diferencias y de las consecuencias de las imbricaciones entre patriarcado, colonialismo y capitalismo.

Sin embargo, y lejos de superar las críticas que formula al feminismo blanco que universaliza la categoría patriarcado como la principal forma de opresión hacia las mujeres, ella coloca en ese lugar al racismo: “Desde el Feminismo postcolonial. ¿Patriarcado? ¡No!, racismo” (BIDASECA, 2011, p. 64). Creo que esta posición le ha impedido leer ciertas cuestiones que atraviesan a las mujeres en tanto *mujeres indígenas* y que no se pueden explicar sólo desde la centralidad del racismo ni desde la centralidad del sexismo, como han advertido otras feministas descoloniales⁴.

Coincido con Bidaseca, tal como lo he planteado anteriormente siguiendo a Segato, que aquí en este caso se evidencia la doble moral y la hipocresía estatal, ya que es claro que la Justicia patriarcal y colonial argentina en lo que menos piensa es en las mujeres en tanto sujetos de derechos. Más bien las coloca en un lugar de objeto de tutela para -como denunciaba la antropóloga argentina- avanzar en las comunidades y destrozar el tejido comunitario en su empresa rapiñadora de la vida. La impunidad, cuando se trata de violaciones a los derechos humanos de las mujeres, es moneda corriente en los Tribunales de (in)justicia estatal. Sin embargo, insisto, creo que debemos seguir denunciando y transformando desde la militancia y el activismo estas avanzadas estatalistas, pero sin perder de vista que las comunidades no están aisladas ni permanecen ajenas al mundo blanco.

⁴ Al respecto pueden revisarse los trabajos de Rita Segato, María Lugones, Yuderkis Espinosa Miñoso, Ochy Curiel, entre otras.



Como ha explicado Segato, el frente estatal ha ingresado en las comunidades y ha transformado las estructuras de lo que ella llama patriarcado de baja intensidad y las ha endurecido (SEGATO, 2014).

De este modo, y desde la comprensión que planteaba al principio sobre los derechos humanos, podemos afirmar que las normas tampoco son fijas, universales e inamovibles, sino que se transforman con la propia actividad humana. Y esto mismo es lo que ha planteado una mujer indígena autoridad (*niyat*) religiosa de la comunidad wichi, cuando denunciaba que en su comunidad esas normas que defendían a ultranza los antropólogos apelando a una cohesión y legitimación absoluta de sus miembros era fuertemente cuestionada y resistida por parte de las propias mujeres indígenas. Sin embargo, sus voces no eran escuchadas en la comunidad, liderada por varones.

Si una normativa occidental o ancestral engendra resistencias de las sujetas a quienes pretende sujetar, es porque claramente hay algo allí que resulta opresivo, injusto, violento y requiere ser revisado y transformado en virtud de las experiencias y vivencias de quienes padecen sus efectos en sus cuerpos y en sus vidas. Sin embargo ello no ocurrió en el caso. Triunfó la avanzada estatal sobre la vida comunitaria, con una respuesta eminentemente punitiva, sin que la cuestión de fondo sea adecuadamente abordada. Sin diálogo intercultural. Sin discusiones éticas ni políticas. Sin transformaciones materiales en derechos y dignidad para las mujeres indígenas, ni de un lado del discurso –relativismo cultural- ni del otro –universalismo occidental-.

Ni los fundamentos éticos de las normas comunitarias ni los de las estatales fueron discutidos en profundidad desde las voces y demandas de las sujetas implicadas: las mujeres indígenas. ¿Qué vimos/sentimos/vivimos las mujeres occidentales históricamente que nos ha llevado a considerar que los matrimonios entre varones adultos y niñas/jóvenes y los embarazos en niñas/jóvenes eran violatorios de nuestros derechos y a luchar contra esas prácticas? ¿Qué vieron/sintieron/vivieron las personas –mujeres y varones- indígenas de la comunidad wichi que las ha llevado a permitir ese tipo de uniones y embarazos con posterioridad a la primera menstruación? ¿Qué ven/sienten/viven las mujeres indígenas de la comunidad wichi, que como afirma Octorina Zamora (Página/12, 2007), las ha llevado a cuestionar esas costumbres ancestrales porque consideran que violan sus derechos?

Estos interrogantes, creo, sólo pueden ser respondidos desde un diálogo intercultural ético y político, feminista. Como plantean las antropólogas Gómez y Sciortino

[...] la perspectiva «idílica» sobre la mujer indígena desborda los «saberes expertos» y toma forma en la construcción de posicionamientos identitarios que realizan las propias mujeres indígenas. Cabe notar que un amplio sector de las activistas indígenas, incluso aquí en Argentina, despliega lo que algunas autoras han llamado «esencialismo estratégico» desde el cual se busca evitar divisiones en los frentes de lucha indígenas”. (GÓMEZ & SCIORTINO, 2014/2015, p. 47).

