



Andamios. Revista de Investigación
Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de
México
México

Bidaseca, Karina

"Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café": desigualdad, colonialismo jurídico y
feminismo postcolonial

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 8, núm. 17, septiembre-diciembre, 2011, pp. 61-89

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62821337004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

“MUJERES BLANCAS BUSCANDO SALVAR A MUJERES COLOR CAFÉ”:
DESIGUALDAD, COLONIALISMO JURÍDICO
Y FEMINISMO POSTCOLONIAL*

Karina Bidaseca**

RESUMEN: Este artículo se refiere al caso de un fallo de la Corte de Salta sobre un hombre wichí, acusado de haber violado a la hija de su concubina. Se denotará como *colonialismo jurídico* el tratamiento del caso por parte del Estado argentino y, en términos de *colonialismo discursivo* al tratamiento recibido por determinados espacios de poder. Se ensaya lo que la autora llama una “teoría de las voces” desde la conceptualización de Aníbal Quijano sobre la “colonialidad del poder” que incluye el tratamiento de la *política de la subjetivación* en curso, y se problematizan los límites del feminismo académico para pensar el contexto de la “colonialidad” y lo que se denomina “retórica salvacionista”: los continuos intentos de algunas voces feministas de silenciar a las mujeres de color/no blancas o bien, de hablar por ellas.

PALABRAS CLAVE. Género, sujetos subalternos, pluralismo jurídico, colonialidad, teoría de las voces.

* Este artículo fue realizado en el marco del Proyecto de Investigación Plurianual (PIP) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina, “Legitimaciones culturales de las desigualdades sociales”, Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín. Una versión anterior del mismo ha sido presentado en el Grupo de Trabajo (GT) del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) “Cultura y poder”, Buenos Aires, 2009, y en las Jornadas de Antropología Jurídica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. La autora agradece especialmente a la “comunidad” Lapacho Mocho, a John Palmer, Alejandro Grimson y a Rita Segato.

** Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Correo electrónico: karinabidaseca@yahoo.com.ar

“Vienen del cielo”, son seres celestiales,
expresa la cosmogonía wichí
sobre las mujeres de ese mundo.
Su origen celeste, los comportamientos
erráticos que se le atribuyen
[y] su anatomía abierta
confluyen en la concepción
“potencialmente peligrosa”
de la feminidad wichí.
G. BARÚA y M. DASSO (1999: 252)

LA DESIGUALDAD DE LAS PARIAS

Mi propósito al introducir esta *narrativa femenina de la subalternización* es reflexionar sobre el colonialismo jurídico en las condiciones actuales de dar *muerte simbólica* a otras subalternas, las mujeres indígenas. Desde el feminismo postcolonial problematizo los límites del feminismo académico para pensar la “colonialidad” que pervive en la configuración de las relaciones sociales, luego que el colonialismo como ocupación de territorios por parte de otros estados, ha finalizado. Este artículo recoge las tesis trabajadas en mi reciente libro *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América latina* (2010) para comprender la subalternidad femenina: por un lado, que racismo y colonialidad constituyen las relaciones de género, y por otro, que el feminismo “blanco” se inscribe en una narrativa imperialista cuando se sostiene en lo que denomino una “retórica salvacionista” de las mujeres color café. De acuerdo con la feminista afroamericana *bell hooks*,¹ permanece en el feminismo contemporáneo la idea de que la raíz de todos los problemas es el patriarcado y que la erradicación de la opresión sexista llevaría necesariamente a la eliminación de todas las demás formas de opresión.

¹ Gloria Jean Watkins, nacida el 25 de septiembre de 1952 en Hopkinsville, Kentucky, en los Estados Unidos, prolífica escritora y activista feminista conocida por el sobrenombre *bell hooks* (en minúsculas), y cuyos trabajos se centran principalmente en el estudio de los sistemas de dominación y opresión, en particular aquellos asociados a la imbricación de aspectos tales como la raza, la clase social y el género. [Nota del editor].

El hablar del patriarcado y no del racismo permite que las feministas blancas sigan actuando como explotadoras y opresoras. Sexismo, racismo y explotación de clase constituyen sistemas interrelacionados de dominación que determinan la agencia femenina. Y permiten comprender la “retórica salvacionista” que construye el discurso imperialista o los pequeños imperialismos locales.

Como pretendo mostrar, nada o mucho ha cambiado cuando nos enfrentamos a ciertos casos paradigmáticos para pensar los continuos intentos de algunas feministas blancas de *silenciar a las mujeres de color/no blancas o bien, de hablar por ellas*.² Me referiré a uno extremadamente sensible y polémico en la sociedad salteña que, repentinamente, lo selló. Remite a un fallo de la Corte de Salta entre 2005 y 2006, sobre el procesamiento dictado a un hombre indígena de 28 años de la “comunidad” wichí Lapacho Mocho, ubicada al norte de dicha provincia. Fue acusado de haber violado a la hija de su concubina, según la definición de la familia occidental, una “niña de alrededor de 10 años” (pues no se sabe con certeza su edad), quien se convirtió en madre.

Siguiendo la conceptualización de Segato (2007) y Briones (2005) para ubicar los procesos históricos particulares que configuran la matriz de diferencia que ambas autoras definen como “formación nacional o provincial de alteridad”,³ incorporo el vocablo “comunidad” confrontando discursivamente a “Estado”, aunque advirtiendo su heterogeneidad y agregándole conflictualidad, así como propiciando su necesaria desromantización. Hablaré entonces de un *colonialismo jurídico* en el tratamiento del caso por parte del Estado Argentino y de *colonialismo discursivo*, cuando las voces “bajas” (Guha, 2002)

² Véanse al respecto: Watkins (bell hooks) (2004); Spivak (1985); Abu-Lughod (2002); Mahmood, (2006).

³ El término “comunidad” entrecomillado es utilizado como un modo de observar las formas en que los distintos pueblos indígenas en Argentina se constituyeron históricamente en tensión con el Estado-nación. Una discusión acerca de los términos “comunidad” y “Estado” amerita otro espacio de exposición, pues implica rever la historicidad de dichos conceptos inscritos en la misma trama colonial. En referencia al concepto de Estado y la colonialidad del poder, véase Quijano (2000), y para el caso argentino: Briones (2005); Segato (2007a); Carrasco (2000), entre otros.

de las mujeres son fagocitadas, representadas o traducidas por otras voces.⁴ Entiendo sus voces como instrumento político del sujeto, ensayando, en los pliegues lo que llamo una “teoría de las voces”⁵ desde la conceptualización de Aníbal Quijano (2000) sobre la “colonialidad del poder” que incluye el tratamiento de la *política de la subjetivación* en curso.

DESDE EL FEMINISMO POSTCOLONIAL. ¿PATRIARCADO? ¡NO!, RACISMO

El Grupo de Estudios Subalternos debió encarar el tratamiento de esas “voces bajas” en los archivos históricos: en los movimientos de insurgencia campesina en Telangana de mediados del siglo XIX, y en el texto “La muerte de Chandra” (2003). En ambos casos, Ranajit Guha plantea la solidaridad de género frente a la fuerte opresión de la estructura patriarcal. Gayatri Spivak ha criticado enérgicamente esta omisión en la constitución del subalterno como sujeto (sexuado) o la decisiva instrumentalidad de la mujer como objeto de intercambio simbólico:

El grupo es escrupuloso en su consideración hacia las mujeres. En varios lugares, registran momentos en que hombres y mujeres participan conjuntamente en la lucha y donde sus condiciones de trabajo o educación sufren de discriminación genérica o de clase. Empero, creo que

⁴ ¿Son los varones los custodios de la cultura? ¿Será que la costumbre una vez más es funcional a la opresión y dominación? ¿En nombre de qué se defienden las costumbres? ¿De Occidente? ¿O de los varones? ¡No será que Occidente es la categoría “de moda”, importada del discurso del afuera, so pretexto de la impartición y perpetuidad de la desigualdad de género?

⁵ Esta metodología es una invención que se propone ante el desafío metodológico que implica la ruptura epistemológica de los estudios postcoloniales (Bidaseca, 2010). En el ensayo de intentar plasmar un diálogo intercultural con las diferentes voces, busco quebrar la monoglosia colonizadora y cuestionar al narrador omnisciente. Inspirada por los aportes de Ranajit Guha, llamo voces *altas* y *bajas* para diferenciar las intensidades de las voces bajas contrahegemónicas (y hegemónicas), de las altas y de nuestras propias voces. Propongo discernir las voces de los actores: cuándo es la suya propia, cuándo es una voz sofocada, fagocitada, mimetizada o silenciada.

pasan por alto cuán importante es la metáfora-concepto mujer para el funcionamiento de su discurso. En cierta lectura, la figura de la mujer es ampliamente instrumental al cambio de función de los sistemas discursivos, como es el caso en la movilización insurgente. Nuestro grupo rara vez se plantea los problemas de la mecánica de esta instrumentalidad. Para los insurgentes, en su mayoría masculinos, la “femineidad” es un campo discursivo tan importante como la “religión” (Spivak, 1985: 25).

El propósito de Spivak fue “mostrar la complicidad entre sujeto y objeto de investigación”, y la tendencia de los historiadores de re-nombrar la semiosis de la diferencia sexual como “clase” o “solidaridad de casta” (1985: 26).

Asimismo, desde América latina el autodenominado Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad ha mostrado una omisión fundamental que expresó una vez más la constitución falocéntrica de las ciencias sociales y humanas. De ahí la necesidad de explicitar una autocrítica, respecto del tratamiento del género:

Es claro que hasta ahora el tratamiento del género por el grupo de [Modernidad/Colonialidad] *MC* ha sido inadecuado en el mejor de los casos. Dussel estuvo entre los pocos pensadores latinoamericanos masculinos que tempranamente discutió con detenimiento el asunto de la mujer como una de las categorías importantes de los otros excluidos. Mignolo ha prestado atención a algunos de los trabajos de las feministas chicanas. Estos esfuerzos, difícilmente han retomado el potencial de las contribuciones de la teoría feminista para el encuadre *MC* (Escobar, 2003: 72).

Tampoco el feminismo (heterosexual, blanco y burgués) escapa a estas críticas, cuando las diferencias de las mujeres del “Tercer Mundo” fueron borradas, subsumidas bajo la ilusión de una opresión en común. Las diferencias entre mujeres son el nuevo eje articulador del feminismo.

Este cambio de eje se inscribe en el pensamiento próximo al “feminismo postcolonial” en la discusión sobre los rasgos que asumió el *feminismo* como “feminismo blanco occidental y heterosexista”⁶ y la preocupación sobre las diferencias históricas y culturales que podían afectar la teoría y la práctica política del feminismo. El feminismo *postcolonial* (Johnson-Odin, 1991: 316) reedita un feminismo del “Tercer Mundo”; aunque surgen problemas con esta denominación, que englobaría tanto a las mujeres oprimidas por la raza en el “Primer Mundo” como a las mujeres de países descolonizados.

Estas tensiones se retrotraen a la década de 1970, en la que el feminismo chicano, negro, indígena y asiático-americano, reunido en el ejemplar libro *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (Moraga y Castillo, 1988) constituye el antecedente de lo que luego se llamaría feminismo “postcolonial”. Las mujeres que cuestionan este feminismo son aquellas que observan otras ausencias sintomáticas de la agenda feminista: el racismo, lesbofobia, la colonización. En torno al llamado a la unidad del feminismo para luchar contra la opresión universal del patriarcado, las feministas —que desconocían la opresión de raza y clase— pospusieron y desecharon estas *otras* opresiones e impidieron ver sujetos racializados, sexualizados y colonizados y la ubicación de estos sujetos en diferentes discursos racializados (hooks). En efecto, encontraron que la categoría de *patriarcado* era una forma de dominación masculina universal, ahistórica, esencialista e indiferenciada respecto de la clase o la raza y fue este el motivo de su cuestionamiento.

Cuestionamiento que también suscriben las mujeres indígenas cuando afirman que es una categoría occidental con la cual no se identifican. “El concepto de género es patrimonio de las ciencias sociales como categoría de análisis y su construcción teórica es parte de un proceso social y académico distante a los Andes” (Paiva,

⁶ Un movimiento feminista cuyo emblema es la mujer blanca, occidental, heterosexual, de clase media, urbana, educada y ciudadana.

⁷ Paiva también señala que el concepto de feminismo no ha sido tocado aún, ni reivindicado dentro del discurso indígena. “Este concepto sigue estando identificado con el feminismo liberal urbano, para muchas mujeres indígenas tiene connotaciones separatistas que se alejan de nuestras concepciones de la necesidad de una lucha conjunta con

2007: 5).⁷ Mientras la *unidad* es el principio de abstracción de la cultura occidental, la *paridad* lo es para la cosmovisión indígena (Lajo, 2007). Esta cosmovisión está compuesta por entidades complementarias pero a la vez opuestas: masculino y femenino se complementan a la vez que se oponen, no se busca asegurar la superioridad masculina como en la cultura occidental.

Para la pensadora indígena Rosalía Paiva (2007), el colonialismo occidental impuso en sus naciones por la fuerza una serie de costumbres y códigos que se practican como si fueran propias en desmedro de la mujer indígena, desde el silenciamiento en las asambleas comunales. Como señala Barrig (s/f): “En las asambleas campesinas, los dirigentes varones eligen el español —idioma que no conocen ni dominan las mujeres— para discutir los temas ‘importantes’ y dejan al quechua, el idioma nativo, para las cuestiones privadas o domésticas”. La desigualdad se sostiene en el analfabetismo femenino, que en comunidades de altura puede superar el 50% de la población: las mujeres, en su lengua, aseguran que “son ciegas” y que “son mudas” pues no saben leer ni hablar español, y por tanto no pueden hablar (en sentido spivakiano) ni aspirar a un “cargo público”; se sostiene asimismo en los privilegios de la alimentación: “el hombre come más no porque trabaje más sino porque es hombre”; en las campañas de esterilización forzada que fue objeto de denuncias en Perú, Guatemala, Bolivia (tratado en el film del cineasta Jorge Sanjinés), hasta el feminicidio como expresión extrema de la violencia de género.