De este modo, resulta interesante el trabajo de una de las antropólogas, Silvana Sciortino (2013), enfocado a analizar la agencia de las mujeres indígenas como sujetos políticos dentro de los Encuentros Nacionales de Mujeres en Argentina, identificando a los talleres sobre Mujeres de Pueblos Indígenas como ese *locus* de enunciación.

A través de la observación participante, la antropóloga identificó allí este doble posicionamiento de las mujeres de comunidades indígenas cuando comparten espacios “blancos” y cuando hablan hacia adentro de sus comunidades. Plantea la autora que incluso en los mismos talleres había temas vinculados a las vivencias individuales de la violencia de género, a violaciones, que eran acallados por algunas mujeres y defendidos por otras. Con lo cual, la antropóloga daba cuenta de las discusiones y confrontaciones que sobre sus propias vivencias como mujeres y como indígenas tienen estas mujeres en miras a afirmar su agencia política, sus voces y defender sus vidas y sus derechos sin dejar de lado por ello la “agenda originaria”.

De este modo, señala que

[...] [l]as agendas de discusión y de lucha, las maneras en que se integra la discusión sobre el «género» y los «derechos de las mujeres» varían. Los posicionamientos son diversos dependiendo de los interlocutores a quienes se están dirigiendo en distintos escenarios. En algunos casos, un discurso de denuncia sobre la desigualdad de género puede aparecer cuando los interlocutores son las organizaciones, comunidades y compañeros varones de militancia, pero suele estar ausente cuando se dirigen al estado, las ONGs, los agentes de financiamiento o al feminismo institucionalizado: allí predomina un discurso esencialista (y no poscolonial o descolonial, esto es otra cosa) que destaca la complementariedad y la dualidad como experiencias distintas de socialización de género que las diferenciarían de mujeres de otros sectores populares y, claramente, de las feministas blancas y criollas” (GÓMEZ & SCIORTINO, 2014/2015, p. 48).



Con lo cual, vemos como, hacia adentro de las comunidades, las propias normas comunitarias son discutidas, confrontadas, resistidas y transformadas por quienes las sienten y las viven en sus cuerpos y sus relaciones interpersonales. Esto implica que tales normativas como fueron dadas históricamente en la comunidad, eran producto de un tiempo y un contexto determinado, de manera que, como sucede con los universalismos modernos, no podemos pensarlas atemporales, ahistóricas ni desancladas de sus contextos porque lo que lograremos así es inmovilizar, cristalizar el dinamismo cultural propio de la vida social y legitimar normas que producen sufrimiento y tornan ilusorias aquellas apuestas por el buen vivir.

5. ALGUNAS REFLEXIONES E INTERROGANTES PARA SEGUIR PENSANDO

Frente a los antagonismos argumentativos que se identificaron en los análisis del caso que he relatado, la antropóloga Mónica Tarducci (2013) se preguntaba, “¿En qué momento los antropólogos y antropólogas se transforman en relativistas morales insensibles al sufrimiento?”. Por otro lado, al final de sus reflexiones, Karina Bidaseca (2011) se interrogaba, “¿de quién/es necesitan ser ‘salvadas’ las mujeres indígenas?”.

Creo que las mujeres indígenas se han afirmado como sujeto político y han agenciado sus propios procesos de luchas y resistencias concretas, situadas desde sus propias vivencias como mujeres y como indígenas, con lo cual no necesitan ser “salvadas” ni por sus propios compañeros indígenas, ni por las mujeres blancas, ni por el Estado. Son y serán ellas quienes definan sus agendas y sus necesidades. El punto está en que ninguno de estos otros/as sujetos y sujetas les robe su propio lugar de enunciación. Son ellas quienes construyen sus luchas y sus coaliciones, sus alianzas, aproximaciones, y trazan agendas comunes con los feminismos blancos de Argentina, con los movimientos indígenas, con los movimientos populares, pero desde su propia experiencia identitaria que no es “indígena” por un lado, y “mujeres” por otro, sino todo eso, imbricado en esos cuerpos que hablan, que sufren, que resisten y que transforman y que viven de un modo diferente, concreto y particular el cruce de los sistemas de opresiones.

Por ello, frente a la complejidad de estos casos donde mundos diferentes conviven y entran en conflicto constantemente, una posible salida ética que no reproduzca lógicas coloniales, ni patriarcales, que no despojen y destruyan los lazos

comunitarios, ni que dejen a las mujeres indígenas atrapadas entre la defensa de sus derechos como parte de una comunidad y sus derechos como mujeres indígenas, podría venir de la mano de los diálogos interculturales sinceros. Donde las afirmaciones más profundas y arraigadas de nuestra cultura sean puestas en juego junto con las de las otras culturas, de un lado y del otro, desde una posición ética, política y feminista que rechace toda forma de violencia y sufrimiento, a fin de buscar puntos de acuerdo, puntos comunes para construir espacios comunes otros. Aunque hoy debemos pensarlo en clave de utopía, que al menos, como decía Galeano, nos sirva para caminar... juntas y juntos.