Algunos análisis que abordan la temática de género y colonialidad (Silverblatt, Rivera, Rostworowski, Lugones) sugieren que en las formaciones sociales prehispánicas existía una igualdad de género cuya matriz era una equitativa valoración de las tareas realizadas por ambos

nuestros compañeros indígenas por la tierra, territorio, autodeterminación como pueblos; sabemos que eso es prioritario y ocupa nuestra agenda” (2007: 7); “asumiendo que nos une una experiencia común frente al patriarcado y se han olvidado de las diferencias y la diversidad [...] las mujeres no indígenas, con un manejo mejor de la lengua occidental y la lecto-escritura, tienden a hegemonizar la discusión [...]. Tal vez un día nos apropiemos de este concepto, por el momento es prioritario trabajar por nuestra dignidad de mujer indígena [...]. El reto de nuestra diversidad está en la reivindicación de un ‘feminismo paritario indígena’ desarticulado por el colonialismo” (2007: 3).

sexos indispensables para la continuidad de la vida campesina y el cumplimiento de las obligaciones imperiales.⁸

Las relaciones de género de los pueblos indígenas fueron desestructuradas con la colonización (Segato, 2003). La intervención de los mecanismos de control social precolombinos cedieron paso al control de la Iglesia católica, la familia y el Estado en las relaciones de género, estableciendo como precedente una estructura de dominio masculino, eclesial y estatal hacia las mujeres (Barragán, 1996). En este sentido, “occidentalización y patriarcalización de los sistemas de género, pueden leerse como dos procesos paralelos” (Rivera, 1996: 3).

LA VOZ, COLONIALIDAD Y REPRESENTACIÓN

La figura del colonizado admite en Eduard Said la suficiente amplitud como para contener diferentes dimensiones, al tiempo que permite ser planteada en términos de los pliegues de la agencia femenina.⁹ El silenciamiento del/a subalterno/a aparecería coartando las posibilidad potencial del habla. Habla en el sentido de que la voz deje de ser mero ruido, para denunciar la injusticia. Por ende el silenciamiento es otra de las formas que adoptó el colonialismo y, contemporáneamente, la colonialidad. Desde la formulación de Spivak en “¿Puede el subalterno hablar?” (1988):

⁸ Estos estudios coinciden en la existencia de principios comunes que tienen en su vértice una organización dual en la mitología e incluso en los sistemas políticos en los Andes. El dualismo sería un concepto ordenador de la cosmovisión indígena: cada divinidad masculina poseía su doble, una réplica exacta que, como en la teoría del espejo, reproduce la imagen como un duplicado, pero de caracteres y atributos opuestos que sin embargo, se complementan (Barrig, s/f).

⁹ “Antes de la Segunda Guerra Mundial, los colonizados eran los habitantes del mundo no occidental y no europeo que habían sido controlados y hasta violentamente dominados por los europeos. [...] Lejos de ser una categoría confinada a expresar servilismo y autocompasión, la de ‘colonizado’ se ha expandido desde entonces considerablemente para incluir a mujeres, clases sojuzgadas y oprimidas, minorías nacionales e, incluso, subespecialidades académicas marginadas o aún no del todo marginalizadas [...]. El estatus de los pueblos colonizados ha quedado fijado en zonas de dependencia y periferia, estigmatizado en la categoría de subdesarrollados, menos desarrollados [...]” (Said, 1996: 25-26).

Hoy digo que la palabra subalterno trata de una situación en la que alguien está apartado de cualquier línea de movilidad social. Diría, asimismo que la subalternidad constituye un espacio de diferencia no homogéneo, que no es generalizable, que no configura una posición de identidad lo cual hace imposible la formación de una base de acción política. La mujer, el hombre, los niños que permanecen en ciertos países africanos, que ni siquiera pueden imaginar en atravesar el mar para llegar a Europa, condenados a muerte por la falta de alimentos y medicinas, esos son los subalternos. Por supuesto hay más clases de subalternos (Spivak, 2006: 11).

Sobre ello monta Spivak su argumento para criticar al subalterno como categoría monolítica en que se supone una identidad y conciencia unitaria del sujeto. Su pregunta, anticipa una respuesta arrolladora y escéptica: ¿puede el subalterno hablar?; *No*. Es decir, no es posible recuperar la voz, la conciencia del subalterno, de aquellas memorias que sólo son los registros de la dominación. Según Spivak, la pretensión de restituir *la voz de la conciencia (subalterna)*, podría caer en el espacio de una violencia logocéntrica. Para ella, las voces silenciadas por los poderes son, en sí mismas, irrecuperables. El subalterno *no puede hablar no porque sea mudo, sino porque carece de espacio de enunciación*. Es la enunciación misma la que transforma al subalterno. Poder hablar *es salir de la posición de la subalternidad, dejar de ser subalterno*. Mientras el subalterno sea subalterno, no podrá “hablar”.¹⁰ Claro que esta postura sólo se comprende cuando Spivak desnuda su posición: que la única opción política posible para la subalternidad, es precisamente *dejar de ser subalternos*, en otras palabras, intensificar la voz, hacerla propia, en algún sentido lejos de la representación. En todo caso, tanto Guha como Spivak hablan de sujetos subalternos en el contexto colonial de

¹⁰ Spivak ilustra sus tesis sobre la irrecuperabilidad de la conciencia y de la voz del subalterno con el ejemplo de la práctica del *sati*, el sacrificio ritual de las viudas hindúes, que se inmolaban en la pira funeral del marido. Esta práctica fue prohibida en 1929 por la administración colonial. En la figura del *sati*, la viuda está ausente, a pesar de que es objeto de una continua reescritura.

la India. Mi tesis es que el/la subalterno/a no necesariamente es un sujeto colonizado, excepto cuando es silenciado/a.¹¹

VOCES SOFOCADAS. LA MUJER INDÍGENA EN LAPACHO MOCHO

En 2006 un hombre wichí de 28 años, fue acusado de haber violado a la hija de su concubina, una niña de “alrededor de 10 años” quien se convirtió en madre. El hecho, que para el Código Penal es un *abuso sexual agravado*, para la Corte de la provincia de Salta constituyó en su primer expedido, sin embargo una *pauta étnica y cultural* de ese pueblo originario, del mismo modo que para la defensa se trata de una “costumbre ancestral que las mujeres puedan mantener relaciones sexuales consentidas a partir de su primera menstruación, por lo cual no se trataría de una niña sino de una adulta” (Carbajal, 2007). En efecto, la Corte, apoyándose en los estudios de los peritos antropológicos, sostiene que “para juzgarlo debía tenerse en cuenta la aceptación social que entre los wichís tiene que las mujeres mantengan relaciones desde temprana edad” (*Ídem*). Sin embargo, la Corte que había tomado en su primer momento las pruebas antropológicas aportadas por los peritos, desistió de mantener esa postura; decidió continuar con el procesamiento y encarcelamiento del acusado. Qa'tu se encuentra detenido desde mediados de 2005 en el penal de Tartagal, procesado sin juicio, lo cual supera los 2 años establecidos como límite por la justicia.

Tomar este caso representa un desafío desde muchos puntos de vista, pero fundamentalmente porque se trata de una “niña/mujer” cuya voz no puede ser pronunciada, porque en sentido spivakiano carece de un lugar de enunciación, atrapada entre dos justicias. Sofocada todo el tiempo, su voz “sumergida por el ruido de los mandatos estatistas” (Guha, 2002: 20) es representada por algunas académicas feministas. Mientras su vida transcurre en la tensión entre lo privado y lo público

¹¹ Otro pensador poscolonial, Homi Bhabha (2002), también habla del sujeto colonizado. El colonizado se encuentra cercado en la situación colonial; inmovilizado. Pero su identidad se constituye en un espacio híbrido, ambivalente, estereotipado, mimetizado.

se reescribe el guión de su desbastada experiencia identitaria en el lugar fronterizo de la articulación inverosímil: la negociación cae en el lugar de la imposibilidad y la orientalización de su pueblo, en sentido saidiano, puede dejar marcas imborrables en su memoria. Si de algún modo es posible colaborar desde mi lugar de enunciación “privilegiado”, es tratando de llevar el problema al lugar de la discusión que se adeuda a los pueblos indígenas aquí, el de la posibilidad de pensar en las potencialidades del pluralismo jurídico, y de ese modo *no* seguir profundizando la violencia epistémica, simbólica y material ejercida sobre ellos.¹²

La cosmogonía del pueblo wichi

Wichís, kollas, chorotes y tobas convierten a Salta en una de las provincias argentinas con mayor población aborigen. La organización del pueblo wichí de 13 mil años de existencia es tribal; conformado por pequeñas “comunidades” de clanes familiares. Las mujeres wichí adquieren un valor especial: “Vienen del cielo”, son seres celestiales. Según las antropólogas Guadalupe Barúa y María Cristina Dasso (1999) “La feminidad wichí se concibe como ‘potencialmente peligrosa’. Esto se arraiga en su origen celeste, los comportamientos erráticos que se le atribuyen su anatomía abierta” (Barúa y Dasso, 1999: 252). Para las antropólogas, “estos y otros temas se entraman en el espacio-tiempo mítico y la sociabilidad de la vida cotidiana, poniendo a la mujer wichí —especialmente su edad activa— en el ojo de la tormenta de agresiones y conflictos humanos y no humanos, del padecer de los wichí” (1999: 252).

¹² Este concierto de voces fue auscultado desde diferentes medios de comunicación de la prensa escrita, tanto de la provincia de Salta como nacionales; de tono oficial e independientes. La ausencia de “fuentes directas” claramente refuerza la idea de que hay voces sofocadas e inaudibles (las que no hablan directamente, ni en los medios) y voces bajas (que sólo son recogidas por algunos diarios y, en tercera persona, porque no tiene ningún poder para hacerse escuchar por sí solas). Además, las posibilidades de escuchar las voces estatistas —de los jueces—, como las altas (antropólogos) sólo se torna posible a partir de fuentes secundarias.

Las voces de la “comunidad” Lapacho Mocho son escuchadas en un documental. Allí las mujeres aparecen tomando la iniciativa en las relaciones amorosas, y se destaca que en relación con la mujer de Qa’tú todas las parientes femeninas son “cuñadas”, incluida la supuesta víctima. En otras palabras, ya no tendría el status de “hijastra” que le otorga la justicia occidental.

De voces

La voz sofocada de la “niña/adulta”

Esta voz, recién irrumpe cuatro años después del proceso: “Yo soy mujer, esposa de Qa’tu y madre de Menajen [...]. Yo era mujer libre cuando lo elegí a él. Mi madre, las mujeres y la ‘comunidad’ aceptaron lo que quise, pero ahora mi hombre está preso, no me dejan verlo. Por eso me duele el alma. La Justicia de los blancos tiene que escucharme y soltar a Qa’tu. Todos lo necesitamos”, enfatizó (s/a, 2009). Si bien declaró sólo una vez ante el tribunal, nunca fue escuchada. Su voz fue desechada porque su minoría de edad no permite otorgar valoración a sus palabras. Para la justicia carece de conciencia.

La voz alta de una mujer blanca

Al notar el embarazo, la directora de la Escuela Paraje Km. 14, número 4744, adonde ella concurría, le preguntó sobre su causa. Según los registros periodísticos consultados, la madre habría dicho que el embarazo era producto de la relación de la niña con el padrastro, “aceptando” que la directora la acompañara a radicar la denuncia en la fiscalía. Luego, ambas —la madre y la directora— retiraron la denuncia sin ratificarla. Según me explicó el antropólogo John Palmer: “la directora la llevó (según Teodora misma), bajo presión. No se olvide que Teodora ni siquiera firmó la denuncia que la directora le hizo radicar (más bien, que la directora radicó)” (comunicación por correo electrónico, agosto 2010). La voz, considerada *el afuera* para la “comunidad”, fue deslegitimada por ésta.

La voz baja de la madre

La madre de la “niña-mujer” y la “niña-mujer”, pertenecían a otra “comunidad”. Al relacionarse con su pareja, la madre se queda a vivir en la “comunidad” con su hija (cuyo padre era un hombre “criollo”).¹³ En agosto de 2005 la madre denunció en la Fiscalía Penal número 2 del Distrito Judicial Norte que su concubino había abusado sexualmente de su hija. El juez ordenó la detención del hombre. En el expediente judicial consta un acta elaborada por el fiscal donde se consigna que la mujer afirmó que fue amenazada por el cacique de su “comunidad” quien le dijo que si materializaba la denuncia también quedaría presa y que la sacaría de la “comunidad”. Ella expresó temor a que su concubino “les haga lo mismo a sus otras hijas” (Díaz Muñoz, 2007). La madre retiró la denuncia y nunca la ratificó.

La voz alta hegemónica del Código Penal

El artículo 119 del Código Penal establece que será reprimido con reclusión o prisión de seis meses a cuatro años quien “abusare sexualmente de persona de uno u otro sexo, *cuando ésta fuera menor de trece años* o cuando mediare violencia, amenaza, abuso coactivo o intimidatorio de una relación de dependencia, de autoridad, o de poder, o aprovechándose de que la víctima por cualquier causa no haya podido consentir libremente la acción” (cursivas en el Código Penal). También establece que la pena será de cuatro a diez años de reclusión o prisión cuando el abuso, por su duración o circunstancias de su realización, hubiere configurado un sometimiento sexual gravemente ultrajante para la víctima.

Además, sostiene que la pena será de seis a quince años de reclusión o prisión cuando mediando las circunstancias mencionadas hubiere acceso carnal por cualquier vía. La pena será de ocho a veinte años de reclusión o prisión si resultare un grave daño en la salud física o mental de la víctima; el hecho fuere cometido por ascendiente,

¹³ Si bien el asunto es aún polémico en la Argentina, el término “criollo” parece ser usado por los miembros de diversas etnias para referirse a los mestizos no indígenas, que no necesariamente son “blancos” (población en cuyo genoma predomina el aporte europeo sobre el indígena o africano). [Nota del editor].

descendiente, afín en línea recta, hermano, tutor, curador, ministro de algún culto reconocido o no, encargado de la educación o de la guardia o el autor tuviere conocimiento de ser portador de una enfermedad de transmisión sexual grave y hubiere existido peligro de contagio.

Las voces altas y hegemónicas de los jueces

La primera actuación fue la del juez Ricardo Martoccia, quien ordenó la detención del hombre a partir de la denuncia asentada por la madre en agosto de 2005 en la Fiscalía Penal número 2 del Distrito Judicial Norte. Los ministros de la Corte mencionan en uno de los párrafos de la resolución, que

[L]a situación cobra especial trascendencia en tanto los artículos 8 y 25 del Pacto de San José de Costa Rica, artículo 75 inciso 17 de la Constitución de la Nación Argentina y artículo 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, aún provisoriamente, sus particularidades sociales deben ser objeto de una ponderación concreta. Los magistrados agregan que por ello corresponde declarar la nulidad del auto de procesamiento que lo conforman y de todos los actos que de ellos dependen (s/a, 2006).