De este modo, creo que una pregunta que nos permita seguir construyendo posibilidades de diálogo podría ser: ¿cómo viven/sienten las mujeres indígenas en la Argentina de hoy este tipo normas ancestrales de sus comunidades que permiten los matrimonios de niñas y jóvenes con adultos, los embarazos en niñas y adolescentes?, ¿cómo se construye y se vive la sexualidad de las niñas, jóvenes y mujeres en las comunidades indígenas insertas en contextos globales?, ¿cómo se siente/vive/construye el ser niñas, jóvenes y mujeres en este contexto híbrido? Y desde allí, desde sus propias discusiones, inquietudes y resistencias, entablar ese tan deseado diálogo ético, político y feminista que tenga como límite el sufrimiento y como norte la dignidad de las mujeres.

6. REFERENCIAS

C/ C RUIZ, JOSÉ FABIÁN - RECURSO DE CASACIÓN, Expte. N° CSJ 28.526/06. Corte Suprema de Justicia de Salta 29 de septiembre de 2006.

BENHABIB, S. **El otro en la ética contemporánea**. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo. (G. Zadunaisky, Trad.) Barcelona: Gedisa, 2006.

BIDASECA, K. Mujeres blancas tratando de salvar a mujeres color café. Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo descolonial. **Andamios**. Volúmen 8(número 17), (septiembre-diciembre de 2011), 61-89.

BURGOS MATAMOROS, M. Apuntes críticos a la razón liberal dominante. En Y. LEÓN DEL RÍO, **La paloma**: Utopía y liberación (págs. 150-184). La Habana: filosofi@.cu. 2014.



CORREAS, O. La teoría general del derecho frente al derecho indígena. **Revista de Crítica Jurídica**. 1994.

Cosecha Roja. (26 de octubre de 2012). "Argentina: ¿Abuso sexual en la etnia Wichi? Expertos e indígenas debaten. **Cosecha Roja**. Obtenido de <http://cosecharoja.org/argentina-abuso-sexual-en-la-etnia-wichi-expertos-e-indigenas-debaten/>

GÓMEZ, M.; SCIORTINO, S. Mujeres indígenas, derechos colectivos y violencia de género: Intervenciones en un debate que inicia. Entramados y perspectivas. **Revista de la carrera de Sociología**, Vol. 5(Núm. 5), (octubre/septiembre de 2014/2015).

HERNÁNDEZ CERVANTES, A. **La producción jurídica de la globalización económica**: notas de una pluralidad jurídica transnacional. Aguascalientes/San Luis Potosí/Ciudad de México: Centro de estudios Jurídicos y Sociales Mispat; Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí; Centro de Investigaciones interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

HERRERA FLORES, J. **La reinención de los derechos humanos**. Sevilla: Atrapasueños, 2007.

Ministerio Público Fiscal de la Provincia de Salta. (2 de mayo de 2016). "Tras 11 años se llegó a una condena en un polémico caso de abuso". Salta, Argentina. Obtenido de <http://www.fiscalespenalesalta.gob.ar/tras-11-anos-se-llego-a-una-condena-en-un-polemico-caso-de-abuso/>

Página/12. (13 de octubre de 2006). "La polémica sobre el abuso". *Página/12*. Obtenido de <https://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-74407-2006-10-13.html>

Página/12. (2 de julio de 2007). "La dirigente wichí que acusa a la Corte Salteña por discriminación". *Página/12*.

PISARELLO, G. **Los derechos sociales y sus garantías**. Elementos para una reconstrucción. Madrid: Editorial Trotta, 2007.



SCIORTINO, S. **Una etnografía en los Encuentros Nacionales de Mujeres:** políticas de identidad desde la afirmación de las "mujeres de los pueblos originarios. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 2013.

SEGATO, R. L. El sexo y la norma: Frente estatal, patriarcado, desposesión y colonialidad. **Estudios Feministas** n. 22, v. 2, (mayo-agosto de 2014), 593-616.

TARDUCCI, M. Abusos, mentiras y videos. A propósito de la niña wichí. **Boletín de Antropología y Educación**. Año 4 (Núm 05), 7-13, 2013.

WOLKMER, A. C. **Pluralismo jurídico**. Fundamentos de una nueva cultura del derecho. (D. S. Rubio, Trad.) Sevilla: Editorial Mad., 2006.

WOLKMER, A. C. Pluralismo jurídico. En: BARRETTO, V. de P. (Coord.) **Dicionário de Filosofia do Direito**. São Leopoldo:Unisinos; Renovar: Rio de Janeiro, 2006.

WOLKMER, A. C. **Pluralismo Jurídico**: Fundamentos de una Nueva Cultura del Derecho. 2. ed. Madrid: Dykinson, 2018.

Recebido em: 2019-08-22

Aprovado em: 2019-10-26