El pronunciamiento de la Corte salteña en una sentencia del 29 de septiembre de 2006 dictaminó la *anulación del procesamiento por abuso sexual con acceso carnal reiterado* del acusado, y ordenó que se lleve adelante otra vez la instrucción de caso a la luz de los preceptos constitucionales que garantizan el respeto a la “preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos”. Solicitaron que se pondere una prueba pericial antropológica, presentada por la defensa, que sostiene que es costumbre ancestral entre los wichís que las mujeres puedan mantener relaciones sexuales consentidas a partir de su primera menstruación.

Hubo una voz alta femenina disidente, la de la cuarta integrante del tribunal, quien votó en disconformidad y sostuvo que no puede declararse inaplicable la ley penal nacional por “los derechos derivados de su condición de indígena y de su identidad cultural, a menos que no se confiera a estos últimos una condición de derechos universales absolutos que no poseen”. Y además consideró que el acceso carnal a menores “de modo reiterado hasta alcanzar su embarazo, bajo la modalidad de *supuestos consentimientos* en virtud de relaciones matrimoniales aceptadas en ciertas ‘comunidades’ indígenas, resulta objetivamente violatorio de los derechos a la integridad personal y a la dignidad del ser humano”, que no deben dejar de aplicarse a la niña “por la circunstancia de que víctima y procesado pertenecen a la ‘comunidad’ wichí” (s/a, 2006).

La voz baja del acusado

Dentro de la celda, Qa’tu sostuvo: “Después que Estela me dijo que me quería, yo hablé con Teodora. Ella les preguntó a las mujeres de nuestra ‘comunidad’, después a todos, y me dieron permiso. Entonces comencé a estar con Estela” (Canal Encuentro, 2009).

Las voces bajas y miméticas de la “comunidad”

“A la semana que la niña diera a luz, la madre y algunos miembros de su ‘comunidad’ *salieron a pedir la libertad del imputado*” (Díaz Muñoz, 2007. *Cursivas mías*). Presentaron en ese momento un Petitorio a las autoridades:

Asimismo exigimos que la justicia haga valer nuestros derechos, no solamente en nuestro carácter de ciudadanos argentinos sino también como miembros del pueblo indígena preexistente wichí. Por ley, nuestra identidad étnica y cultural debe ser objeto de respeto. Esto significa reconocer, entre otras cosas que nosotros también sabemos distinguir entre el bien y el mal, como también sabemos corregir, cuando sea necesario, lo que percibimos como

la delincuencia. Que haya, pues, un diálogo intercultural sobre cuestiones de derecho. De esa manera, los jueces sabrán quizás valorar nuestro sistema legal ancestral. ¿Será que ellos piensan que durante miles de años vivimos sin ley en nuestras tierras? (*Ídem*).

Exigieron que la directora de la Escuela fuese relevada de su cargo argumentando *que no conocía su cultura* y mal podía ocupar un cargo directivo en esa misión.

Respecto del accionar de la madre de la “niña/adulta” expresaron que lo que debió hacer fue “poner en conocimiento de los hechos a los caciques. *Ellos son quienes deben escuchar a las personas cuando tienen un problema, debatir y decidir si es necesario ir a la justicia*. No se pueden hacer denuncias sin conocimiento de nuestras autoridades comunitarias, menos en casos como éste, en la que la supuesta denunciante no sabe leer ni escribir” (*Ídem*. Cursivas mías).

Luego, el cacique prestó declaración en la causa como testigo. Los indígenas ocuparon la fiscalía penal de la ciudad de Tartagal a la espera del resultado de un recurso presentado a la Cámara de Apelaciones, que lo rechazó de plano. Pero en esta instancia se confirmó el procesamiento ordenado por el juez y el hombre permaneció en calidad de detenido.

La interpretación de las fuentes recogidas me permite arriesgar que la voz unísona de la “comunidad” es una voz mimética, pues tiene introyectada la voz del cacique; sofocada por la voz de mando del cacique quien, no obstante, no ha logrado mantener la cohesión interna. Esa es una de las hipótesis por las que la madre (un afuera del adentro) sale a buscar una solución en *el afuera*. Cabe preguntarse entonces si la postura adoptada por la “comunidad” depende del jefe espiritual, qué margen real de deliberación ésta tiene frente a lo sucedido.

Las voces altas (masculinas) de los peritos antropólogos

El antropólogo Víctor Márquez, de la Universidad de Salta, realizó la prueba pericial antropológica solicitada de oficio (la misma no fue presentada por la defensa). A partir de su estudio señaló que “las chicas en la cultura wichí tienen plena *libertad sexual* a partir de su

primera menstruación y esto se da entre los 10 y 11 años y esta libertad sexual está consensuada a partir de la propia estructura familiar, ya que finalmente 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” (s/a, 2007).

Él mismo marcó 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 tiene el pretendiente. Lo particular en este caso es que el muchacho acusado es pareja de la madre y es mayor. Otra particularidad es que no existe en esta historia un jefe del clan familiar que pueda aprobar alguna relación de la niña. Los estudios efectuados demuestran que la madre de la menor, también procede de una situación similar y pertenece a otro clan familiar.

Otro antropólogo británico, John Palmer, coincide con su colega al caracterizar al caso como un *hecho cultural y cotidiano* donde luego de la primera menstruación en las niñas wichís es común que tengan relaciones sexuales consentidas con un miembro varón de la “comunidad”, así como la decisión de tener —tanto el hombre como la mujer— más de un matrimonio previo consentimiento, manteniendo la primera esposa o esposo (Canal Encuentro, 2009). Para el antropólogo,

[D]e ninguna manera es una violación, pero se llama violación porque el código penal nacional dice [que] cuando la persona tiene menos de 13 años cualquier relación sexual es una violación; se tipifica, estupro es de los 13 a la mayoría, menos de 13, violación. [...] Para la sociedad nacional es así, pero para la sociedad wichí una persona de 13 años con habilidades, capacidades, voluntad propia, independencia, derechos, es una adulta. Para las mujeres wichí, empieza después de la primera menstruación, porque la categoría cambia, ya no es niña. Otro elemento que hay que tener en cuenta son las relaciones de género, porque no es una sociedad machista, donde los hombres están a la espera de cualquier mujer, y en el momento en que pase su primera menstruación

agarrarla y aprovecharse de su mayoría de edad. No, no; las que inician la relación en la sociedad wichí son las mujeres [...] por costumbre (s/a, 2009a).

Las voces altas de las mujeres académicas

La Comisión de la Mujer de la Universidad Nacional de Salta (CMUNSA) sentó posición respecto del fallo de la Corte. En un escrito titulado “Diversidad cultural y derechos humanos universales” (2008) antepone el dilema universalismo/particularismo en función de sostener su argumento en defensa de los derechos de la mujer y los niños. Lo que me interesa destacar es que su posición adopta la forma de sentencia de un juicio al que consideran, en sus términos, “wichí violador”:

Asombra y preocupa que jueces, funcionarios, legisladores, abogados, se hayan pronunciado a favor de una consideración especial del caso basándose en el reconocimiento constitucional del respeto a la “identidad cultural” de los pueblos. Cabe, entonces, preguntarse cuál es su real convicción respecto de la universalidad de los derechos humanos establecida en las Convenciones Internacionales, incorporadas en nuestra Constitución y que deben cumplir y hacer cumplir. Porque si es indiscutible que el derecho a la identidad cultural forma parte de los derechos humanos, también es indiscutible que ninguna práctica fundada en costumbres ancestrales o creencias religiosas que vulnere la dignidad de las personas puede considerarse un derecho. Esto fue expresamente afirmado por los 179 países —entre ellos Argentina— que firmaron la Declaración y Plan de Acción de Beijing, en 1995, ratificada en Nueva York en 2005. [...] Curiosamente, mientras el argumento del respeto a la diversidad cultural no ha sido nunca un argumento válido cuando se trata de garantizar otros derechos, sí se esgrime la necesidad de respetar las “prácticas ancestrales” o el “derecho consuetudinario” cuando se trata de acciones que lesionan

la integridad sexual de las niñas. [...] Sin embargo, hoy son muchas las voces que demandan ese respeto para el wichí violador (CMUNSA, 2008).

La voz alta de la abogada defensora indígena

La abogada defensora es indígena, perteneciente a otro pueblo. Su argumento se basa en que la “niña” dio su consentimiento en la relación sexual, “lo que implica que *desaparecen los derechos de ella y los de él para pasar a prevalecer el derecho comunitario*. Además, de acuerdo con los usos y costumbres de la ‘comunidad’, la chica no es una menor”. La niña, según fuentes judiciales, declaró que aceptó tener relaciones con Ruíz pues ya había pasado su primer período, de hecho quedó embarazada y tuvo un hijo del acusado (s/a, 2007).

La última respuesta de la abogada responde a la pregunta en los mismos términos de la pregunta. Descubre de este modo la voz mimética de la “comunidad”. El argumento de la defensa le niega subjetividad a la madre (que proviene de un afuera-adentro). Su voz no es escuchada.

Las voces bajas inaudibles de las mujeres wichí

Las mujeres son las que mantienen la lengua. Ellas coinciden en la injusticia que padece Qa’tu: la falta de libertad y el ostracismo.

La voz alta de femenina de la niyat

Nací en Embarcación, Salta. Venimos de una familia religiosa, de sacerdotes wichís, chamanes, por lo que fueron perseguidos. En la actualidad, en el pueblo wichí no hay participación de la mujer, por falta de incentivo y el analfabetismo [...]. Crecí en una sociedad que no era machista, el machismo apareció con el contacto con el criollo [blanco]. La dirigencia indígena está llena de hombres. [...] En la comunidad ellos están defendiendo al violador [...] sabemos que no existe la organización wichí, ahí es donde atacaron los ingleses, el Estado. La

comunidad wichí como todas las comunidades están dejadas de lado [...] la comunidad originaria no existe ahora (Entrevista, octubre de 2007).

Es una voz femenina que logró tener su lugar de enunciación, y que fue muy discutida para el adentro, desnudando también la fragmentación del mundo wichí y las relaciones de poder que juegan en su interior:

—¿Qué piensa sobre el caso de la violación?

—Para mí es un gran error querer justificar un abuso a través de las pautas culturales. Porque no sólo se despretege a la niña, se pone en tela de juicio la moralidad de mi pueblo. Además si el juez considera así, estaríamos poniendo en peligro a todos los niños promoviendo el turismo sexual. Si nosotros aceptamos, como dice la Corte, que el abuso sexual es una pauta cultural, estamos aceptando que somos seres bárbaros y perversos (Carbajal, 2007).

Su argumento se construyó, para el adentro, en torno a disputar la autoridad de los guardianes de las tradiciones wichí, y para el afuera, alrededor de su lucha contra el orientalismo saidiano.

Desigualdades, retóricas salvacionistas u (otras) formas de dar muerte

El “caso” presentado redundaba en profundas y profusas complejidades para el mundo occidental. Lo paradójico es que no hay ninguna parte lesionada, sólo el Estado responde a esta amenaza contra la moralidad occidental. Considero que la importancia del mismo estriba en la falta que muestra: la de una discusión real sobre las posibilidades de construir en nuestro país un Estado pluricultural. Luego de la representación que asumieron las mujeres feministas, pronto cayó en el olvido, “colonizado” por una cuestión predominantemente moral.

Me pregunto entonces, ¿cuál es la discusión real? ¿Se está discutiendo si se trata o no de un acto de violación o una costumbre? ¿O de cómo el derecho propio y el derecho positivos podrían co-existir? No se trata,

considero, de oponer el relativismo de las culturas al universalismo de los derechos humanos. Como expresa Ignacio Cremades, “La ‘comunidad’ sufre un atentado a los presupuestos de su identidad y etnicidad más pernicioso quizá a la larga que el ocasionado por el reconocimiento absoluto” (s/f: 48). El ojo del huracán es, a mi entender, un *falso* debate entre “costumbre y perversidad” que oculta la discusión de fondo: la de cuestionar la autoridad y la legitimidad de un Estado cuya matriz colonialista continúa vigente, o sobre su *fracaso* en cuanto al cumplimiento de sus obligaciones con aquellas poblaciones que ese mismo Estado eliminó, silenció o aculturó. Se atribuye, en realidad, que se trata de una violación pero *en función de las representaciones occidentales*, de los “orientalismos” (Said) que se construyeron y revitalizan sobre la sociedad wichí. Esto resuena en el caso que estoy abordando, en cuanto el acto “delictivo” sólo afecta a un grupo humano *marginal* —“bárbaro y atrasado”— para la sociedad salteña (y para la sociedad nacional toda), caracterizada por su conservadurismo.

Dos son los puntos más sobresalientes que fueron funcionales para reproducir esta narrativa hegemónica de subalternizaciones que anclaron en las representaciones sociales. En otras palabras, la representación *del afuera* es que se trata de un padrastro violando a su hijastra (el antropólogo Palmer señala que esta situación sucede con frecuencia entre los “criollos”).¹⁴

En su estudio sobre *Las estructuras elementales de la violencia*, Rita Segato (2003) afirma que en general en las sociedades tribales e indígenas la violación “no reviste el carácter de desvío o delito que tiene para nuestro sentido común [...] se convierte en un delito en el sentido estricto del término con el advenimiento de la modernidad” (2003: 25-27). En el plano étnico no existe, según la autora, sociedad donde no exista el fenómeno de la violación. Sin embargo, la variabilidad de la incidencia de esa práctica es notable; hay sociedades —típicamente Estados Unidos— “donde esa práctica es máxima, y otras en las cuales se reduce a casos extremadamente esporádicos y singulares, según la

¹⁴ Según los antropólogos, es una práctica conocida la de matrimonio de un hombre con dos mujeres, aceptada, no muy común, pero permitida no solamente dentro de los wichí, sino en varios pueblos indígenas.

cultura, y en particular la forma asumida por las relaciones de género en unas y otras culturas” (2003: 25).¹⁵

Para la “comunidad” *no hay delito*. Sin dudas y evitando “caer” en un relativismo cultural, coincido con lo planteado por Zambrano en cuanto a que “los actos antijurídicos (por ejemplo, un homicidio) son reconocibles en cualquier cultura, independientemente de su significación”. Por ello todas las culturas indígenas tienen sistema jurídicos para procesar dichos actos y para mantener el orden colectivo, respecto de lo que conocen. Todos los sistemas cambian y se ajustan de acuerdo con sus normas, de acuerdo con su red de intercambios interculturales. Por ello “no se trataría de justificar homicidios o crímenes ‘culturalmente hablando’, sino de mostrar a satisfacción cómo los pueblos indígenas tienen procedimientos claros para sancionarlos, muchas veces con más rigor, pero con más justicia, que nuestro sistemas” (Zambrano, 2007).

Por un lado, el hombre no es considerado culpable por la “comunidad” wichí (derecho propio) ni en principio, tampoco lo fue por la justicia ordinaria. Por lo tanto, no hubo enfrentamiento inicial entre los dos sistemas normativos que coexisten. Quien fue en busca de la justicia *externa* fue la madre de la niña, orientada por otra mujer perteneciente a la cultura del blanco y quien tradujo el embarazo de su alumna en términos de una “violación”, bajo un sistema de representaciones del mundo blanco que no se corresponde con el mundo wichí. Para el cacique, la voz alta autorizada, “Lo que debió hacer [la madre] fue poner en conocimiento de los hechos a los caciques. *Ellos son quienes deben escuchar a las personas cuando tienen un problema, debatir y decidir si es necesario ir a la justicia [dícese ordinaria]*” (Díaz Muñoz, 2007. *Cursivas mías*)

Por cierto, racismo y sexismo son dos dimensiones que atraviesan el conflicto. Las mujeres indígenas *subalternas de las subalternas (mujeres blancas) y de los subalternos (originarios)* experimentan múltiples opresiones en tanto mujeres, indígenas, y pobres, y en tanto *minoría dentro de*

¹⁵ Segato (2003) cita el trabajo de Peggy Sandy (1981) quien concluye que existen sociedades “propensas a la violación” y “sociedades libres de la violación”. Entre estas últimas, dice: “Al hablar de sociedad libre de violación no pretendo decir que ésta esté totalmente ausente”.

las minorías. Si bien lo que caracteriza en la “comunidad” la membresía de la mujer es la biología —el haber tenido la primera menstruación, y no el documento de identidad—, sin embargo su rito de pasaje a la edad adulta no implica que su voz pueda ser enunciada o audible dentro y fuera de la “comunidad”.

Nuevamente apelo a Zambrano, quien afirma que “aunque hay derechos no hay reconocimiento de quienes son los indígenas, hay derechos para gobernarlos ‘adecuadamente’, al tenor de lo que piensa el establecimiento, que es al tenor del estatus del menor, rústico y miserable” (2007). En otras palabras, el tutelaje de estos pueblos como práctica colonialista perdura en el tratamiento de los casos que son judicializados. Lo que siento que ha marcado este fallo, que es regla que determinará fallos posteriores en situaciones análogas, es que el mentado respeto a la “diversidad” étnica y cultural termina siendo desvirtuado en función de utilizar las propias contradicciones nativas, sus puntos de fuga, y así *deslegitimar sus propios sistemas de control social y de impartición de justicia* como “bárbaros” dentro de sus jurisdicciones frente a la sociedad mayor; y como “consuetudinarios”, lo cual implica minimizar la potencialidad de construir un derecho indígena como “derecho propio”, y no como “costumbre jurídica”.

¿Estamos aún lejos de exigir que haya bancas en el Congreso de la Nación para que sus representantes indígenas puedan garantizar su participación en la redacción de leyes de una nación que, como dice Rita Segato (2007b), ellos también componen?; leyes que nunca promulgaron pero que tarde o temprano actúan juzgándolos.

Difícil es, por supuesto, comprender los falsos dilemas para el mundo occidental productor de exotismos, colonialidades y orientalismos. Difícil también para un enfoque feminista¹⁶ esencialista

¹⁶ Desde el lugar de enunciación del feminismo académico, su voz alta hegemónica intervino en la construcción del caso expresándose: “La Comisión de la Mujer, desde su más firme convicción de la universalidad de los derechos humanos y su permanente compromiso con su cumplimiento efectivo, particularmente para las mujeres, cuya situación de vulnerabilidad es reiteradamente denunciada, quiere expresar su indignación por los discursos y la ambigua actitud de quienes tienen el deber de garantizar, defender y promover los derechos humanos de niños y niñas (funcionarios, jueces, legisladores, educadores) y que, con argumentos como los señalados, tienden a exculpar a quienes amenazan y vulneran su dignidad” (Palacios y Carrique, 2006).

que, posiblemente inintencionadamente, reforzaría la producción de orientalismos, al descuidar los estupros perpetrados por hombres blancos sobre el cuerpo de “exóticas indiecitas”.¹⁷ Por ello, este caso desafía los postulados del feminismo, como un sistema de ideas que silenció las voces de las mujeres negras, indias, musulmanas... a quienes no veía como iguales, como afirma bell hooks (2004), sino como *objetos de sus teorías*. O, en este caso, representó las voces femeninas desde el discurso de la “diversidad”, término sociológica y jurídicamente impreciso cuyos “usos” en el lenguaje político, jurídico y académico es dable discutir.

Hoy, la “comunidad” experimenta el castigo con la muerte simbólica del acusado:

El encarcelamiento para ellos es un robo de la persona, el Estado les ha robado su pariente. Y sin motivo, sin justificación porque para la comunidad no hay delito. No hay delito. Los únicos que consideran que hay delito son los vecinos criollos tipo directora de la escuela y la justicia misma que elaboran toda una estructura de conceptos jurídicos ajenos a derecho consuetudinario de la “comunidad” y del pueblo wichí. Me parece que para la *niyat* también habría “delito”. En ese aspecto la comunidad está de duelo (Comunicación personal con John Palmer, agosto de 2009).

La certeza de la incerteza es no poder determinar si hubo o no delito. Porque la voz de Estela —que es un afuera dentro de un adentro (recordemos que tanto ella como su madre provienen de otra “comunidad”)— no puede escucharse, no está su testimonio... éste irrumpe después de cuatro años para pedir la libertad del acusado. Y porque *otro afuera*, el discurso de la directora, influyó en la madre a hacer la denuncia original.

¹⁷ “Cuando nosotras queremos denunciar al hombre blanco, porque a diario hay violaciones, nunca nos la toman”, expresa una mujer de origen quechua (*Página/12*, 7/12/2007).

La “niña” para la cultura occidental y “mujer” para la cultura wichí no puede hablar; su voz fue sofocada por la judicialización que subvierte las posiciones de todos los objetos simbólicos: las pautas culturales se tornaron narrativas de la criminalidad al ser decodificadas en casuística legal. Como *paria* en su “comunidad”, la arroja a una muerte social. Y el niño, al que su madre siguiendo la costumbre de llamar a sus descendientes de acuerdo al momento en que nacen, inscribió con el nombre de Menajen —“Menajem”, en idioma wichí significa: “Por quien su padre está preso” ((s/a, 2009)—, ¿quién piensa en él?

La conocida frase de Gayatri Chakravorty Spivak para la India colonial, “hombres blancos que salvan a las mujeres color café de los hombres color café” (que expresa los discursos *orientalistas* salvacionistas y a la Mujer como objeto-fetiché), se puede trasladar a un sector de feminismo en el que “mujeres blancas buscan salvar a las mujeres de color café de los hombres color café”. Me permito preguntarme: ¿de quién/es necesitan “ser salvadas” las mujeres indígenas?

FUENTES CONSULTADAS

- ABU-LUGHOD, L. (2002), *Feminismo y modernidad en Oriente próximo*, Madrid: Cátedra.
- BARRAGÁN, R. (1996), “Miradas indiscretas a la patria potestad: articulación social y conflictos de género en la ciudad de La Paz, siglos xvii y xix”, en Denise Y. Arnold (comp.), *Más allá del silencio: las fronteras de género en Los Andes*, La Paz: Corporación de Investigación y Acción Social y Económica/Instituto de Lenguas y Cultura Aymara (CIASE/ILCA).
- BARRIG, M. (s/f), “Proyectos de desarrollo en los andes: la mujer invisible”. Documento en línea disponible en http://www.pucp.edu.pe/eventos/conferencias/sociales/genero/docs/barrig_maruja.pdf. 20 de octubre de 2007.
- BARÚA, G., DASSO, M. C. (1999), “El papel femenino en la hostilidad wichí”, en Mario Califano (coord.), *Mito, guerra y venganza entre los wichí*, Buenos Aires: Ciudad Argentina, pp. 251 a 298.
- BHABHA, H. (2002), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial.

- BIDASECA, K. (2010), *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos) coloniales en América latina*, Buenos Aires: San Benito (SB).
- (2008), "La voz subalterna y los efectos de la representación", Ponencia presentada en las ii Jornadas de Estudios Políticos, 12 de noviembre, Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- (2007) "Obertura polifónica. Desterritorializaciones campesinas y académicas ante el discurso judicial", *Revista Argirópolis*, Universidad de Quilmes, La Plata y El Litoral. <http://www.argiropolis.com.ar>
- BRIONES, C. (2005), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia.
- CARBAJAL, M. (2007), "La dirigente wichí que acusa a la Corte salteña por discriminación", *Página/12*, 2 de julio, Buenos Aires: La Página, s. a., artículo en línea disponible en <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-87477-2007-07-02.html>, 19 de octubre de 2007.
- CARRASCO, M. (2000), *Los derechos de los pueblos indígenas*, Buenos Aires: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA).
- COMISIÓN DE LA MUJER DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA (CMUNSA) (2008), "Diversidad cultural y derechos humanos universales", en Elida Aponte, María Luisa Femenías, *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres*, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.
- CREMADES, I. (s/f), "Etnicidad y derecho. Aproximación al derecho indígena de América", *mimeo*, s. l., s. e.
- DÍAZ MUÑOZ, M. (2007), "Indígenas exigen libertad de wichí detenido por violación, argumentan leyes ancestrales", 1 de febrero, Salta: Agencia de Noticias del Norte Argentino (COPENOA). Artículo en línea disponible en <http://www.copenoa.com.ar/Indigenas-exigen-libertad-de-wichi.html>, 20 de octubre de 2007.
- ESCOBAR, A. (2003) "Mundos y conocimientos de otro modo. El Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad Latinoamericana", *Tabula Rasa*, núm. 1, enero-diciembre, Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 51-86.

- GUHA, R. (2002), *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona: Crítica.
- (2003), “La muerte de Chandra”, *Totus ismos*, año 2, núm. 12, julio. Artículo en línea disponible en <http://www.vivilibros.com/excesos/12-a-04.html>, 28 de octubre de 2007.
- JOHNSON-ODIM, C. (1991), “Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism”, en Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, pp. 314 a 327.
- LAJO, J. (2007), *Qhapaq Ñan: la Ruta Inka de sabiduría*, Lima: CENES.
- MAHMOOD, S. (2006) “Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egípto”, en *Etnográfica*, vol. x, núm. 1, mayo, Lisboa: Centro de Estudos de Antropologia Social (CEAS)-Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE), pp. 121-158.
- MORAGA, C., CASTILLO, A. (eds.) (1988), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco, Integrated Solutions Management (ism) Press.
- PAIVA, R. (2007), “Feminismo paritario indígena andino”, *mimeo*, s. l., s. e.
- PALACIOS, M. J., CARRIQUE, V. (2006), “Diversidad cultural y derechos humanos fundamentales”, en *Iruya.com*, 1 de noviembre. Artículo en línea disponible en <http://www.iruya.com/iruyart/sociedad/diversidad-cultural-y-derechos-humanos-fundamentales-004129.html>, 19/10/2007.
- QUIJANO, A. (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires-Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) / Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) / Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe, pp. 201 a 246.
- RANCIÈRE, J. (1996), *El desacuerdo: política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.

- RIVERA CUSICANQUI, S. (1996), *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*, La Paz: Mama Huaco.
- SAID, E. (2004), *Orientalismo*, 3a ed., Barcelona: Debolsillo.
- SEGATO, R. (2007a), *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires: Prometeo.
- (2007b), “Que cada povo trame os fios da sua história: Em defesa de um Estado restituidor e garantista da deliberação no foro étnico”, en *Audiência pública pela Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados*, 5 de septiembre, *Projeto de Lei sobre a prática do infanticídio em áreas indígenas*, Brasília. Discurso público.
- (2003), *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo.
- SPIVAK, G. C. (2006), “Nuevas ropas para el esclavo”, entrevista de Manuel Asensi, *Revista Ñ. (Revista de Cultura del diario Clarín)*, núm. 132, 8 de abril, Buenos Aires: Clarín, pp. 10 y 11.
- (1988), “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, en *Orbis Tertius*, año III, núm. 6, Buenos Aires: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Universidad Nacional de La Plata, pp. 175 a 235.
- (1985), “Subaltern studies: Deconstructing Historiography”, en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies iv. Writings on South Asian History and Society*, Delhi: Oxford University Press, pp. 330-363.
- WATKINS, G. J. (bell hooks) (2004), “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”, en Gloria Jean Watkins (bell hooks), Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, et. al., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 33-50.
- ZAMBRANO, C. V. (2007), “Reflexiones y provocaciones sobre pluralismo y jurisdicción”, *mimeo*, s. l., s. e.

OTRAS FUENTES

- BAIGÚN, D., ZAFFARONI, E. R. (dirs.), Terragni, M. A. (coord.) (1997), *Código Penal de la República Argentina*, Buenos Aires: Hammurabi.
- CANAL ENCUENTRO (2009), “Culturas distantes”, Video Documental, Buenos Aires: Canal Encuentro.
- s/A (2009), “La Corte Suprema define el destino de un wichí”, *El Tribuno Salta*, 31 de diciembre, Salta: El Tribuno. Artículo en línea disponible en Indymedia: <http://argentina.indymedia.org/news/2010/01/713766.php>, 1 de enero de 2010.
- s/A (2009a), “La ‘comunidad’ está de duelo por la muerte simbólica de Fabián”, entrevista a John Palmer, en <http://www.argentina.indymedia.org>, 1 de enero de 2010.
- s/A (2007), “El caso de la niña-madre wichí: ¿Delito o cuestión cultural?”, *El Tribuno Salta*, 27 de febrero, Salta: El Tribuno. Artículo en línea disponible en <http://br.dir.groups.yahoo.com/group/imaginarefazer/message/1157>, 15 de octubre de 2007.
- s/A (2006), “Es una violación, es un caso aislado que no tiene que ver con nuestras costumbres, con nuestra cultura”, 19 de octubre, Salta: Agencia de Noticias del Norte Argentino (COPENOA). Artículo en línea disponible en <http://www.copenoa.com.ar/Violacion-caso-aislado-costumbres-cultura.html>, 19 de octubre de 2007.

Fecha de recepción: 29 de noviembre de 2010

Fecha de aceptación: 28 de abril de 2011